



T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

NÜREDDİN ES-SÂBÛNÎ'NİN MU‘TEZİLE ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞEYMANUR AYDIN

EYLÜL 2020



T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

NÜREDDİN ES-SÂBÛNÎ'NİN MU‘TEZİLE ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Şeymanur AYDIN

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Hikmet YAĞLI MAVİL

BOLU 2020

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Şeymanur AYDIN'a ait “NÜREDDİN ES-SÂBÛNÎ’NİN MU‘TEZİLE ELEŞTİRİSİ” adlı çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir.

02/09/2020

Unvan, Adı, Soyadı

İmza

Üye (Tez Danışmanı) :	Dr. Öğr. Üyesi Hikmet YAĞLI MAVİL	
Üye :	Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ	
Üye :	Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL	

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Osman GÖRÜR

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK UYGUNLUK BEYANI

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Nûreddin es-Sâbûnî’nin Mu‘tezile Eleştirisi**” başlıklı çalışmanın yazılmasında, bilimsel ve etik kurallara uyulduğunu, başvuru kaynaklardan yapılan alıntılarının adlarının bilimsel kurallara uygun olarak metin içinde, dipnotlarda ve kaynaklarda gösterildiğini, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin tamamının ya da bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Şeymanur AYDIN

08. 09. 2020

ÖN SÖZ

Kelâm ilminin en temel gayesi, İslâm'ın inanç esaslarının diğer din ve akımlara karşı müdafaa edilmesidir. İslâm tarihi içerisinde büyük günah işleyeninin durumu ve kader meselesi gibi birtakım iç problemler meydana gelmiş, bu tür meseleler kelâm ilmi içerisinde birbirinden farklı ekollerin doğmasına neden olmuştur. Böylece kelâm bilginleri başka din ve akımlara reddiyeler kaleme almış hem de mensubu oldukları ekollerin sistemlerini savunmak amacıyla diğer ekollere birtakım eleştiriler yöneltmişlerdir.

Mâtürîdiyye kelâmının önemli savunucusu kabul edilen Nûreddin es-Sâbûnî (öl. 580/1184), eserlerinde klasik kelâm metinlerinin üslubuna uygun olarak Mâtürîdî kelâmının görüşlerine muhalif ekollerin fikirlerini tenkit etmiş, ele aldığı meselelerin çoğunda Mu'tezile kelâmcılarına eleştiriler yöneltmiştir. Eserlerinde sıklıkla Mâtürîdî âlimlerin görüşlerine yer veren Sâbûnî'nin Mu'tezile ile ilgili değerlendirmeleri ve onların görüşlerini naklederken kullandığı üslubu, Mâtürîdiyye ekolünün Mu'tezile'ye yaklaşımı hususunda bize önemli ipuçları vermektedir.

Çalışmamızda Mâtürîdî âlimi Sâbûnî'nin Mu'tezile mezhebine yönelttiği eleştiriler tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun Mu'tezile'ye yönelttiği bu eleştiriler öncelikle pek çok kelâmî tartışmaları içeren *el-Kifâye fi'l-hidâye*, sonra da bu eserin muhtasarı olarak kaleme alınmış olan *el-Bidâye fi usûli'd-din* adlı eserinden hareketle belirlenmiştir. *Bidâye*'de yer alan meseleler ve eleştirilerin tamamı ise *Kifâye*'de ayrıntılı bir biçimde mevcuttur. Bu sebeple çalışmamızda en çok yararlandığımız hatta merkeze aldığımız eser, *el-Kifâye fi'l-hidâye*'dir. Ayrıca Sâbûnî'nin Mu'tezile'den naklettiği görüşlerin çoğunluğu, diğer kelâm kaynaklarındaki Mu'tezile'ye nispet edilen görüşlerle karşılaştırılmaya çalışılmış ve zaman zaman aradaki farklara araştırma içerisinde yer verilmiştir.

Sâbûnî eserlerinde ele aldığı hususları açık ve anlaşılır bir biçimde sunmaya çalışsa da eleştirilerin meselelerin tamamına yayılmış olması ve köklü bir ekolün görüşlerinin zaman zaman mensubu olan âlimler üzerinden zaman zaman da ekolün tamamı üzerinden tenkit edilmesi problemlerin tespitini zorlaştırmıştır. Ayrıca meselelerin anlaşılabilmesi ve değerlendirilebilmesi birçok klasik kelâm eserine başvurmayı zorunlu kılmıştır. Bununla

birlikte Sâbûnî'nin bahsettiğimiz iki eserinin de tahkik edilmiş olması ve Türkçe'ye tercüme edilmesi çalışmamızın nihayete ermesine büyük katkı sağlamıştır.

Araştırmamın bütün aşamalarında her türlü ilgi ve alakayı göstererek, tashih ve titiz okumalarının yanında çalışmamın nihayete ermesinde büyük katkıları bulunan başta çok kıymetli tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hikmet Yağlı Mavil'e, tez konumunun belirlenmesinden bu yana destek ve yardımlarını esirgemeyen, değerli fikir ve önerilerine sıklıkla başvurduğum saygıdeğer hocam Doç. Dr. Kılıç Aslan Mavil'e şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca tezimi okuyarak önemli değerlendirme ve tavsiyelerde bulunan Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Uğurlu hocalarıma teşekkür ediyorum. Son olarak çalışmamın okunması ve incelenmesi hususunda desteklerini eksik etmeyen başta sevgili Büşra Yıldız'a ve emeği geçen tüm arkadaşlarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

Şeymanur AYDIN

08. 09. 2020

ÖZET

NÜREDDİN ES-SÂBÛNÎ'NİN MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ

Şeymanur AYDIN

Yüksek Lisans Tezi

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hikmet YAĞLI MAVİL

Eylül 2020, 147+x Sayfa

Mâtürîdî kelâmının seçkin âlimlerinden, VI./XII. yüzyılın başlarında yaşamış olan Nüreddin es-Sâbûnî, hem *Kifâye* hem de *Bidâye* adlı eserinde Mu'tezile ekolüne pek çok eleştiriler yöneltmektedir. Bu çalışma, söz konusu eleştirileri içeren meseleleri ve bu eleştirilerin genel üslubunu açıklamayı hedeflemektedir. Sâbûnî'nin Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirdiği konular bilgi ve varlık nazariyesi, ilâhî sıfatlar, Allah'ın âlem ile ilişkisini ilgilendiren ta'dîl ve tecvîr meseleleri, nübüvvet, iman ve bazı sem'îyyat konuları etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmada ilk olarak Mu'tezile âlimlerinin epistemolojinin konusunu oluşturan ilim tanımları ile ontoloji mevzuunun temelini ifade eden varlık görüşleri ve Sâbûnî'nin bu hususlara yaklaşımları ve eleştirileri ele alınmıştır. Devamında Allah'ın sıfatları mevzuuyla ilgili eleştirilere değinilmiş, Allah-âlem, Allah-insan ve âlem-insan ilişkisini konu edinen ilâhî fiillerle ilgili hususlar ise ta'dîl ve tecvîr meseleleri başlığı içerisinde yer almıştır. Sonrasında da Sâbûnî'nin nübüvvet, iman meseleleri ve bazı sem'îyyat konularında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilere yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdîyye, Mu'tezile, Nüreddin es-Sâbûnî, Eleştiri

ABSTRACT

NUR AL-DIN AL-SÂBÛNÎ'S CRITICISM ON MU'TAZILA

Şeymanur AYDIN

Master's Thesis

Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Hikmet YAĞLI MAVİL

September 2020, 147+x Pages

Nur al-Din al-Sâbûnî is one of the distinguished scholars of the Maturidism who lived at the beginning of the 6/12 has criticized Mu'tazila in both of his works *al-Kifâya fi al-Hidâya* and *al-Bidâya fi Usul al-Din*. This study aims to explain the matters involving these criticisms and the general style of these criticisms. The subjects that Sâbûnî criticizes the views of Mu'tazila concentrate on Islamic epistemology and ontology, divine adjectives, the matters of ta'dil (lit. amendment) and tajvir (lit. equate with persecution) concerning the relationship of Allah with the universe, nubuwwah (prophethood), faith and some sam'iyyat issues. In this study; first of all, the Mu'tazila scholars' science definitions which constitute the subject of epistemology, the views on existence that express the basis of the ontology subject, and Sâbûnî's approaches and criticisms to these issues were discussed. Afterwards, criticisms on the attributes of Allah were mentioned, and the issues related to the divine actions that deal with the relationships between Allah-universe, Allah-humanity and the universe-humanity were included in the ta'dil and tajvir matters. Thereafter, the criticisms of Sâbûnî towards Mu'tazila about nubuwwah, faith issues and some sam'iyyat issues were included.

Keywords: Kalâm, Maturidism, Mu'tazila, Nur al-Din al-Sâbûnî, Criticism

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI.....	ii
ETİK UYGUNLUK BEYANI.....	iii
ÖN SÖZ.....	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xi
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	5
1. BİLGİ VE VARLIK	5
1.1. Bilgi Nazariyesi	5
1.1.1. Bilginin Kaynakları	10
1.2. Varlık Anlayışı.....	12
1.2.1. Cevher ve Araz	15
1.2.2. Cisim.....	18
II. BÖLÜM	22
2. İLAHİYAT MESELELERİ	22
2.1. Allah'ın Sıfatları	22
2.1.2. İsim-Müsemma.....	26
2.1.3. Zât-Sıfat İlişkisi	28
2.1.3.1. Tekvin-Mükevven.....	39
2.1.3.2. Kelâmullah'ın Ezeliliği.....	44
2.1.3.3. İlâhî İrade.....	55
2.1.3.4. Rü'yetullah.....	60

III. BÖLÜM	70
3. ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ.....	70
3.1. Ta'dîl ve Tecvîr	70
3.1.1. Kulların Fiilleri	72
3.1.1.1. Kudret-İstîtâat	74
3.1.1.2. Halk ve Kesb Problemi	79
3.1.1.3. Tevlîdin Reddi	86
3.1.1.4. Kulların Fiillerinde İlâhî İrade	89
3.1.2. Aslahın Zorunluluğunun Reddi	95
3.1.3. Kader ve Kazâ	99
3.1.4. Rızık	102
3.1.5. Ecel	104
3.1.6. Hidâyet ve Dalâlet	107
IV. BÖLÜM	109
4. SEM'İYYAT MESELELERİ	109
4.1. Nübüvvet	109
4.1.1. Olağanüstü Haller	112
4.2. İman	114
4.2.1. Mukallidin İmanı	117
4.2.2. Esmâ ve Ahkâm	119
4.2.2.1. Günahların İzâfiliği	123
4.2.2.2. Şefaât	124
4.3. Ahiret Ahvali	127
4.3.1. Kabir Hayatı	127
4.3.2. Mîzan	129
V. BÖLÜM	131
5. SONUÇ	131
KAYNAKLAR	137

KISALTMALAR LİSTESİ

BAİBÜ	: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
b.	: Oğlu
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviri
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
h.	: Hicri
hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
KURAMER	: Kur'ân Araştırmaları Merkezi
MÜ İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Vakfı
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm Tarihi
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzeri
yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Kelâm ilmi içerisinde ilk dönemlerden itibaren büyük günah işleyen durumu, Kur’ân’ın mahlûk oluşu ve kader gibi meseleler üzerinde önemli tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar yalnızca ilk döneme özgü kalmamış ve münazaralara konu olan meseleler giderek genişlemiştir. Bu bağlamda diyalektik, kelâm ilminin en dikkat çeken yöntemlerinden biridir. Müttekellimler de eserlerinde itikadî tartışmalara konu olan meselelere yer vermişler ve sistemlerine uymayan fikir ve düşünceleri bu konular çevresinde eleştirmişlerdir. Özellikle itikadî meseleler etrafındaki en yoğun ihtilaflar, Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasında yaşanmıştır.

VI./XII. yüzyılın başlarında yaşamış olan Mâtürîdîyye’nin teşekkül sonrası âlimlerinden sayılan Nûreddin es-Sâbûnî de eserlerinde muhaliflerine birtakım eleştiriler yöneltmektedir. Yaşadığı yüzyıl göz önüne alındığında kelâm ilminde tartışılan genel konuların çoğuna yer vermiş olan Sâbûnî, bu meselelerle ilgili elde ettiği verileri derleyerek, Mu‘tezile kelâmcılarına sistematik eleştiriler yöneltmektedir. Bu araştırma da Sâbûnî’nin Mu‘tezile kelâmcılarına yönelttiği eleştirileri konu edinmektedir. Sâbûnî’nin görüşleri her ne kadar konumuzun dışında kalsa da yapılan her eleştiri, zorunlu olarak onun düşünceleri hakkında birtakım bilgiler vermektedir.

Mu‘tezile’nin ise Mâtürîdîyye âlimi Sâbûnî’nin yaşadığı döneme kadar birçok temsilcisi olmuştur. Sâbûnî’nin çağdaşı sayılabilecek en meşhur Mu‘tezilî âlimler İbnü’l-Melahîmî (öl. 536/1141) ile Zemahşerî (öl. 538/1143)’dir. Hârizm bölgesinde yaşamış olan Zemahşerî özellikle Mu‘tezilî görüşler etrafında kaleme aldığı *el-Keşşâf* adlı tefsir eseriyle meşhur olmuştur. Zemahşerî ile arasında hoca öğrenci ilişkisi bulunan İbnü’l-Melahîmî de dönemi içerisinde Mu‘tezilî düşüncenin önemli temsilcilerindendir.¹ Bu cihetle Sâbûnî’nin yaşadığı dönem içerisinde Mu‘tezilî kelâmının Maveraünnehir ve Hârizm bölgesinde

¹ Mustafa Öztürk ve M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, (Ankara: TDV Yay., 2013), 236; İbnü’l-Melahîmî hâlis Mu‘tezile’nin bilinen son büyük temsilcisi sayılmaktadır. Orhan Şener Koloğlu, “İbnü’l-Melahîmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. EK-1, (Ankara: TDV Yay., 2016), 617.

etkinliğini sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Ancak Sâbûnî eserlerinde bu isimlerden bahsetmemiştir.

Bu araştırma Nûreddin es-Sâbûnî'nin Mu'tezile kelâmcılarına yönelik eleştirilerine ve bu eleştirilerin hangi konularda yoğunlaştığına ve nasıl bir üslup ve yöntemle ele alındığına temas etmeyi hedeflemektedir. Eleştiriler genellikle problemler üzerinden ele alınmak durumunda kalırsa da Sâbûnî'nin Mu'tezile'nin genel prensiplerine karşı takındığı tavır ve kendi yöntemi içerisindeki değerlendirmeleri araştırma açısından büyük önem taşımaktadır.

Sâbûnî'nin eserlerinde klasik kelâm kaynaklarındaki birçok konuya yer vermesi ve kendinden önceki Mâtürîdîye âlimlerinin görüşlerini yalın, sade ve anlaşılır bir üslupla sunmaya gayret göstermesi, onun Mâtürîdî kelâmı açısından oldukça önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Sâbûnî ile ilgili araştırmalar, hem Mâtürîdî kelâmının gelişim dönemi hakkında, hem de h. II. yüzyılda ortaya çıkan Mu'tezile ekolünün h. VI. yüzyıla kadar nasıl anlaşıldığı hususunda önemli ipuçları vermektedir. Araştırmamız her ne kadar doğrudan Sâbûnî'nin görüşlerini ve eserlerini ilgilendirmese de onun ilmî birikimine ve Mu'tezile kelâmına bakışına ışık tutmayı hedeflemektedir.

Nûreddin es-Sâbûnî'nin günümüze kadar ulaşan, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, *el-Bidâye fî usûli'd-din* ve *Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* olmak üzere üç eseri bulunmaktadır. Bunlar arasında kelâm kitapları içerisinde ele alınan konuların genelini içeren en kapsamlı ve en hacimli eser, *el-Kifâye fî'l-hidâye*dir. Bu eserin muhtasarı olarak kaleme alınan *el-Bidâye fî usûli'd-din* ise klasik kelâm kitaplarındaki konuların çoğunluğunu ihtiva etmekte, ancak *Kifâye*'nin dörtte birine tekabül etmektedir. Sâbûnî'nin bir diğer eseri ise Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahya el-Beşâgarî'nin *Keşfü'l-gavâmir fî ahvâli'l-enbiyâ* eserinin şerhi olarak kaleme alınan *Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ*dir. Sâbûnî'nin kaleme aldığı bu eserler hem klasik kelâm literatüründe hem de güncel araştırmalarda başvurulan önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.²

Diğer taraftan Sâbûnî hakkında yapılan güncel araştırmaların pek az olduğu dikkati çekmektedir. Bu durumun en önemli nedenlerinden biri onun hayatı hakkındaki bilgilerin yetersiz olmasıdır. Ancak Sâbûnî'nin *Bidâye fî usûli'd-din* eserinin ardından son dönem

² Muhammed Aruçi, "Nûreddin es-Sâbûnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, (Ankara: TDV Yay., 2008), 361.

çalışmalarıyla hem *Kifâye fi'l-hidâye*, hem de *Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* adlı eseri tahkik edilmiş, böylelikle Sâbûnî hakkında çalışma imkânı elde edilmiştir. Aynı zamanda çalışmamız devam ederken *el-Kifâye fi'l-hidâye* eserin tercümesi yayınlanmıştır.

Sâbûnî'nin kelâmî meselelere dair açıklamalarını en detaylı şekilde bulabileceğimiz eserin *el-Kifâye fi'l-hidâye* olması hasebiyle araştırmamızın genelinde çoğunlukla *Kifâye fi'l-hidâye*'den yararlanılmıştır. Nitekim *Bidâye*'de yer alan konuların ve eleştirilerin tamamı daha tafsilatlı bir şekilde *Kifâye*'de yer almaktadır. Bunun yanında Sâbûnî *Kifâye* adlı eserinde Mu'tezile ile tartıştığı problemlerin yalnızca belli bir kısmına *Bidâye* adlı eserinde değinme gereği duymuştur. Özellikle ismen bahsedilen Mu'tezile kelâmcılarıyla ilgili eleştiriler ve birtakım detaylı hususlar, *Bidâye*'de kesintiye uğramıştır. Dolayısıyla *Kifâye*'ye nazaran tartışmaların detaylarından arındırılan *Bidâye*'de genel problemlere yer verilmiştir. Ayrıca ele aldığımız konu başlıklarında da Sâbûnî'nin yaklaşımlarını isabetli bir şekilde aktarabilmek adına büyük oranda eserlerinin konu içeriklerinden faydalanılmıştır.

Çalışmamız konusu itibariyle Sâbûnî'nin Mu'tezile kelâmına yönelik tenkitleri ile sınırlandırılmış ve eleştirilere konu olan Mu'tezile âlimlerin görüşleri Sâbûnî'nin nakilleri ve yorumuyla ele alınmıştır. Ancak onun, zikrettiği bilgilerin zaman zaman diğer kelâm kaynaklarına ihtilaf ettiği görülmüş, bu sebeple de Mu'tezile'nin görüşleriyle ilgili nakiller, klasik kelâm kaynaklarıyla karşılaştırılarak yer verilmiştir.

Sâbûnî'nin Mu'tezile'nin düşünce ve fikirleriyle ilgili eleştirileri konu başlıkları altında ele alınsa da araştırmamızın mâhiyeti açısından Sâbûnî'nin eleştiri yöntemi önem arz etmektedir. Mesela Sâbûnî hasımlarının görüşlerini eleştirirken, konular arasındaki önemli ilişkileri ortaya koyabilmek için çoğunlukla farklı meselelere atıflarda bulunmuştur. Nitekim diyalektiğin özelliklerinden biri de elde mevcut olan argümanları kullanarak karşı tarafı cevapsız bırakmaktır. Onun üslubunu ve meseleler arasında kurduğu irtibatları bozmamak adına zaman zaman konular arası geçişlere de yer verilmiştir.

Dört bölümden meydana gelen çalışmamızın ilk bölümünde Sâbûnî'nin bilgi ve varlık konularıyla alakalı olarak Mu'tezile kelâmcılarına yönelttiği eleştirilere değinilmektedir. Kelâm ilminde bilgi ve varlık nazariyesi itikadî meselelerin üzerine bina edildiği temel konulardır. Dolayısıyla bu konudaki eleştiriler, diğer meselelerle ilgili eleştirilerle doğrudan ilişkilidir. İkinci bölümde Sâbûnî'nin kelâm ilminin bel kemiği olarak da kabul edilen Allah'ın sıfatları meselesi hakkında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler ele alınmaktadır.

Üçüncü bölümde ise genel itibariyle Allah-âlem, Allah-insan ve insan-âlem ilişkisiyle ilgili değerlendirmeler incelenmiştir. Kulların fiillerinin yaratılması, salah-aslah, kader ve kazâ, hidâyet ve dalâlet, rızık ve ecel gibi ilâhî fiilleri ilgilendiren konular, ta'dîl ve tecvîr başlığı altında işlenmektedir. Sâbûnî'nin Mu'tezile kelâmcılarına karşı en önemli itiraz ve eleştirileri bu bölümde işlenen konular etrafında yoğunlaşmaktadır. Dördüncü bölümde de nübüvvet, iman ve bazı sem'iyyat meseleleriyle ilgili Mu'tezile'ye yöneltilen eleştiriler ele alınmaktadır. Sonuç bölümünde Sâbûnî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin genel bir değerlendirmesi yapılmaktadır.



I. BÖLÜM

1. BİLGİ VE VARLIK

1.1. Bilgi Nazariyesi

Kelâm ilminin önemli konularından birisi “Bilgi teorisi”dir. İslâm kelâmcıları, Sûfestâiyye’nin var olanların hakikati hakkındaki bilgilerin şüpheli olduğu ve bilginin hakikatinin elde edilemeyeceği iddialarına karşı, doğru ve geçerli bilgiye ulaşmanın imkânını savunmuşlardır. Dolayısıyla kelâm âlimlerine göre eşyanın ve olayların hakikatinin bilgisini reddetmek mümkün değildir.³

Diğer taraftan bilginin tanımının nasıl yapılacağı yahut bu tanımın kapsamının ne olduğu sorusu kelâm bilginlerinin nazarında önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu sebeple farklı bilgi tanımları benimseyen kelâm âlimleri, muarızlarının ilim tanımlarını ele almış ve onların konu hakkındaki görüşlerine eleştiriler yöneltmişlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da bir taraftan varlık ve olayların gerçekliğini ve bilgilerin doğruluğunu inkâr eden, doğru ve geçerli bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunan bu felsefî akımı tenkit ederken diğer bir yönden ise bilginin mâhiyeti, kapsamı ve tanımı hakkında Mu‘tezile mezhebine eleştiriler yöneltmişlerdir.⁴

Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-Hidâye* adlı eserinin bilgi bahsinde, Mu‘tezile âlimlerine ait üç bilgi tanımı zikreder. Buna göre onlar, bilgiyi ya “bir şeye olduğu gibi itikad

³ Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 87-89; bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 143-145; İbrahim Emiroğlu, “Sûfestâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (Ankara: TDV Yay., 2010), 468.

⁴ Krş. Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille fi’l-usûli’l-din*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1: 9-12; Abdülkâhir Bağdâdî, *Kitâbu usûli’l-din*, (Beyrut: Dârü’l-Âfâkı’l-Cedîde, 1981), 5; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 30; Ebû İshak es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü’l-edille li-kavâiti’l-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen, (Beyrut: el-Mâ’hedü’l-Almâni li’l-Ebhâsi’s-Şarkîyye 2011), 1: 86-87; Alâeddin es-Semerkindî el-Üsmendî, *Lübâbü’l-keâm*, nşr. Muhammed Said Özervarlı, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005), 34; Nûreddin es-Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, nşr. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dar İbn Hazm, 2013, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 45-47; 30-31; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâl Mantığı Yapısı*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2007), 21-22.

etmek”, ya da “kalbin bakılanı görmesi” veyahut da “kalbin var olan bir şeyi bulması için hareketi” şeklinde tanımlamışlardır. İlk tanım genele, ikincisi bazı Mu‘tezile âlimlerine, üçüncü tanım ise Basra Mu‘tezile ekolünün ileri gelen kelâmcılarından İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm’a (öl. 231/845) aittir.⁵ Sâbûnî’nin bu tanımlara yönelik eleştirisi ise daha çok “itikad”, “kalbin görmesi”, “kalbin hareketi” ve “şey” kavramları üzerinedir.

Sâbûnî’nin isim zikretmeden Mu‘tezile’nin geneline nispet ettiği “Bilgi, bir şeye olduğu gibi itikad etmektir.” şeklindeki tanımın kimler tarafından benimsendiğini ise Ebü’l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115) haber vermektedir.⁶ Zira ona göre bu tanım Ebü’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ‘bî’ye (öl. 319/931) aittir.⁷ Diğer taraftan Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) bu tanıma, “zarûret ya da istidlâle dayalı olma” şartını eklerken oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) ise aynı tanıma “sükûn-u nefis” kavramını ilâve etmiştir.⁸ Bunun yanında bazı Mu‘tezile kelâmcılarına nispet edilen “Bilgi, kalbin bakılanı görmesidir.” şeklindeki ikinci tanımın kimlere ait olduğu bilinmemektedir.⁹

Nûreddin es-Sâbûnî’ye göre Mu‘tezile kelâmcılarına ait ilim tanımlarında yer verilen, “itikad”, “kalbin hareketi” veya “kalbin görmesi” kavramı, doğru ve tam bir tanımın yapılabilmesi için yeterli değildir. Nitekim ilim, “itikad (inanç)”, “kalbin hareketi” veya “kalbin görmesi” şeklinde tanımlanırsa, âlim de “mûtekid (itikad eden)”, “kalbi hareketlendiren” veya “kalbi gören” şeklinde isimlendirilecektir. Hâlbuki âlim olan Allah’ın bu lafızlarla isimlendirilmesi mümkün değildir.¹⁰

Sâbûnî, Mu‘tezile âlimlerinin Allah’ı bu sıfatlarla vasıflandırabilecek kadar ileri gidemeyeceklerini hatırlatır ve onların asıl amaçlarının, Allah Teâla’dan *ilim* sıfatını nefy etmek olduğunu belirtir.¹¹ Bu itibarla problem, Allah’a *âlim*, *kudret*, *hay*, *semî* ve *basîr* isimlerinin, mastarlarıyla (*ilim*, *kudret*, *hayat*, *sem* ve *basar*) birlikte verilip verilemeyeceği meselesiyle ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla Sâbûnî’ye göre Allah’ın ilim sıfatı

⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 45-46; krş. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1: 9; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 45.

⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 45-46; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1: 9.

⁷ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1: 9; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu’l-umde fi akîdeti ehl’is-sünne ve’l-cemaa: el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, (Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 2012), 117-118.

⁸ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1: 9; Bağdâdî, *Usûli’d-din*, 5-6; Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 1: 86.

⁹ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1: 12; Halife Keskin, “Bir Bilgi Nazariyesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (2001): 208; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 46.

¹⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 45-46.

¹¹ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 97.

bulunmaksızın âlim olduğunu iddia eden Mu‘tezile kelâmcılarının ilmi, *itikad* şeklindeki tanımı sistemleri içerisinde problem doğurmayacaktır.¹²

Diğer taraftan Mu‘tezile bilginlerinin ilmin *itikad* olduğu şeklindeki iddiası, sadece Sâbûnî tarafından değil, kendi âlimleri tarafınca da tenkide uğramıştır.¹³ Örneğin Basra ekolünün kurucusu Mu‘tezilî âlim Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]), ilmin *itikad* türünden bir şey olduğu fikrine katılmamaktadır. Çünkü ilim, *itikad* şeklinde tanımlanırsa, iki önemli problem ortaya çıkmaktadır. Bu problemlerden ilki, taklide ve tesadüfe inanmanın *itikad* kavramı altında ifade edilmesidir. Bilginin, taklit veya tesadüfe inanmayı ifade etmesi ise söz konusu değildir. Diğer bir problem ise ilim sahibinin isimlendirilmesiyle alakalıdır. Zira ilim, *itikad* şeklinde tanımlandığında, âlim de *mûtekid* ismiyle isimlendirilecektir. Dolayısıyla Sâbûnî ile aynı kanaatte olan Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’a göre Allah Teâlâ, âlim ismiyle vasıflandırılırken, *mûtekid* ismiyle vasıflandırılmaz. Dolayısıyla bu durum, tanımın sıhhatini ortadan kaldırmaktadır.¹⁴

Nûreddin es-Sâbûnî’nin Mu‘tezile’ye ait ilim tanımlarına yönelttiği diğer bir eleştiri ise ma‘dûmun şeyliği üzerinedir. Nitekim o, bu durumu şu şekilde ifade eder;

Böyle bir tanımda onların iki şeyden birini kabul etmeleri gerekecektir. Bu iki durum ya ma‘dûmun şey olduğu¹⁵ ya da Hişâm b. Amr ve Zâbrâşâiyye¹⁶ grubunun iddia

¹² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 45-46; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 11; bk. Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 44-46; bk. Mustafa Bozkurt, “Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 58.

¹³ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 41; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1: 303-304; Nesefî de, Kâ‘bî’nin benimsediği *itikad* temelli ilim tanımının Mu‘tezilî âlimler tarafından taklide yol açacağı gerekçesiyle tenkit edildiğini bildirmektedir. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 9-10.

¹⁴ Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’tan farklı düşünen Kâdî Abdülcebbar ise bu eleştirilere karşı çıkmaktadır. O, *itikad* kavramının özel bir vasf olduğunu ve mecazî anlamda kullanıldığını bildirerek bu iki ihtimalin gerçekleşmeyeceğini ileri sürer. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1: 303-304; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1: 303-304; Murat Memiş, “Kâdî Abdülcebbar’da Bilgi Problemi”, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011), 52-58; Koloğlu, Mu‘tezile’nin ilim tanımlarında geçen *itikad* kavramının, *inanç* veya *iman* manasında kullanılmadığını ifade etmektedir. O, bu kavramı obje ile süje arasındaki bir ilişki şeklinde telakki etmektedir. Bu itibarla *itikad* lafzı kişinin nesneye ilişkin kanısı veya kanaati olarak değerlendirilir. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 134-135.

¹⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 548-549; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 11.

¹⁶ Nesefî, Zâbrâşâiyye grubunun Ebû Asım Zâbrâşâî diye bilinen bir şahsın öncülüğünde, h. 400’den sonra Merv’de ortaya çıktığını kaydeder. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 405; Pezdevî ise Zâbrâşâiyye adı verilen bu grubu Mu‘tezile’den bir sınıf olarak zikretmekte ve onların, ma‘dûmu Allah’ın iradesine dâhil ettiklerini bildirmektedir. Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûli’l-dîn, Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 46; Mustafa Öz, “Zâbrâşâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (Ankara: TDV Yay., 2013), 61.

ettiği gibi, ma'dûmun bilinemeyeceğine kanaat edilmesidir. Ancak bu iki görüşte bid'at ve delalettir. Çünkü muhallerin imkânsızlığı, akılların tamamı tarafından bilinir ve varlığı imkânsız olmayan ma'dûmun “şey” olmadığını Mu'tezile de kabul etmiştir.¹⁷

Bu bağlamda Sâbûnî, eleştirilerini sağlam bir temele oturtmak için ma'dûmu;

1. Varlığı mümkün olan ma'dûm
2. Varlığı mümkün olmayan ma'dûm,

şeklinde ikiye ayırmıştır. Buna göre varlığı mümkün olan ma'dûm, şu anda olmayıp daha sonra yaratılacak olanları yahut daha önce var olup şu anda olmayanları ifade eder. Varlığı mümkün olmayan ma'dûm ise hiçbir zaman var olamayacak durumlar için kullanılmaktadır. Örneğin şu anda kıyametin yokluğu, varlığı mümkün ma'dûma örnek gösterilebilirken bir nesnenin aynı anda iki mekânda bulunamayacağı durumu ise varlığı mümkün olmayan ma'dûma işaret etmektedir. Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasındaki ihtilaf da varlığı mümkün olan ma'dûmun şeyliği konusunda cereyan etmektedir.¹⁸ Bu itibarla Sâbûnî, varlığı mümkün olan ma'dûmun şey olduğu yönündeki görüşü kabul etmese de, rasyonel davranmaya çalışarak, ilim tanımındaki şey lafzını varlığı mümkün olmayan ma'dûm üzerinden eleştirir. Dolayısıyla ona göre Zâbrâşâiyye ve Hişâm b. Amr'ın (öl. 218/833'ten önce) kabul ettiği ilk görüş, zihne ve ilme konu olması bakımından mâlum olan mutlak ma'dûmu, ilim tanımının dışında bırakmaktadır. Mutlak ma'dûmun şeyliği ise bir nesnenin aynı anda iki mekanda bulunması gibi imkânsız bir durumu kabul etmeyi gerektirir.¹⁹ Bu bilgiler ışığında, Sâbûnî'ye göre, ilim tanımlarında zikredilen *itikad* kavramı Allah'ın ilmini, şey kavramı ise mutlak ma'dûmun bilgisini kapsamayacağından, bu kavramlar üzerinden yapılan tarifi, had ve resm bakımından tam olması mümkün değildir.²⁰

Diğer taraftan Sâbûnî'nin ma'dûmun şeyliği ile ilgili eleştirileri, mezheplerin şey lafzına yükledikleri manayla yakından alakalıdır.²¹ Mesela Kâdî Abdülcebbar'ın (öl.

¹⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 46; krş. Nûreddin es-Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, (Ankara: Berikan Yayınları, 2019), 32-33.

¹⁸ Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 11; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 46; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1: 546-549.

¹⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 46; krş. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr, Mu'tezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 125; Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 441-443; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 505; bk. Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), 45; Düzgün, *İslâm Filozoflarına ve Nesefî'ye göre Allah-Âlem İlişkisi*, 50.

²⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 46.

²¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (Ankara: TDV Yay., 1988), 356.

415/1025) naklettiğine göre Mu‘tezile kelâmcıları ma‘dûmu, “varlığı olmayan mâlum” şeklinde ifade etmektedir.²² Kâdî Abdülcebbâr’ın öğrencisi İbn Metteveyh (öl. 385/995) ise mâlumatın, *mevcut (ispat)* ve *ma‘dûm (nefy)* şeklinde taksim edildiğini belirtir. Ayrıca İbn Metteveyh, varlığı, mâlumin bir sıfatı olarak değerlendirmiş ve sıfatı olmayan mâluma, ma‘dûm isminin verildiğini söylemiştir.²³ Diğer taraftan Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât’a (öl. 300/913 [?]) göre ma‘dûm, muhdes kavramı içerisine dâhil edilemediği için onun muhdes olması imkânsızdır. Kâ‘bî ise ma‘dûmun, şey, mâlum ve makdûr olduğunu kabul ederken, cisim, araz, hareket, küfür, iman yahut fiil olduğunu reddeder.²⁴

Öte yandan Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre ma‘dûm, *leyse bi şey* (hiçbir şey) veya *la şey* lafızları ile ifade edilirken şey kavramı, yalnızca mevcut olanlar için kullanılmaktadır. Bu bağlamda mevcudu şey kavramıyla niteleyen Ehl-i Sünnet âlimleri, Mu‘tezile’nin ma‘dûmu şey lafzıyla ifade etmesini, yokluğun var olması şeklinde tasavvur etmişlerdir. Hatta İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Mu‘tezile’nin ma‘dûma şey diyerek ona mâhiyet atfettiğini ve onların bu görüşleriyle, ezelde Allah dışında başka varlıklar kabul ederek tevhide aykırı davrandıklarını söyler. Ona göre Mu‘tezile âlimlerinin âlemin kıdemine götüren bu görüşü, Dehriyye ve Heyûlacıların fikirleriyle benzerlik arz etmektedir.²⁵ Ayrıca bütün bu ihtilaflara binaen Ehl-i Sünnet kelâmcıları nazarında ontoloji alanını ilgilendiren şey lafzı, Mu‘tezile kelâmcılarının geneline göre epistemoloji alanını ilgilendirmektedir.²⁶ Dolayısıyla ma‘dûmu ontoloji bakımından değerlendiren Sâbûnî’nin, eleştirilerini olabildiğince ihtilafsız bir alana taşıma çabası, yalnızca yeni bir bakış açısı sunmaktan ibaret kalmıştır. Ancak ma‘dûmun şeyliği meselesi, araştırmamızın konusunu aşmaktadır.

²² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1:284-286; Metin Yıldız, “İbn Metteveyh’in Kozmoloji Anlayışı”, (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015), 46-47; Yavuz, “Adem”, 356.

²³ Bk. İbn Metteveyh, *Kitâbü’t-tezkire fî ahkâmü’l-cevâhir ve’l-â’raz*, nşr. Daniel Gimaret, (Kahire: el-Ma’hedü’l-Fransi, 2009), 1: 9-10; İbn Metteveyh, “Arazlara Dair”, çev. Metin Yıldız, *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-eki* içinde, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 1: 636.

²⁴ Ebü’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ‘bî, *Kitâbü’l-makâlât ve meahu uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, nşr. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi ve Abdülhamid Kürdi, (İstanbul: KURAMER Yayınları, Amman: Dârü’l-Feth, 2018), 441-443.

²⁵ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 152; bk. Muhammed Basrî el-Bâkîllânî, *et-Temhîd fî’r-red ale’l-mülhideti’l-muattıla*, nşr. Mahmud Muhammed Hudayri, (Kahire: Darü’l-Fikri’l-Arabi 1947), 34, 40; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 87; Seyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, çev. Ömer Türken (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1: 548-459.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 151-154; bk. Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı*, 29; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2019), 49; Ömer Ali Yıldırım, “Ma‘dûm ve Mümkün; Mu‘tezile’nin ‘Ma‘dûm’ ve İbn Sînâ’nın ‘Mümkün’ Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 30 (2013): 93-94; Mehmet Dağ, “Eş‘arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4 (1980): 101-102; Yavuz, “Adem”, 356.

Mâtürîdî mezhebinin samimi bir savunucusu olduğu bilinen Nûreddin es-Sâbûnî, Mu‘tezile âlimlerine ait bilgi tanımlarını bu şekilde eleştirdikten sonra, *şeyhimiz* dediği İmam Mâtürîdî’nin bilgi tanımına değinir. Buna göre, İmam Mâtürîdî bilgiyi “Kendisinde ilim bulunana zikredilenin (mezkûr) açık olmasını sağlayan bir sıfattır.” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımı “doğruya en yakın” tanım olarak değerlendiren Sâbûnî, müteahhirun Mâtürîdî kelâmcılarının da bu tanıma bağlı kaldıklarını zikreder.²⁷ Sâbûnî’nin Mâtürîdî’ye ait bu tanımı “doğruya en yakın” şeklinde nitelendirmesi, onun farklı ilim tanımlarının yapılabileceğini mümkün gördüğüne işaret etmektedir. Mâtürîdî’nin bu tanımını geçersiz kılacak hiçbir eleştirinin yapılmadığını bildiren Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye göre de bu tanım, tard ve aks²⁸ yönünden doğru bir tanımdır.²⁹

Netice itibarıyla Sâbûnî’nin eleştirileri göz önüne alındığında, eleştirilerin nirengi noktası, yapılan bilgi tanımlarının, ilâhî bilgiyi kapsayıp kapsamadığı olmuştur. Zira hem itikad kavramı hem de şey kavramı eleştirilirken vurgulanan genel husus, ilâhî ilmin tanımın dışında kalmasıdır. Bu sebeple ona göre Mu‘tezile kelâmcılarının bu ilim tanımlarını ileri sürmesindeki tek amaç, Allah Teâla’nın ilim sıfatı bulunmadan âlim olduğunu ileri sürmektir ki kendisi de bunu açık bir şekilde belirtmiştir. Ancak bu meselenin açıklaması, ilâhî sıfatlar bahsini ilgilendirdiği gerekçesiyle ertelenmiştir.

1.1.1. Bilginin Kaynakları

Hem Mu‘tezile bilginleri hem de Ehl-i Sünnet kelâmcıları, bilginin kaynakları (akıl, duyu, haber) hususundaki eleştirilerini, genellikle bilginin rasyonel olmadığını düşünen gruplar üzerinde yoğunlaştırmıştır.³⁰ Nûreddin es-Sâbûnî’ye göre de Mâtürîdiyye âlimleri ile Mu‘tezile kelâmcıları arasında, bilginin kaynakları hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Bu sebeple Sâbûnî konu hakkındaki eleştirilerini, bilginin hakikatine şüpheyile yaklaşan

²⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 45-47; Bu tanım, Mâtürîdî’nin eserlerinde geçmemekte olup öğrencisi Nesefî tarafından ona nispet edilmektedir. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 1: 19; Halife Keskin, “Bir Bilgi Nazariyesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (2001): 214.

²⁸ Tard, hükmün bir vasfın varlığıyla var olması, aks ise hükmün bir vasfın yokluğu ile yok olması demektir. Tuncay Başoğlu, “İlletî Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Eleştiriler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (2002): 142.

²⁹ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 1: 19.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 84, 88-90; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 49-51.

Sûfestâiyye'ye, haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Sümeniyye ve Berâhime'ye ve aklî ilimleri eksik bulan Müşebbihe, Râfıza ve Bâtînîlere yöneltmektedir.³¹

Sâbûnî'nin bu başlık altında Mu'tezile mezhebine yönelttiği eleştiri ise onların, insanların zekâ seviyelerinin ve algılarının farklı olduğunu kabul etmemeleri üzerinedir. Sâbûnî, Mu'tezile'yi bu konuda önce aklî delillerle, sonrasında da naklî delillerle eleştirerek onların görüşlerini geçersiz kılmaya çalışır.³²

Sâbûnî, bu husustaki görüşünü kuvvetlendirmek için aklî delil olarak üstün zekâlı çocukları örnek göstermektedir. Buna göre çocukların geçmişte herhangi bir tecrübesi ve öğrenimi olmadığı halde, yetişkinlerin anlamakta âciz kaldığı meseleleri anlayabilmeleri mümkündür ve bu onların zekâ seviyelerindeki farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Günlük hayatımızda bile karşılaşılabileceğimiz bu durumu kabul etmemek, çocukların zihinsel gelişimini reddetmeyi gerektirir. Oysaki çocukların zihinsel ve algısal gelişimlerini, doğumlarından itibaren gözlemlemek mümkündür. Ayrıca Sâbûnî'ye göre insanların zekâ seviyelerindeki farklılıkları reddeden Mu'tezile kelâmcıları, çocuklardaki güzellik-çirkinlik ve güçlülük-zayıflık gibi değişen durumları da reddetmektedir.³³ Böylelikle Sâbûnî, Mu'tezile bilginlerinin şâhid âlemde gözlemleyebildiğimiz apaçık bilgileri kabul etmeyerek, burhanî delillere aykırı davrandıklarını ileri sürer.

Yine Sâbûnî'ye göre, Hz. Peygamber'den nakledilen kadınlar hakkında dile getirdiği “Onların eksikliği akıl ve din yönündendir.”³⁴ şeklindeki beyânı, insanların aklî yetilerinin birbirinden farklı olduğuna işaret etmektedir. Allah Teâlâ'nın, iki kadının şahitliğini, bir erkeğin şahitliğine denk tutması yönündeki beyânı da³⁵ Hz. Peygamber'in bu sözünü desteklemektedir.³⁶ Zira ayette anlatılmak istenen, kadınların olup biteni zihinlerinde tutma yeteneklerinin, erkeklere oranla daha zayıf olmasıdır.

³¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 49-50; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn, Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 2017), 50.

³² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 52; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 51; Nesefî akılların yaratılmasının farklı olduğu iddiasını, peygamberler ile diğer insanların zekâ seviyelerinin birbirinden farklı olması gerektiği üzerinden temellendirir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keîlâm, Mâtürîdî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 21.

³³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 52; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 51.

³⁴ Buhârî, “Zekât”, 44; Müslim, “İman”, 132.

³⁵ Bakara 92/282.

³⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 52.

Sâbûnî insanların algılama ve zihnî yeteneklerindeki farklılıklarının, onların yaratıcının varlığını ve birliğini bilmelerine engel olmayacağını da hatırlatır. Nitekim saat gören birisi, onun ustasının olduğunu anlayabilecek aklî yeterliliğe sahipse, tabiata baktığında da benzer şekilde onun bir yaratıcının eseri olduğunu anlayabilmektedir. Dolayısıyla akıllı bir insanın Allah'ın sıfatlarını, varlığını ve birliğini bilmesi vâciptir. Bu nedenle zekâ seviyeleri birbirinden farklı olan insanlar, temyiz gücüne sahip oldukları müddetçe sorumluluktan kaçamazlar. Sâbûnî, insanlara farklı farklı bahşedilen zekâ ve güzellik gibi özellikleri, Allah'ın dilediği bir kimseye tahsis ettiği hibe (hediye) olarak değerlendirir.³⁷ İnsanların zekâ seviyelerinin farklı olduğuna dair bu deliller, duyu verilerinden apaçık elde edilebildiği için Mu'tezile'nin bu hususun aksine aklî bir delil ileri sürebilmesi mümkün değildir.

1.2. Varlık Anlayışı

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan birçok ayet, âlemin sonlu olduğuna ve kadîm olan Allah Teâlâ tarafından yaratıldığına dikkat çekmektedir. Kelâmcılar da Allah'ın varlığını ispatlayabilmek için varlığın mâhiyeti üzerinde durmuşlar, mevcûdatı Allah Teâlâ ve O'nun dışındaki her şey (âlem) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Onlara göre Allah Teâlâ kadîm varlığı ifade ederken, O'nun varlığına işaret eden âlem ise hâdis varlığı ifade etmektedir. Nitekim hâdis varlık olan âlemin, bir başlangıcının bulunması gerekmektedir. Bu sebeple kelâmcılar âlemin, parçalanamayan en küçük cüzden meydana geldiği şeklinde bir teori benimsemişlerdir.³⁸

Nûreddin es-Sâbûnî'ye göre de varlığın mâhiyetinin anlaşılabilmesi için öncelikli olarak kadîm, hâdis ve âlem kavramlarının açıklanması gerekmektedir. Bu itibarla kadîm “varlığının başlangıcı olmayan” dır, hâdis “yok iken sonradan var olabilen şey” dir. Âlem ise mâhiyet itibarıyla *cevher* ve *arazlardan* meydana gelmiştir. Arazlar, varlığını ilistikleri cisimlerle sağlayan ve devamlılığı olmayan niteliklerdir.³⁹

Bütün arazların yaratılmış olduğunun delille sabit olduğunu kaydeden Sâbûnî'ye göre bazı arazların hâdis olması duyu ve müşahade ile bilinirken, bazılarının hâdis olması ise aklen

³⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 52.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 59-61; Bağdâdî, *Usûli'd-din*, 24; Pezdevî, *Usûli'd-din*, 11; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 53; bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 188-189.

³⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 53; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-din*, 20.

bilinmektedir. Mesela hareket arazının bilgisini duyularımızla elde ederken onun zıddı olan sükûn arazının yokluğuna aklımızla hükmederiz. Çünkü hareket mevcutken sükûnu, sükûn varken de hareketi müşahade edemeyiz. Dolayısıyla yokluğa maruz kalan arazların, kadîmlik özelliği göstermeleri mümkün değildir. Arazlar cevher ve cisimler olmadan düşünülemediği gibi cevher ve cisimler de, onların görünür olmalarını sağlayan arazlar olmadan tasavvur edilemezler. O halde cisimlere sirayet eden hâdislik illeti, âlemin hâdis olduğu sonucuna ulaşmamızı sağlamaktadır.⁴⁰

Sâbûnî'ye göre âlem, yokluğunu aklen düşünebildiğimiz şeylerden var olması itibariyle, varlığı ve yokluğu eşit olan mümkünler arasındadır. Mümkün varlıklar ise tercih edilen bir zaman ve mekânda var olabilmek için zâtına yokluk isabet etmeyen bir müteharrike ihtiyaç duyar. Çünkü zâtında yokluk bulunan bir müteharrik, başka bir müteharrike ihtiyaç duyarsa, bu muhtaçlık durumunun sonsuza kadar teselsül halinde devam etmesi gerekir. Bu sebeple mümkün varlıkların var olmak için zâtından dolayı varlığı zorunlu (vâcibü'l-vücûd) bir müteharrike ihtiyacı vardır.⁴¹ Kelâmcılara göre bu zorunlu varlığın, Allah'tan başkası olmadığına aklen ulaşılabilir. Bundan ötürü Sâbûnî, Allah dışındaki her şeye, O'nun varlığının ve sıfatlarının işareti olması sebebiyle “âlem” denildiğini ve kelâmcıların da bu görüşü tercih ettiğini kaydeder.⁴²

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, atomcu nazariyeyi kabul etmeyen Mu'tezile âlimlerinin⁴³ ve filozofların âlem anlayışlarını eleştirirken, “âlemin hâdis olduğu” önermesine gelebilecek bütün şüpheleri bertaraf etme çabasıdır. Nûreddin es-Sâbûnî de aynı amaçla eleştirilerini, genelden özele doğru sıralamaktadır. O, ilk olarak filozoflar ve Mu'tezile'den bazılarına nispet edilen, maddenin sonsuza kadar bölünebileceği şeklindeki tabiat anlayışını tenkit eder. Ayrıca Sâbûnî'nin diğer Mu'tezile kelâmcılarına yönelik eleştirileri, cismin mâhiyeti ve arazların keyfiyeti meselelerinde cereyan etmektedir.⁴⁴

⁴⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 53, 57-58; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 59-61; Nesefî bu delilin Burhan deliline benzediğini ifade eder. bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 72.

⁴¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 59-60; bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1: 154-157.

⁴² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 53; Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 52.

⁴³ Sâbûnî bu kimselerin isimlerini zikretmemiş “Mu'tezile'den bazıları” şeklinde belirtmiştir. Ancak kaynaklar Nazzâm ve takipçilerinin atomcu nesne nazariyesini kabul etmediğini kaydetmekte hatta bu anlayışı sistemleştiren Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Nazzâm arasındaki tartışmalara yer vermektedir. İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 63-64; İbn Metteveyh, *Kitâbü't-tezkire*, 79.

⁴⁴ Ebü'l Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, (İstanbul: Kabcı Yayınları, 2005), 247-248, 391. Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 451, 453; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 35; Bağdâdî,

Sâbûnî, nesnenin sonsuza kadar bölünebileceği görüşünü kabul eden Mu‘tezile kelâmcılarının kimler olduğu hakkında bilgi vermemektedir. Ancak nesnenin “iç içe geçmiş, sonsuza kadar bölünebilen cisimler ve buna bağlı hareket arazından meydana geldiği” görüşü, İbrâhim en-Nazzâm’a nispet edilmektedir.⁴⁵

Meseleyi şâhid âlemden örneklerle ele alan Sâbûnî’ye göre, nesnenin sonsuza kadar parçalanması hem aklen hem de fiilen tasavvur edilebilseydi, onların artan-eksilen, büyüyen-küçülen, genişleyen-daralan vb. hallerini idrak etmek, hiçbir zaman mümkün olmazdı. Bu itibarla bir hardal tanesi ile dağın birbirlerine olan durumları düşünüldüğünde, cüzleri sonsuz olan hardal tanesinin, cüzleri sonsuz olan dağdan daha küçük olduğu söylenemezdi. Aynı itibarla cüzleri sonsuza kadar bölünebilen ve bu bölünme sona ermediği için artarak büyümesi mümkün olmayan dağın, hardal tanesinden daha büyük olması da mümkün değildir.⁴⁶ Bu sebeple Sâbûnî muarızlarına, parçaları sonsuz olan bir maddenin, parçaları sonsuz olan başka bir maddeden aklen ve fiilen, nasıl daha küçük veya daha büyük olabileceği sorusunu yöneltmektedir.⁴⁷ Ancak ona göre hasımlarının bu soruya cevap bulmaları mümkün değildir.

Diğer taraftan Nazzâm, çağdaşı Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın da eleştirilerine muhatap olmuştur. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, maddenin sonsuza kadar bölünebileceği kanaatinde olan Nazzâm’a, bir karıncanın bir kayalığın üzerinde hareket ederken sonsuz zamanı nasıl aşacağı sorusunu yöneltir. Zira Ebü’l-Hüzeyl’e göre sonsuza kadar bölünen maddenin, sonsuz zaman içerisinde bir mekândan diğerine hareketi imkânsızdır. Nazzâm ise bu yol kat etme problemini çözmek için *tafra* (sıçrama) teorisini ileri sürmektedir. Buna göre karınca

Ehl-i Sünnet Akâidi, 46, 64; İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017) 3: 770; Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 131-147.

⁴⁵ Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 247-248; Bağdâdî, *Usûli’l-din*, 46; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 35; İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3: 770, Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu‘tezile’nin Oluşumu ve Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 168.

⁴⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 54; bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, 1: 70; krş. İbn Metteveyh, “Arazlara Dair”, 633; İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3: 898; Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 21-25; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 190; Saffâr, çoğu görüşlerinde filozoflara tabi olan Mu‘tezilî Nazzâm’ın varlık anlayışının, fasit olduğunu ileri sürer. Bk. Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 223-224.

⁴⁷ Sâbûnî’nin eleştirilerinde sorular yöneltmesi genel üslubunun bir parçasıdır.

ilerleyebilmek için sonsuz parçaların üzerinden sıçrayarak hareket etmektedir. Ancak Nazzâm'ın bu görüşü kelâmcıların nazarında itibar görmemiştir.⁴⁸

Öte yandan Sâbûnî'ye göre cismin cüzlerinde meydana gelecek ayrılma ve birleşme, Allah Teâlâ'nın âleme müdahalesini de mümkün kılmaktadır. Ancak ilahî kudretin, cisimdeki ayrılma ve birleşmeye müdahale edebilmesi için bölünmenin bir noktadan sonra durması gerekir. Bu sebeple Sâbûnî'ye göre, hasımlarının *cüz'i la yetecezzay*ı kabul etmek dışında başka bir seçenekleri bulunmamaktadır.⁴⁹ Aynı şekilde Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Mu'tezile'nin çoğunluğu da nesnede ayrılma ve birleşmenin yaratılabilmesi için bölünmenin bir noktadan sonra nihayete ermesi gerektiği kanaatindedir.⁵⁰ Dolayısıyla Nazzâm, aklen ve fiilen imkânsız bir görüşü kabul ettiği ve buna bağlı olarak ilâhî müdahaleye imkân tanımadığı gerekçesiyle, hem diğer Mu'tezile âlimleri hem de Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından tenkit edilmiştir.⁵¹

Netice itibariyle atomcu görüşü benimseyen kelâmcılara göre cisimdeki bölünmenin bir noktadan sonra nihayete erdiğini reddetmek, Allah Teâlâ'nın varlığının ve birliğinin ispatlanmasını ifade eden ispat-ı vâcibe aykırıdır. Zira onların *cüz'i la yetecezzay*ı kabul etme sebeplerinden biri, yaratılmış olan âlemin kadîm bir yaratıcısının bulunduğunu kanıtlamaktır.⁵² Bu itibarla Sâbûnî de ısrarla âlemin bileşenlerinin, sınırlı bir zamanının ve mekânının olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

1.2.1. Cevher ve Araz

Nesnenin bölünemeyen en küçük parçadan meydana geldiğini kabul eden kelâmcılara göre âlem, herhangi bir mekâna ihtiyaç duymadan kendi başına ayakta durabilen, yer kaplayan cevherler ve onlara ilişerek varlığını sürdürebilen arazlardan meydana gelmiştir. Onlar, maddenin en küçük parçalanamayan cüzünü ise *cüz-i lâ yetecezza*, *cevher-i ferd* ve *cüz'i ferd* şeklinde isimlendirmektedir.⁵³ Mâtürîdiyye kelâmcıları ise *cevher* yerine *a'yan* ismini tercih etmiştir. Onlar ayanları, müfred (basit) a'yan ve mürekkeb (bileşik) a'yan olarak

⁴⁸ İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 63-64; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, *Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 67-68; İbn Metteveyh, *Kitâbü't-tezkire*, 79; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 102.

⁴⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 54; bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 162-164

⁵⁰ Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 451.

⁵¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 54-55; Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 451.

⁵² Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 145.

⁵³ Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 105-106; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 62.

ikiye ayırmışlardır. Buna göre zâtında yalnızca tehayyüz özelliği barındıran *ciiz-i lâ yetecezza* “müfred (basit) a’yan” şeklinde isimlendirilirken en az iki cevherden meydana gelen cisimler ise “mürekkeb (bileşik) a’yan” şeklinde tesmiye edilmektedir.⁵⁴

Kelâm literatüründe *araz* terimi, “sabit ve kendi başına var olabilen cevhere ilişerek varlığını sürdüren ve cevher olmadan devamlılığını sağlayamayan, gelip geçici nitelik yahut sıfat” olarak tanımlanmıştır.⁵⁵ İmam Mâtürîdî ise *araz* kelimesini, “cevherlere ve cisimlere yüklenerek varlığının devamını sağlayan sıfatlar ve haller” şeklinde tarif eder.⁵⁶

Sâbûnî’ye göre de *araz* terimi, devamlılığı olmayan şeyler için kullanılmaktadır. Örneğin buluta “âriz” isminin verilmesi bir var olup bir yok olmasından dolayıdır. Aniden gelen hastalığa, “âriza” denilmesi de aynı sebeptendir. Ayrıca kelâmcıların cevher ve cisimlerin zâtlarını görünür hale getiren, biçim, renk, tat, koku, ses, güç ve irade gibi otuz civarındaki sıfatı, *araz* ismiyle tesmiye etmeleri de aynı sebebe bağlıdır.⁵⁷

Sâbûnî, Mu‘tezile âlimlerinden bazılarının *araz*ları, zâtın aynısı kılarak nesnenin “bir araya gelmiş *araz*lardan meydana geldiğini” iddia ettiklerini dile getirir.⁵⁸ Klasik kelâm eserlerinde bu düşünce, Dırrar b. Amr’a (öl. 200/815 [?]) ve ilk dönem Mu‘tezile kelâmcılarından Ebû Bekir el-Esâm’a (öl. 200/816) nispet edilmektedir.⁵⁹

Sâbûnî’ye göre nesnenin, bir araya gelmiş *araz*lardan meydana gelmediğini günlük hayatta gözlemleyebiliriz. Buna göre siyah bir saç gördüğümüzde, sonrasında onun beyazladığını müşahade ederiz. Ancak rengi değişen saçın, zâtının değiştiğini söyleyemeyiz. Zira saçın siyahlığı, zâtından dolayı olsaydı zât mevcut olduğu sürece, siyahlığın yok olmaması gerekirdi. Fakat bunun aksine, aynı zât üzerinde zaman farkıyla, siyahlık ve beyazlık görülmektedir. Dolayısıyla Sâbûnî’ye göre gözlemlediğimiz şey, siyahlık ve

⁵⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1: 62-63; Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 52; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 53; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 105-106. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 124.

⁵⁵ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 31; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 35-36; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd, İslâm İnanç Esasları*, çev. Adnan Bülent Baloglu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 36; Kâdî Abdülcebbar, *arazın devamlılığını sağlayamamasını önemli bir kozmolojik delil olarak kullanmaktadır. Ona göre âlemin hâdis olmasına ilişkin bir delil olarak, arazlar büyük öneme sahiptir. Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 174.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 59; Yavuz, “Araz”, 338.

⁵⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 56-57.

⁵⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 56-57; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 75; Pezdevî, *Usûli'd-din*, nşr. Hans Peter Linss, (Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 10-11.

⁵⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 230.

beyazlığın, saçın zâtına ilişebilen, zâttan başka bir mana olduğudur.⁶⁰ Bu itibarla Sâbûnî, duyuların ve aklın bilgisine itibar eden kimsenin, cismin bir araya gelmiş arazlardan yani değişime muhatap niteliklerden hâsıl olduğunu ileri sürmenin mümkün olmadığını söyler.⁶¹

Sâbûnî'nin, maddenin sonsuza kadar bölünebileceği varlık anlayışına bir diğer eleştirisi, araz yerine ikâme edilen *kümûn-zuhûr* teorisi üzerinedir. Bu teoriye göre nesnedeki değişen haller ve nitelikler gizlenme ve aşikâr olma şeklinde meydana gelmektedir. Mesela, yanma özelliği olan odunu çakmakla yaktığımızda, zâtında bilkuvve yani kümûn halde bulunan yanma durumu zuhûr ederek, bilfiil hale geçecek ve odunda yanma gerçekleşecektir. Ayrıca odunda mevcut olan bütün nitelikler zuhûr hale geçene dek kümûn halde bulunmaktadır. Bu itibarla iki ya da daha fazla cevher, aynı anda tek bir mahalde iç içe geçmiş halde bulunabilmektedir.⁶² Sâbûnî onların görüşünü şu şekilde nakleder;

Birisi, hareket var olmadı ve sükûn yok olmadı, hareket zuhûr ettiğinde sükûn kümûn etti, sükûn zuhûr ettiğinde de hareket kümûn etti veya hareket mekândan mekâna intikal etti, sükûn da mekândan diğer bir mekâna intikal etti dese, sözlerine karşı çıkar mısınız? Derse ona şöyle cevap veririz: Bu bir vehimden ibarettir. Çünkü kümûn ve zuhûr ancak bekâsı düşünülebilen şeyler için geçerlidir. Bekâsı olmayan bir şeyin intikali ise muhaldir.⁶³

Sâbûnî bu görüşü aktarırken herhangi bir isim zikretmemiş olsa da kaynaklar bu görüşü Nazzâm'a nispet etmektedir.⁶⁴ Sâbûnî'ye göre maddedeki hareketi ifade eden kümûn-zuhûrun, bekâsı mümkün olmayan arazlardan farkı yoktur.⁶⁵ Zira gizlenme ve aşikâr olma intikal edebildikleri için hareket etmektedirler. Bir araz olan hareketin, bâkî olması ise söz konusu değildir. Zira aynı mekânda ve aynı zaman diliminde hareket ve sükûnun birlikte bulunması, zâtın aynı anda hem hareketli hem de sakin olmasını gerektirecektir.⁶⁶ Buna göre

⁶⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 57.

⁶¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 57.

⁶² Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 101-102.

⁶³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 57; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 42.

⁶⁴ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 87; Şehristânî, Nazzâm'ın tabiat ehli filozofların görüşlerini benimsediğini kaydeder. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 68; bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 2017), 104; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 166.

⁶⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 58-59; Kâdî da Sâbûnî gibi bu görüşün kişiyi içtima ve iftirakın bekâsını kabul etmeye götüreceğini bildirir. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 162.

⁶⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 58-59; krş. Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1: 312; Kâdî, arazların intikalinde mekân boşaltma ve mekân doldurma söz konusu olacağı için arazların bu özelliğe sahip olmadıklarını belirterek reddeder. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 172.

tek bir zaman ve mekânda iki zıt araz bulunamıyorsa iki ya da daha fazla cismin birlikte bulunması da mümkün olmaz. Sâbûnî, Nazzâm'ın birbirine zıt olan birçok cismin iç içe olduğu görüşünü, ayrıca eleştiriye tabi tutmamıştır.

Sâbûnî'ye göre, kümün-zuhurun hâdislik alameti göstermesi, maddenin de hâdislik alameti taşıdığına işaret etmektedir. Zira cismin, kümün ve zuhûrdan bağımsız düşünülemeyeceği ön koşulu dikkate alındığında, onun hâdislikten kurtulması mümkün değildir. Hâdislik alâmeti gösteren cismin aslının ise kâdim olması söz konusu olamaz.⁶⁷ Dolayısıyla Sâbûnî'ye göre hem Nazzâm'ın görüşü, hem de filozoflar ile Dehriyye'nin “âlem yaratılmıştır ancak heyûla adı verilen kadîm bir asıldan meydana gelmiştir” şeklindeki görüşlerinin kabul edilmesi imkânsızdır. Nitekim Sâbûnî nazarında şâhid âlemde, heyûlada değişimin gözlemlenmesi, onun kadîm olmasına imkân tanımamaktadır.⁶⁸

Öte yandan Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre kümün-zuhûr teorisinin kabulü, hudus delilini savunulamaz hale getirmektedir. Bağdâdî Nazzâm'ın bu görüşüyle dinden çıktığını ve sapıklığa düştüğünü ileri sürer.⁶⁹ Bu konuda daha ılımlı bir yaklaşım sergileyen Sâbûnî'ye göre ise filozoflar ve Nazzâm, yanlış akıl yürütmede bulundukları için, maddenin sonsuza kadar bölünebileceği görüşüne ulaşmışlardır. Oysa kümün ve zuhûr teorisi veyahut heyula fikri kabul edilse dahi bu durum, nesnenin kadîm olacağı anlamına gelmemektedir.

1.2.2. Cisim

Cisim sözlükte “ceset, beden ve gövde” manalarına gelmekte olup kelâm literatüründe “üç boyutlu olup en az bir duyu ile algılanan maddi şey” olarak tanımlanmaktadır.⁷⁰ Sâbûnî ise cismin lügatte, “bir araya gelen, toplanan veya birleştirilmiş olan şey” manalarına geldiğinden dolayı mutlak terkip ifade ettiğini belirtir. Bu sebeple cevherin bir başka cevherle terkîbi, üç boyutlu cismin meydana gelmesi için yeterlidir. Aynı zamanda o, *ashabımızın muhakkikleri* dediği Mâtürîdiyye âlimlerinin, “birden çok cevherin

⁶⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 58; krş. Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1: 312-313; bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 170-172.

⁶⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 58; Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cümelü Usûli'd-din, Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, çev. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 42-43.

⁶⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 87; bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 38-39; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1: 86-87; bk. Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 103-104.

⁷⁰ Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 66.

bir araya gelmesinden meydana gelen şey” şeklindeki cisim tarifinin de kabul edilmesi gereken en doğru tanım olduğu kanaatindedir.⁷¹

Sâbûnî’ye göre, ilk dönem Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve Mu‘tezile’nin geneli, cismin, “en, boy ve derinlik” şeklinde üç boyuttan meydana geldiği konusunda fikir birliği etmiştir.⁷² Buna göre bölünemeyen en küçük parçanın aslı *nokta*dır. Noktanın yanına bir nokta daha ilâve edildiğinde yükseklik meydana gelerek *hat* ortaya çıkar. Başka yönden bir nokta daha konulduğunda ise *satıh* denilen yükseklik ve genişlik hâsıl olur.⁷³ Yine benzer şekilde onun üstüne ve altına bir nokta daha getirildiğinde ise yükseklik, genişlik ve derinlik şeklinde cisim meydana gelir. Binaenaleyh cisim, sekiz cüzün bir araya gelip boyut kazanmasıyla oluşur.⁷⁴ Nitekim Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü üç boyutlu ve araz alabilen cismi zihnimizde canlandırdığımızda küpe benzediği kaydedilir.⁷⁵

Mu‘tezile kelâmcıları ise kendi aralarında bir cismin en az kaç cüzden meydana geleceği hususunda ihtilaf etmiştir. Mu‘tezile’nin Basra ekolünden Hişâm b. Amr’a göre cisim en az otuz altı cüzden meydana gelir.⁷⁶ O, altı cüzün bir öbek oluşturduğunu, altı öbeğin otuz altı cüzden müteşekkil olduğunu ve her bir öbeğin içinde bulunan altı cüzün birbiriyle temasının mümkün olmadığını belirtir. Ebü’l-Hüzeyl’e göre cisim sağ, sol, dış, iç, üst ve alt olarak en az altı yönü bulunan şey olup altı cüzün arasındaki kevn ve temas ile oluşur.⁷⁷ Bu altı cüz birleşip, renk, tat, koku ve diğer arazları aldığı anda ise dış dünyada gördüğümüz cisim ortaya çıkar. Bağdat Mu‘tezilesi’nden Ebû Ca’fer el-İskâfî (öl. 240/854) ise terkip anlamını ihtiva eden cismin meydana gelmesi için en az iki cüzün yeterli olduğu kanaatindedir. Muammer b. Abbâd’a (öl. 215/830) göre bir cüzün diğerine eklenmesiyle uzunluk, söz konusu iki cüze iki cüz eklendiğinde genişlik ve meydana gelen dört cüzün diğer dört cüzle

⁷¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 38; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 55; Adil Bebek, *Habbâzî’nin Kelâmi Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*, (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 2006), 19; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 68-69.

⁷² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 55; Cüveynî, *Kitâbü’l-irşad*, 36.

⁷³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 55; bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 48; Râzî farklı olarak noktanın ontolojik bir değerinin bulunduğunu söyler. Fahreddin er-Râzî, *Muhassal, Kelâm’a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1978), 110; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 188-189.

⁷⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 55.

⁷⁵ İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-tezkire*, 1: 81; Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 256-259. Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 249.

⁷⁶ Eş‘arî onun her bir rûknü altı cüz saydığını, Ebü’l-Hüzeyl’in cüz dediğine onun rûkûn dediğini belirtir. Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 247.

⁷⁷ Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 247, M. Şemsettin Günaltay ve İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 64.

birleşmesiyle de derinlik oluşur. Sekiz cüzün bir araya gelmesiyle üç boyutlu cisim meydana gelir.⁷⁸ Diğer taraftan Cübbâiler'den sonra cismin en az kaç cevherden oluştuğu konusunda birlik sağlanmış ve en az sekiz cüzün birbirine teması ve bir araya gelmesiyle bir cismin hâsıl olduğu kanaatine varılmıştır. Bu durumda müteahhirun dönemi Mu'tezile kelâmcıları, Ebû'l-Hüzeyl'in cisim fikrine nazaran Muammer b. Abbâd'ın görüşünü tercih etmişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâi'nin bir cismin sekiz cüzden meydana geldiğini ifade etmesi üzerine oğlu Ebû Hâşim, Kâ'bî, Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979-80) ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile âlimlerinin de bu görüşe meylettiği ifade edilmiştir.⁷⁹ Bu itibarla Sâbûnî'nin cismin mâhiyeti ile ilgili aktardığı görüş erken dönem kelâmcıları istisna edilirse Mu'tezile kelâmcılarının geneli için isabetlidir.

Diğer taraftan Sâbûnî, Mu'tezile'nin genelinin benimsediği cisim hakkındaki görüşlerini burhanî bir delil ifade etmediği gerekçesiyle tenkit eder ve kendisinin cisim görüşünün doğru olduğunu belirtir.⁸⁰ Çünkü bir cisim üzerine bir cüz ilâve edildiğinde, cisme bir cüz fazlasıyla dahi olsa önceki cisimden daha büyük olduğunu ifade eden *ecsem* isminin verilmesi, cismin en az iki cüzden meydana geldiğinin delilidir. Nitekim cisim, bir cüz sayesinde ontolojik olarak artmasaydı onun *ecsem* şeklinde isimlendirilmesi yanlış olurdu. Ancak artmış olan bu cisme, cisim yerine *ecsem* ismi verildiğine göre bir şeyin zâtına eklenen en ufak parça, çoğalmaya sebep olmaktadır. Aynı şekilde bir kimseye daha bilgili anlamında "a'lem" isminin verilmesi de onun âlim ismi verilen kimselerden daha bilgili olduğunu ifade etmek içindir. Başka bir ifadeyle âlim olan o kimsenin ilmindeki ontolojik fazlalığın anlaşılabilmesi için çokluk bildiren "a'lem" kelimesi kullanılmaktadır.⁸¹ Nitekim Sâbûnî'ye göre bir cisme, tek bir cüz bile eklediğimizde, onun önceki cisimden daha fazla olduğunu söyleyebiliyorsak, Mu'tezile kelâmcılarının ileri sürdüğü gibi cismin meydana gelmesi için en az üç, beş, altı, sekiz yahut otuz altı cüze gerek yoktur.⁸²

Diğer taraftan Sâbûnî'nin, sistemli olma kaygısıyla, Mu'tezile'nin varlık hakkındaki görüşlerini eleştirirken genellemelerde bulunduğunu söylemek mümkündür. O, Mu'tezile kelâmcılarının cisim görüşlerine yer verirken de tek bir görüşü esas almış ve diğer ihtilaflara

⁷⁸ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 246-247.

⁷⁹ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 194-195; İbn Metteveyh, *Kitâbü't-tezkire*, 1: 9-10.

⁸⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 55.

⁸¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 56.

⁸² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 55.

değınmemiştir. Dolayısıyla Sâbûnî'nin varlık konusu hakkındaki eleştirilerinde, genel bir üslup kullandığı dikkati çekmektedir.



II. BÖLÜM

2. İLAHİYAT MESELELERİ

2.1. Allah'ın Sıfatları

Allah Teâlâ'nın denginin ve ortağının bulunmadığını, bütün âcizliklerden ve eksikliklerden münezze, yegâne ve tek yaratıcı olduğunu ifade eden “tevhit”, İslâm inancının en temel ilkesidir. Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de bu ilke üzerinde ısrarla durmuş ve insanların O'ndan başkasına boyun eğmemeleri gerektiğini bildirmiştir.⁸³

Diğer taraftan Allah'ın zâtının noksan sıfatlardan münezze kılınarak ezeli ve ebedi kemal sıfatlarla nitelendirilmesi, tevhit ilkesi açısından önem arz eder. Bu sebeple İslâm kelâmında hem sıfatlar hem de bu sıfatlarla Allah'ın zâtının vasıflandırılması hususu gündeme gelmiştir.⁸⁴ Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de kendisini âlim, kadir, hay ve basîr gibi isimlerle nitelendirdiği için kelâmcılar da bu vasıfların Allah Teâlâ'ya nispet edilmesinde ittifak etmiştir. Diğer taraftan sübûtî sıfatlar mânevî ve meânî olmak üzere iki kısma ayrılır. Âlim, kadir, hay, basîr ve semî gibi isimler mânevî sıfat, bunların bir zâta verilmesini mümkün kılan, ilim, kudret, hayat, basar ve sem' gibi müştak halleri ise meânî sıfat şeklinde isimlendirilmiştir.⁸⁵ Bu ikinci kısmın Allah'a nispeti konusu ise Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında tartışma konusu olmuştur.⁸⁶ Mu'tezile kelâmcıları, tevhit ilkesinin bir gereği olarak, Allah'ı yaratılmışların bütün niteliklerinden tenzih edebilmek için O'na zâtının

⁸³ Âl-i İmrân 2/83.

⁸⁴ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 207-212; Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 111; Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, (Ankara: TDV Yay., 1989), 480.

⁸⁵ Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 261; Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 81, 90; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1: 183; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 207-212; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 122; Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 241; İlyas Çelebi, “Sıfat” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37, (Ankara: TDV Yay., 2009), 103.

⁸⁶ Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1: 266-267; krş. Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 91; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 68-70; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 90; Adudüddin el-İcî, *Kitâbü'l-mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre. (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997), 1: 280; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3: 78; Hasan Hüseyin Tunçbilek, *İslâm Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003), 37.

dışında bir mana ifade edecek hiçbir sıfat nispet etmemektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre ise meânî sıfatları ispat etmek bir zorunluluktur. Diğer taraftan bu sıfatların Allah ile mahlûkat arasında bir benzerliğe yol açması da söz konusu değildir.⁸⁷

Nûreddin es-Sâbûnî'ye göre Mu'tezile âlimleri "tevhit" prensiplerinin bir gereği olarak ilâhî sıfatların mastar hallerini reddetmiştir. Bundan ötürü o, ilâhî sıfatlar konusuna değinmeden önce, Allah'ın *vâhid* ve *ehad* isimleri hakkında müstakil bir başlık açma ihtiyacı hisseder. Ona göre iki isim de Kur'ân'ı Kerîm'de yer almaktadır. Bu isimlerin manaları hususunda ise âlimler iki gruba ayrılmıştır.⁸⁸ İlk gruba göre *vâhid* ve *ehad* ismi aynı manaya gelirken ikinci gruba göre ise aynı kelimeden türeyen bu iki isim farklı anlamlara gelmeleri sebebiyle aynı manayı ifade etmemektedir. Ayrıca bu isimlerden birinin, diğerinin yerine kullanılabilir olması, yalnızca anlam genişlemesinden kaynaklıdır.⁸⁹ Bu ikinci görüşü benimseyen Arap dil âlimi Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk yarısı), *vâhid* isminin Allah'tan başkasına atfedilebileceğini, ancak *ehad* isminin yalnızca Allah için zikredilebileceğini belirtmiştir.⁹⁰

İmam Mâtürîdî de İhlas suresinin tefsirinde, *vâhid* isminin Allah'ın benzeri ve dengi olmaması anlamında kullanıldığını söylemektedir. Ancak *vâhid* kelimesi sayıca çoğalmaya imkân tanıdığından Allah'ı benzerlerinden tenzih etmek amacıyla ve tevhit açısından daha hususî bir anlam ifade eden *ehad* kavramı tercih edilmelidir.⁹¹

Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Hâşim "ehad" lafzını kullanmamaktadır. Onlara göre *vâhid* kelimesi iki ayrı manaya gelmektedir.⁹² *Vâhid* lafzı, ilk olarak parçalanamayan cüzde olduğu gibi tekliği, parçalara ayrılmamayı ve bölünmemeyi ifade etmektedir. Bu kelimenin ikinci anlamı ise lafza konu edilen bir şeyin, başkalarına ortak olmayacak şekilde ayırt edilmesidir. Mesela, "falancanın zamanında tek (*vâhid*) olması"

⁸⁷ Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 122.

⁸⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 69.

⁸⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 69-70; Cüveynî *vâhid* ismiyle Allah'ın zâtında, isimlerinde, sıfatlarında ve fiillerinde benzerinin bulunmadığını kastedildiğini söylemekte ve *ehad* ismine ayrıca yer vermemektedir. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 137.

⁹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1138-1139.

⁹¹ Ayrıca Mâtürîdî'ye göre meselenin temelinde, insanın her şeyi dilin imkânı doğrultusunda anlaması hasebiyle *vâhid* ve *ehad* isimleri Allah'ın tekliğini ve benzersizliğini insan imkânına yaklaştırmak için kullanılmaktadır. Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 12: 391-393; Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, (Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2002), 112-113.

⁹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 446-447.

onun, ortaklık bulunmayacak şekilde diğerlerinden ayrılmasını gerektirir. Allah Teâlâ'ya nispet edilen teklik ise O'nun cüzlerden ve parçalardan mürekkep bir varlık olmadığına, benzeri ve dengi bulunmadığına işaret etmelidir. Bu sebeple parçalanamayan cüzdeki tekliği ifade eden kullanım, yaratılmışların bir özelliği olması hasebiyle, ilâhî zât için nefy ifade eder. Lafza konu olan şeyin başkalarına ortak olmayacak şekilde ayırt edilmesi ise tek ve yegâne olan Allah'ın kendi zâtına ait olan ve başkasında bulunmayan sıfatlarına delalet etmesi bakımından müspet anlamdadır.⁹³

Nûreddin es-Sâbûnî de *vâhid* ve *ehad* isminin birbirinin yerine kullanılamayacağı görüşündedir.⁹⁴ O, bu iki ismin farklı manaları ifade ettiğini şöyle açıklamaktadır;

Bize göre doğru olan şudur: Vâhid, sıfatları ifade etmede; Ehad ise zâta yönelik olarak kullanılmaktadır. Zira “falanca zamanının vâhididir, akranları arasında da vâhiddir (eşsizdir)” denildiğinde, vâhid ismi, bir kimsenin aynı dönemde yaşadığı çağdaşlarından, onlarla ortağı bulunmayan özel bir vasıfla ayrılmasını ifade etmektedir. Yine Arap şiirinden “Her devrin arkasından gidilen bir vâhidi vardır. Bu zamanın vâhidi de hiç şüphesiz sensin” dizeleri de aynı farklılıktan kaynaklanmaktadır.⁹⁵

Bu sözleriyle Kâdî Abdülcebbâr'ın konu hakkındaki benzer örneğini kullanan Sâbûnî, “akranlar arasında eşsiz olma” cümlesini ilâve etmesiyle de Mu'tezile'den ayrılmaktadır. Zira ona göre örneğin ilk kısmı, sıfatlarda tekliğe delalet ederken, ikinci kısım zâtta tevhidin bir gereğidir. Sâbûnî ehad ismi yerine neden vâhid kavramının kullanılamayacağını şu şekilde ifade etmektedir;

“Şahıslardan biri” denildiğinde, bu birlik zâtan dolayı değil, bütün insanlar arasındaki teklik anlamındadır. Çünkü zât, karın, ayak, el ve yüz gibi kısım ve organları kapsamaktadır. “Yüzlerden birisi” denildiğinde yüz, alın, burun, dudak, yanak ve çene kısımlardan meydana gelir. Aynı şekilde “iki gözden biri” denildiğinde, bu göz, göz bebeği, beyazı, siyahı, ortası ve göz kapakları gibi son cüze kadar bölünemeyen birçok parçadan oluşmaktadır. Dolayısıyla bunların hiçbirinin kendi başına zâtî olarak tek olması söz

⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 446-447; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 302; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 73.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi'd-din, Dinin Temel İlkeleri*, çev. Hulusi Arslan, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 47-48; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 71; bk. Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 332-333, 337-338; Kâdî, Allah'ın ilmiyle âlim olmasının, mümkün varlıklara yani mahlûkata benzemesi ihtimalini doğuracağını belirtir. Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 46-47.

⁹⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 70-71; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 52.

konusu değildir. Yanlarına aynı cinsten, başka bir nesne konulduğunda iki olurlar. Zâtından dolayı tek olacak olsaydı bir başkasının eklenmesiyle iki olamazdı. Yine bu ikiye bir üçüncü eklenirse, üçüncüsü de olmuş olur. Doğru olan ise zâtında bir olanın benzeri düşünülemez ve kendisinde de bir fazlası bulunamaz. Bu ise yalnızca Allah'tır.⁹⁶

Bu cümlelerden anlaşıldığı kadarıyla Sâbûnî, Mu'tezile'nin "vâhid" ismine verdiği iki anlamı da kabul etmekte, ancak Allah'ın zâtındaki tekliği bu kavram içerisinde değerlendirmemektedir. Çünkü o, hem sıfatlara hem de ilâhî zâta ait bir teklik oluşturma çabasıdadır. Daha açık bir ifadeyle ilâhî sıfatların tekliği, kulun sıfatlarına benzememesi bakımındandır. Bu sebeple vâhid kavramı diğerlerine göre tek olanı ifade etse de sayıca artmaya ve azalmaya müsait olduğundan göreceli bir anlam taşır. Diğer taraftan ehad kavramı, çokluk ifade etmemesi bakımından sadece Allah'a has kılınmaktadır. Yine bu kelimenin dilde, çoğulunun bulunmaması, hususî bir lafız olarak kullanılmasına da imkân tanımaktadır. Ancak ehad kavramının teklik bildirmesi, vâhid kavramına zıt durumların ifade edilmesiyle anlaşılabilir. Zira Sâbûnî de bu kavramı tek başına tanımlayamamış ve "vâhidin olumsuz" şeklinde açıklamıştır.⁹⁷ Bu cihetle "ehad" ismi Allah'ın tekliğini selbî sıfatları açısından anlatırken, vâhid ismi ise O'nun zâtını başkalarından ayırmakta ve Allah'ın kemal sıfatlarını ortağı bulunmayacak şekilde ispatlamaktadır. Kısaca vâhid ismi Allah'ın sıfatlarını ifade etmek için kullanılırken, ehad ismi ise O'nun zâtında birliğini ifade etmektedir. Ayrıca ona göre Mu'tezile kelâmcılarının Allah Teâlâ'nın meânî sıfatlarını reddetmeleri ve O'nun âlim olmasıyla kulun âlim olmasının benzerlik doğuracağı düşüncesi, onların bu iki ismi mürâdif kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁹⁸

Netice itibariyle Sâbûnî'ye göre ehad ve vâhid kavramı birbirinin yerine kullanıldığında, zâta ve sıfatlarda birlik iyi anlaşılamayacağından, Allah Teâlâ'nın ilmi ile âlimliği arasındaki fark idrak edilemeyecektir. Ona göre bu iki isim Allah'a ayrı ayrı nispet edildiğinde, hem meânî sıfatlar ispat edilecek hem de tevhit ilkesi korunacaktır. Mu'tezile kelâmcıları tevhit ilkelerini vâhid kavramıyla temellendirmişlerdir. Sâbûnî ise tevhit ilkesi içerisinde ilâhî sıfatları konumlandırabilmek için eş anlamlı olarak kullanabilen vâhid ve ehadi birbirinden ayırmayı tercih etmiştir.

⁹⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 70; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 52-53.

⁹⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 70; Bekir Topaloğlu, "Ahad" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, (Ankara: TDV Yay.,1988), 483-484.

⁹⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 71; bk. Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1: 337-338; Topaloğlu, "Ahad", 483.

2.1.2. İsim-Müsemma

Kelâm literatüründe isim-müsemma konusu sıfatlar meselesinin fer'i bir bölümü olarak değerlendirilmiş ve bu husustaki ihtilafların anlaşılabilmesi için *isim*, *müsemma*, *tesmiye* ve *müsemmi* lafızlarının bilinmesi gerektiği kaydedilmiştir. Nitekim isim, “bir şeye verilen ad”, müsemma “adlandırılan varlık”, tesmiye “müsemmayla isim arasında irtibat kurulan şey”, müsemmi ise “ismi zikreden kişi” dir. Kelâmcılar bu meseleye, isim ve adlandırılan varlıklar arasında kurulabilecek ilişki yönünden yaklaşmışlar, böylelikle ilâhî isim ve sıfatların, Allah’ın zâtının aynısı veya gayrısı olduğunu belirlemeye çalışmışlardır.⁹⁹ Dolayısıyla bu meseleyle ilgili ihtilaflar, daha ziyade kelâmcıların, isim-sıfat-zât ilişkisinde takip ettikleri yöntemi işaret etmektedir.

Nûreddin es-Sâbûnî’ye göre bu konudaki ihtilaf, Allah’a verilen isimlerin, ilâhî zâtla münasebeti ve Allah’a kadîm veya hâdis sıfatlar atfedilip atfedilemeyeceği hakkındadır.¹⁰⁰ Nitekim Mu‘tezile âlimleri, ismin, tesmiye ile aynı olup müsemmadan başka olduğu kanaatindedir.¹⁰¹ Mâtürîdîler ise ismin, müsemma ile aynı olduğunu, ancak tesmiyeden farklı olduğunu kabul etmişlerdir. İsmi müsemmadan başka olduğunu söyleyenlerin, Allah’ın isimlerini hâdis saydığını kaydeden Sâbûnî, ismin ve müsemmanın aynı olduğunu kabul eden ashabının Allah’ın isimlerini mutlak anlamda kadîm olarak nitelendirdiklerini söyler.¹⁰²

Sâbûnî, bu bağlamda ismin müsemmadan başka olduğunu kabul edenlerin, Allah’ın adını zikretme ile Allah’ı anmayı birbirinden ayırdıklarını belirtir. Onlar “Allah’ın ismini zikrettim.” dediklerinde Allah’tan başka bir şeyi zikretmektedirler.¹⁰³ Bu görüşe karşılık Sâbûnî, “Rabbi’nin ismini zikret.”¹⁰⁴ ve “Rabbi’nin ismini tesbih et.”¹⁰⁵ ayetlerinin Allah’ın zâtından başka bir şeyi ifade etmemesi için isim ve müsemmanın aynı olduğunu söyler. Zira

⁹⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 103-104; Seyid Şerif Cürcânî, *Tarifat: Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 21; İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, (Ankara: TDV Yay., 2000), 548-549.

¹⁰⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 103; Metin Yurdagür, *Allah’ın Sıfatları: Esmâ-i Hüsnâ*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 48-49.

¹⁰¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 102; Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 1: 350; Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fi usûli’l kelâm, Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Serkan Çetin, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018) 288.

¹⁰² Sâbûnî, Allah’ın isimlerini kısımlara ayıran Eş‘arîler’in ise Allah’ın isimlerinin bir kısmını hâdis bir kısmını kadîm kabul ettiklerini belirtmiştir. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 103; Metin Yurdagür, *Allah’ın Sıfatları*, 48-49.

¹⁰³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 104; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’l-din*, 71.

¹⁰⁴ Müzzemmil 73/8; İnsan 76/25.

¹⁰⁵ Vâkı’a 46/96.

Allah'ın isimlerinden haber veren “En güzel isimler Allah'ın'dır.”¹⁰⁶ şeklindeki ayet de bu isimlerin O'nun zâtına ait olduğunu göstermektedir.¹⁰⁷

Örneğin şairin;

Bir yıllık gayretten sonra selam ismi sizin hakkınız.

Tam bir yıl matem tutan kınanmaktan kurtulur.

şeklindeki dizelerinde ‘selam ismi sizin hakkınız’ ile ‘selam sizin hakkınız’ sözleri, zâta izâfe edilmektedir. Yine aile hukukuna göre bir adam karısını boşamak amacıyla ismini zikrederek “Zeynep boş ol.” dediğinde bu cümleden, Zeynep'in zâtında boşamanın gerçekleştiğinde kimsenin şüphesi bulunmaz. Aynı şekilde Allah'ın Hz. Yahya'ya “Yahya kalk ve kuvvetle kitabı al.”¹⁰⁸ hitabında da Hz. Yahya'nın zâtı kastedilmektedir.¹⁰⁹

Sâbûnî, müsemmayla ilgili delillerin tesmiye ile karışmaması için sayı, çokluk ve sonradan yaratılma hususunun tesmiyenin kendisiyle alakalı olduğunu ve bu durumların hakiki zâta yani isme râci olmadığını söyler. Dolayısıyla o, tesmiyenin müsemmadan başka olduğuna dilden de şöyle örnek vermektedir. Buna göre;

Bir kimse, "ما اسمك؟" “İsmin ne?” sorusunu sorup “Muhammed” cevabını aldığı anda buradaki soru isme değil, tesmiyeye işaret etmektedir. Çünkü "ما" kelimesi akılsız varlıklar için kullanılır. Ancak müsemmi, onu kastetseydi "من محمد؟" “Muhammed kimdir?” derdi ki böylelikle o da karşılığında "انا" “benim” derdi. Şayet Muhammed ismi, onun dışında bir şey olsaydı, "انا" cevabı doğru olmazdı. Doğrusu ise “benim adım” şeklindedir. Aynı şekilde ben “Muhammed” filanın oğluyum demesi de kendi zâtından haber vermedir. Bir insana “Ya Muhammed” diye nida edildiğinde, bu onun zâtına olan bir nida olup ondan başkasına delalet etmemektedir. Bütün bunlardan anlaşılan ismin müsemma ile aynı olduğudur. İsmi tesmiye ile bağlantısı ise mecaz ifade etmektedir.¹¹⁰

¹⁰⁶ A'râf 7/180.

¹⁰⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 104; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-din*, 71; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 127; Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1: 351; Abdülvehhab b. Sübkî, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, çev. Mustafa Saim Yeprem, (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 2011), 57; Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, 50.

¹⁰⁸ Meryem 19/12.

¹⁰⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 104-105; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, 71; krş. Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1: 350,353.

¹¹⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 106; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 76-77.

Böylece Sâbûnî'ye göre isimle tesmiye arasındaki farkın göz ardı edilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde birbirimize hitap edebilmemizin imkânı, dildeki kelimelerle, yani tesmiye yoluyla mümkündür. Mesela “Ahmet” ismi, herhangi bir zâta nispet edilmeden kullanıldığında, yalnızca bir tesmiye olsa da bir şahsa Ahmet diye hitap ettiğimizde o ismin altında, Ahmet'in zâtının bir gerçekliği vardır. Dolayısıyla Sâbûnî nazarında Mu‘tezile mezhebi, Ahmet’e seslenme durumu ile Ahmet'in zâtını yani soyut ile somut arasındaki farkı idrak edememektedirler.¹¹¹

2.1.3. Zât-Sıfat İlişkisi

Mu‘tezile kelâmcılarının Allah'ın mânevî sıfatlarını kabul edip meânî sıfatlarını reddetmesi, Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile aralarında önemli tartışmalara neden olmuştur. Nitekim Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) de meânî sıfatlar meselesini, Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasındaki en büyük problemlerden biri olarak değerlendirmiştir.¹¹²

Diğer taraftan ilâhî sıfatlar söz konusu olduğunda Mu‘tezile mezhebi içerisinde de tam bir birlik söz konusu değildir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da onlara eleştiriler yöneltirken bu farklılıkları göz önünde bulundurmışlardır. Mesela Eş‘arî kelâmcı Şehristânî, çoğu Mu‘tezile âliminin Allah'ın zâtıyla âlim olduğu görüşüyle, ilâhî sıfatları reddettiklerini ileri sürer. Ona göre Allah'ın bir ilimle âlim olduğu görüşünü benimseyenler ise zât olan bir sıfat ispat etmektedirler.¹¹³

Nûreddin es-Sâbûnî ise Mu‘tezile kelâmcılarının, ilâhî sıfatları kabul ettiğini, ancak bunların mastarlarını kabul etmediklerini belirtir ve onlardan ilâhî sıfatlar hakkında dört farklı görüş nakleder. Bunlar sırasıyla;

1. Mu‘tezile'nin geneline nispet edilen, Allah zâtıyla âlimdir.
2. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın ileri sürdüğü, Allah zâtı olan bir ilimle âlimdir.
3. İbrâhim en-Nazzâm'ın savunduğu Allah cahil olmaması anlamında âlimdir.
4. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öne sürdüğü ahvâl nazariyesidir.¹¹⁴

¹¹¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 106; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-din*, 71-72.

¹¹² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 121.

¹¹³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 63.

¹¹⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 90; Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 160; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 274-275.

Sâbûnî Mu‘tezile kelâmılarına ait bu görüşleri tenkit ederken, Neseî’nin dil mantığına dayalı semantik metodundan istifade eder.¹¹⁵

1. Sâbûnî, Mu‘tezile’nin “Allah zâtıyla âlimdir.” görüşünü türemiş kelimelerin ifade ettiği manalar üzerinden eleştirir. Nitekim Sâbûnî’ye göre dil âlimleri, hay, kadir, âlim, semî, basîr, mürîd ve mütekellim gibi isimlerin, belli manalardan türediğini belirtmişlerdir.¹¹⁶ Bu sebeple zâta bir isim verildiğinde, o ismin türediği kaynak ispat edilmektedir. Aynı şekilde bir şey, kendisinde hareket arazı bulunduğu için müteharrik ismi ile isimlendirilir. O şeyin sakin ismiyle tesmiye edilebilmesi için ise sükûn halde olması gerekir. Nitekim onlara müteharrik ya da sakin isimleri zâtlarındaki manalar sebebiyle verilmektedir. Ancak tesmiyenin, isimlendirilen şeyin zâtının aynısı olmadığı göz ardı edilmemelidir.¹¹⁷ Çünkü türeyen bu ismin, türediği manaya delalet etmeyip zâtın aynısını ifade etmek için kullanılması halinde, zât için bu isim ya özel isim ya da lakap olarak kullanılabilir. Meselâ bir bebek doğduğunda, onda ilim bulunmadığı halde “âlim” lafzıyla isimlendirilse de, âlim ismi onun için yalnızca özel isimdir. Dolayısıyla bir kimsede ilim ve kudret sıfatları mevcut değilse onun âlim ve kadir olarak nitelendirilmesi ya lakap ya da bir isimlendirmeden ibarettir. Bu itibarla zâta verilen âlim isminin hakikat bildirmesi için müştak olduğu kök mananın, zâtta sabit olması gerekir.¹¹⁸

Sâbûnî’nin bu meselede dikkat çektiği bir diğer husus ise bir zâta isim verilirken bu ismin bazen yalnızca olumsuz mana ifade etmek için kullanılmasıdır. Buna göre bir kimseye, kendisi o ismin özelliklerini taşımasa da, alay etmek, küçümsemek maksadıyla veya o kişi için gerçekliği bulunmayan (uydurma) olumsuz mana ifade eden isimler verilebilmektedir.¹¹⁹ Ancak bir kimse, müştak isimlerin manalarına göre isimlendirildiğinde böyle bir durum

¹¹⁵ Semantik, dilde bir ismin farklı anlamları ifade edebileceği göz önünde tutularak, çok anlamlı isimlerin manalarının, kullanıldığı yerlere göre tayini olarak açıklanmaktadır. Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 25-26.

¹¹⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 90; Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 26, 204, 267; Hulusi Kılıç, “İştikak” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23, (Ankara: TDV Yay., 2001), 439-440.

¹¹⁷ Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 26; Pezdevî, *Usûli’l-dîn*, 70-71; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 90; bk. *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 202-221; Eş‘arî, *el-lüma fi’-red alâ ehli’zeyğ ve’l-bida*, Eş‘arî *Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 49-51.

¹¹⁸ Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanc İlkeleri*, 58-59; Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 267; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 90; Tefâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 132; Neseî, Sâbûnî’den farklı olarak isim-fiil bağını güçlendirmektedir. Ona göre bir zâtın sağlam fiiller ortaya koyması isimden önce manaya delalet eder ki âlim ismi ancak ilim ismini ispat için tesmiye edilebilir. Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tevhidin Esasları, et-Temhîd li kavâidi’t-tevhîd*, çev. Hülya Alper, (İstanbul: İz Yayınları, 2007), 44; bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1: 244-248, 252-260.

¹¹⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 90.

meydana gelmemektedir. Dolayısıyla Allah'ın âlim, kadir, hay, semî ve basîr gibi isimlerle isimlendirilmesi zorunlu olduğuna göre bu isimlerin zâta müştak isimlerin manalarıyla birlikte verilmesi gerekmektedir. Zira bu sıfatların manalarının Allah Teâlâ'ya nispet edilmemesi halinde, söz konusu isimler yalan, özel isim, küçümseme veya alay bildirecektir. Bu sebeple bütün menfî manalardan münezzeh olan Allah'a, bu isimlerin manalarının nispeti zorunludur.¹²⁰

Nitekim Nüreddin es-Sâbûnî'ye göre, şâhid âlemde bir kimsenin âlim olmadığını iddia etmek ile o kimsede ilim bulunmadığını söylemek arasında bir fark yoktur. Çünkü âlim, kadir, hay, semî ve basîr gibi Allah için yetkinlik ifade eden isimlerin, bir şeyi nitelemek için gerekli olan manalarından ayrı bulunması aklen mümkün değildir. Dolayısıyla zâta âlim, kadir ve hay gibi isimlerin verilmesi, o zâtta ilim ve kudret sıfatlarının varlığının delaletidir.¹²¹

Sâbûnî, böylece “Allah âlimdir, fakat O'nun ilmi yoktur.” önermesini tenkit ettikten sonra, bu önermenin “Allah zâtıyla âlim, kadir, hay, semî ve basîrdir.” sonucunu ele alır. Buna göre Allah'ın âlim, kadir ve hay isimleri, zâta zâid manalar olarak ispat edilmediğinde, zâta bu isimlerin verilmesi, zâtı tekrar etmekten öteye gitmeyecektir. “Zât, âlimdir ve kadirdir.” sözüyle, zâtın âlim ve kadir ile eşitliği meydana gelir ki bu durum, zâtın zâtla eşitliğine yahut âlimin kadirle eşitliğine sebep olacaktır.¹²² Bu durumda hem ilâhî sıfatlarla zât arasında bir ayrım söz konusu olmayacak, hem de sıfatların kendi aralarındaki farklılıkları ayırt edilemeyecektir. Böylelikle Allah'ın bu isimlerle isimlendirilmesinin hiçbir manası kalmayacaktır.¹²³

Söz konusu probleme dikkat çeken Kâdî Abdülcebbar'a göre bu sıfatlar, fiile taallukları veya yönleriyle bir diğerinden ayırt edilebilecektir. Nitekim Allah'ın yaratması, kadir olmasını ifade ederken, bu yaratılan şeylerin mükemmelliği ve insanın yaratılışındaki sanatkarane güzellik, O'nun âlim olmasını ifade etmektedir.¹²⁴

¹²⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 90; Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, (Ankara: TDV Yay., 1995), 409.

¹²¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 89-90; krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 263.

¹²² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 90; “Zât=âlim=kadir” olur. krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 267; Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 91;

¹²³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 90.

¹²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1: 266; Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, 44-45.

Sâbûnî yalnızca ilâhî sıfatlarla ilgili deliller öne sürmemiş bu delillere karşı ileri sürülebilecek eleştirileri de bertaraf etmeye çalışmıştır. O zâta verilen isimlerin, müştak olduğu manaları taşıması gerektiği iddiasına karşı Mu‘tezile’den, “bir nesneye renktir, arazdır, mevcuttur, siyahtır denildiğinde bu lafızların zâttan başka manalara delalet etmeyeceği” şeklinde bir itiraz nakleder.¹²⁵ Dolayısıyla söz konusu itiraza göre bu lafızlar, başka manaları gerektirmediği gibi âlim lafzı da ilim lafzını gerektirmeyebilir.

Sâbûnî ise mevcut, araz, renk ve siyah gibi lafızların, umum, husus, cins ve çeşit olma durumlarını ifade ettiğini kaydeder. Ayrıca bu lafızlar, tûmdengelim ve tümevarım yöntemlerinin açıklanması için kullanılan lafızlardır. Diğer taraftan türemiş kelimeler, kendisinden türeyen kök mana ile kendisinden türeyen isim, sözlükte iki farklı şeye işaret etmektedir. Mesela âlim denildiğinde âlim olan kimseden bahsedilirken ilim denildiğinde âlim değil ilmin kendisi kastedilir. Ancak ilim âlimi, âlim de ilmi gerektirmektedir. Böyle bir itirazın asıl sebebi ise semantik metodun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.¹²⁶

2. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre “Allah âlimdir.” sözü, ilmin ispatı içindir. Allah'ın ilmi zâtıdır ve bu durum O'nun hay, kadir ve diğer sıfatları hakkında da geçerlidir.¹²⁷ Özellikle Ebû Ali el-Cübbâî, Kâ'bî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın kabul ettiği, Mu‘tezile'nin geneline nispet edilen “Allah zâtıyla âlimdir.” önermesinin bu görüşe dayandığı ileri sürülür.

Sâbûnî bu konuda Ebü'l-Hüzeyl'i tenkit ederken, önceki eleştirisini tamamlayan bir yaklaşım sergiler. Buna göre Allah'ın zâtının aynı olan bir ilimle âlim olması, zâtının da ilminin aynısı olmasını gerektirecektir. Diğer ilâhî sıfatlar için de aynı durum söz konusu olduğunda ilim, âlim ve kudret ise kadir olacak ve zât=ilim=âlim=kadir=kudret gibi Allah'ın zâtıyla âlim olduğu anlayışından daha karmaşık bir görüş meydana gelecektir.¹²⁸ Ayrıca Mu‘tezilî âlim Kâ'bî'nin Allah'ın ilmine ibadet edenin küfre gireceği sözü de Sâbûnî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl'e karşı bir itiraz olarak kullanılabilir. Zira ilim sıfatı Allah'ın zâtı olursa, Allah'ın zâtına yapılan ibadetlerin ilim sıfatına da yapılması gerekecektir. Bu ise

¹²⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 91.

¹²⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 91.

¹²⁷ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 160; Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 142; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1: 294; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 92.

¹²⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 92; krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 269; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 123-124; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 92; Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 159; Mu‘tezile'nin Basra ekolüne göre Allah zâtı olan bir ilimle bilir ve yine zâtı olan bir kudretle fiilini işler fakat bilgisi kudreti olmadığı gibi kudreti de bilgisi değildir. Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983), 87.

imkânsızdır.¹²⁹ Böylelikle Sâbûnî, Mu‘tezile mezhebi içerisinde yaşanan ihtilaflardan istifade etmeye çalışmaktadır.

Sâbûnî’ye göre Allah’ın bildiği şeyle kadir olması, kadir olduğu şeyle de bilmesi anlamına gelen bu görüş, şahidin gâibe kıyası açısından da çelişkilidir. Çünkü Allah’ın ilminin taalluku ile kudretinin taallukunun farklı olduğu aşikârdır. Mesela Allah hakkında “O, zâtı ve sıfatlarının malumudur.” denilebilirken, “Allah’ın zâtı veya sıfatlarına makdûr olduğu” söylenemez.¹³⁰ Diğer taraftan Sâbûnî aynı probleme, kulların fiillerinin yaratılması meselesinde de değinmektedir. Mu‘tezile kulların fiillerini ilâhî ilim içerisine dâhil ederken ilâhî kudrete dâhil etmemektedir. Ancak ilim sıfatı Allah’ın zâtı olduğunda bu görüş geçersiz olacaktır. Ona göre Ebü’l Hüzeyl bu anlayışıyla, kendi sistemleri içerisinde çelişkiye düşmüş ve ilâhî kudretin kulların fiillerine de müdahale edebileceğini gözden kaçırmıştır.¹³¹

Eş‘ariyye âlimleri de Ebü’l-Hüzeyl’in “Allah bir ilimle âlimdir, ilmi de O’nun zatıdır.” görüşünü felsefecilerden aldığı kanaatine sahiptir. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’ye (öl. 324/935-36) göre Mu‘tezile âlimlerinin Allah’ın kadîm sıfatlarını kabul etmeyip ezeli bir zât kabul etmeleri felsefecilerden edindikleri bir düşüncedir. Hatta Eş‘arî onların kılıç korkusu yüzünden her şeyi söyleyemediklerini ve gerçek düşüncelerini gizlediklerini ima eder.¹³² Şehristânî (öl. 548/1153) de Mu‘tezile’nin sıfat görüşünün felsefecilerin “âkıl, akıl ve ma‘kûl birdir” görüşüne benzediğini söyler.¹³³

3. Sâbûnî’nin bir diğer eleştirisi, Nazzâm’ın “Allah âlimdir sözü, zâtı ispat ve cahilliği O’ndan nefyetmektir.” görüşüne yöneliktir. Allah’ın kadir, hay ve diğer zâtî sıfatları hakkındaki durumu da böyledir.¹³⁴ Böylece Nazzâm, ilâhî sıfatların farklı olmasını Allah’ın zâtından nefyedilen şeylerin farklı olmasıyla açıklamaktadır. Dolayısıyla âciz, ölüm, körlük

¹²⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 92; bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 1: 269.

¹³⁰ Allah’ın kendini bilmesi caiz iken, zâtı üzerine güç yetirmesi muhaldir. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 92; kırs. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 270; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 92.

¹³¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 92; bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 1: 270-271; Fahreddin er-Râzî, *İslâm İnancının Ana Konuları*, çev. Nadim Macit, (Erzurum: İhtar Yayınları, 1996), 36; Keskin, *İslâm düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 244-245.

¹³² Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 345.

¹³³ Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm fi İlmi’l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, (London: Oxford University, 1934), 180; Abdüllatif Harpûtî, *Kelâm İlmine Giriş: İlahiyat, Nübüvvet, Sem‘iyyat, İmâmet*, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 150; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 63.

¹³⁴ Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 161-162; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 93.

ve sağırılık gibi zıtlar farklı olduğu için Allah'ın âlim, kadir, hay, basîr, semî gibi vasıfları birbirinden ayırt edilebilir.¹³⁵

Sâbûnî, isimlerin manalarıyla ilgili semantik metodu, Nazzâm'ın ilâhî sıfat anlayışını eleştirirken de kullanır. Sâbûnî'ye göre âlim, kadir hay gibi zâta verilen isimler, zâttan bir mananın zıddını nehy etmek üzere değil o manaların kendisini ispat etmek için konulmaktadır. İspat, zorunlu olarak zıddın yokluğuna delalet eder ki buna bağlı olarak lafzın, konulduğu manayı ispat etmemesi durumunda zıtlarının ondan nehy edilmesi imkânsızdır. Nitekim cansız varlıkların durumu göz önüne alınırsa, “Cansız varlıklardan cehalet nefyedilmiştir.” cümlesi, zâtlarında cehaleti barındırmayan cansız varlıkların, âlim oldukları sonucuna varılmasını gerektirir. Ancak cansız varlıkların âlim olduğunu söylemek imkânsızdır.¹³⁶ Dolayısıyla ilmin zıddı olan cehaleti bir şeyden nefyetmek için önce âlimin bir isimle tesmiye edilmesi gerekir. Böylelikle o şeyde ilim yahut cehalet sıfatlarından biri sabit olur ve zıddı reddedilebilir. Hakiki manada yapılan isimlendirme ise Allah'ın ilim sıfatından haber verir ve O'nda cehaletin asla bulunamayacağı sonucuna ulaşılır. Bu itibarla cehaletin O'ndan nefyedilmesi, sonuç olduğuna göre yeni bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaz.¹³⁷ Öte yandan Sâbûnî, Nazzâm'ın bu iddiasına “Allah, zâtında cehl sıfatı bulunmaması anlamında âlimdir.” önermesinin aks yöntemiyle “Allah zâtında ilim sıfatını bulunmaması anlamında cahildir.” şeklinde kurulmasını neyin engelleyebileceği sorusunu sorar.¹³⁸ O, bu görüşü ileri sürenlerin, dil âlimlerinin kastettiklerini dikkate almadıkları kanaatindedir.

4. Sâbûnî'nin bu konudaki son eleştirisi, ilâhî sıfatları geliştirdiği haller teorisiyle açıklamaya çalışan Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye yöneliktir. Ebû Hâşim'e göre “Allah âlimdir.” sözü, O'nun zâtında bir âlimliği ispat etmek için değil, zâtını ve halini ispat etmek içindir.¹³⁹ Allah'a nispet edilen bu haller mevcut, ma'dûm, mâlum, meçhul, mezkûr ve mezkûr olmama durumlarının hiçbirisine sahip değildir.¹⁴⁰

¹³⁵ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 161; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 121; Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 33.

¹³⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 93; krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 272; Bağdadi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 123.

¹³⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 93.

¹³⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 93.

¹³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1: 294.

¹⁴⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 143; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 95; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebzir fi'd-din ve Temyizü'l-fırkatî'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikin*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 87.

Sâbûnî, Allah'ın hal ile âlim olması durumunda, zâtta ve manada meydana gelecek ortaklığın haller için de geçerli olacağını söyleyerek bu görüşü anlamsız bulmaktadır. Nitekim bir halden bahsedilebilmesi için o halin ya zâta raci ya da zâta zâid manalar olarak iki şekilde bulunması gerekir.¹⁴¹ Sâbûnî'ye göre hallerin bilinmemesi, zikredilememesi, ne var ne yok olması karmaşık ve tutarsızdır. Bu sebeple Sâbûnî, Ebû Hâşim'e ne olduğu bilinmeyen, hakkında hiçbir şey söyleyemediğimiz bir şeyin nasıl bilinebileceği ve zâtın âlim olmasını gerekli kılan halin, zâtta nasıl meydana geleceği sorusunu yönelterek haller nazariyesini eleştirir. Nitekim zâtın âlim olmasını gerekli kılan halin zâtta ilimle mi yoksa ilimsiz mi sabit olduğu önem arz etmektedir. Şayet halin zâtta ilimle âlim olduğu söylenirse Allah'ın ilmi ispat edilir, zâtta ilimsiz olarak sabit olduğu söylenirse de şâhid âlemde ilimsiz bir âlimlik hali ispat edilmiş olur.¹⁴² Dolayısıyla Sâbûnî'ye göre Allah'a sıfat nispet etmek için iki yol mevcuttur. Ya sıfatlar zâtın aynısı olmalıdır veyahut zâta zaid manalar kabul edilmelidir. Üçüncü bir şıkkın olamayacağını belirten Sâbûnî “hal” teorisini varlığından söz edilemediği için anlamsız ve karmaşık bulmaktadır.

Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) de haller nazariyesinde, Allah'ın âlim olma, kadir olma ve hay olma şeklinde üç halin kabul edildiğini kaydeder.¹⁴³ Bu itibarla hallerin, vecihler ve fiile bağlı izâfî durumlar oldukları düşünülmektedir. Cevher-i ferdin birbirine telif ve temas halinin bilinmemesi ancak yanına başka bir cevher geldiğinde, bu hallerin bilinir duruma gelmesi hal teorisine örnek verilir.¹⁴⁴ Ontolojik olarak bir değer taşımamaları da onların zâttan ve zâttaki durumdan ayrı olarak tanınmalarını mümkün kılmamaktadır.¹⁴⁵ Ebû Hâşim, Mu'tezile'nin “zâtla âlim”lik görüşünü ilâhî zâtta ortak varlıklar meydana getireceğinden, Ehl-i Sünnet'in “zâta zaid manayla âlim”lik düşüncesini de O'na ortak manaların varlığını gerektireceğinden dolayı reddetmektedir.¹⁴⁶

¹⁴¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 95; bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 142; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 294-295.

¹⁴² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 95; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 143; bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 83-86.

¹⁴³ Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, 112; Ebû Hâşim'in Allah'ın âlimiyyet, kadiriyyet, hayyiyyet ve vücudiyyet şeklinde isimlendirilebildiği dört halinin bulunduğunu belirten Şii kelâmcı Ubeydilî, onun ilâhî (zâtî) sıfat adını verdiği bir hal olan beşinci halinin bulunduğunu ve bu halin diğer dört halin illeti olduğunu, bu dört hal zikredilebilirken beşinci halin zikredilemeyeceği görüşünü ortaya koyduğunu dile getirmektedir. Amîdûddin Ubeydilî, *İşrâku'l-lâhût fî nakdi şerhi'l-yâkût*, nşr. Ali Ekber Ziyâî, (Tahran: Miras-ı Mektub, 2002), 234.

¹⁴⁴ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 142; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Görüşleri*, çev. Ahmet Saim Kılavuz, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 249.

¹⁴⁵ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 246-247.

¹⁴⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 94.

Mu‘tezile’nin “tevhid” ilkesine göre Allah’a sıfat nispet etmek Allah’ın sıfatları ile kulların sıfatları arasında benzerliğe sebep teşkil eder. Sâbûnî’ye göre Mu‘tezile kelâmcılarının bu benzerlik iddiası, onların *mümâselet* kavramına yükledikleri anlamla yakından alakalıdır. Zira Mu‘tezile kelâmcılarına göre mümâselet, bir şeyin “en özel” vasıflarının başka birine verilmesi yoluyla gerçekleşir. Mesela insanın mevcut olmak, araz olmak ve ilim sahibi olmak üzere üç vasfı bulunmaktadır. En genel vasıftan en özel vasa doğru sıralama yapıldığında burada en özel vasıf “ilim” sıfatıdır. Dolayısıyla Allah Teâlâ’ya ilim sıfatı nispet etmek Allah ile insan arasında benzerliğe yol açacağından bu sıfat O’na atfedilemez.¹⁴⁷

Sâbûnî’ye göre ise mümâselet “en genel” vasıflarda ortak olma suretiyle meydana gelir. Bu sebeple bir şeyle diğeri arasında bütün yönlerden ortaklık mevcut olmadığı sürece benzerlik meydana gelmemektedir. Mesela bir insanın on kiloluk bir çuvalı taşıdığı kudret ile diğeri insanın yüz kiloluk çuvalı taşıdığı kudretin, en özel vasıfta aynı olması sebebiyle benzerliğe sebep olacağını söylemek imkânsızdır. Dolayısıyla insanın ilim sıfatı mevcut, araz ve ilimdir. Allah’ın ilim sıfatı ise mevcut, kadîm ve ilimdir. İnsandaki ilim sıfatı hâdistir, bu mümkün varlıkların özelliğidir. Allah’ın ilim sıfatı ise yalnızca zorunlu varlığa ait olan kadîm olma özelliğini taşımaktadır.¹⁴⁸ Bu itibarla Sâbûnî, Allah ile mahlûkat arasında bir benzerliğin meydana gelmeyeceğini savunmakta ve şu sözleriyle bunu desteklemektedir;

İlâhî zât ile mahlûkatın benzerliği ya her yönden ya da bazı yönlerden meydana gelir. Söz konusu benzerliğin her yönden meydana gelmesi kabul edilemez. Zira her yönden benzerliğin gerçekleşmesi için ya Allah’ın zâtının hâdis olması ya da âlemin tamamıyla kadîm olması gerekecektir. Bazı yönlerden benzerliğin gerçekleşmesi halinde ise Allah Teâlâ’nın bazı yönlerden hâdis olması, âlemin de bazı yönlerden kadîm olması gerekecektir. Bu ise aklen imkânsızdır. Çünkü Allah, zâtı ve sıfatlarıyla kadîm âlem ise tüm

¹⁴⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 112.

¹⁴⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 112; Nesefî de iki ilmi birbirinden ayırırken kadîm ve hâdis ayrımına giderek mümâseletin Allah’ın ilmi ile onun dışındakilerin ilmi arasındaki benzerliğin tesbiti için olduğunu söyler. Buna göre Allah’ın ilmi, daimî olup bütün mâlûmatı tek bir ilimle kapsar ve yokluğunu kabul etmez. Araz olan insanın ilminin ise bekâsı söz konusu değildir. Bütün mâlûmatı tek bir ilimle kapsayamaz ve bildiklerini sınırlı bir ilim ile bilebilir. Bu sebeple zorunlu ilim ile müktesep ilim arasında benzerlik söz konusu olmadığı gibi ilâhî ilim ile kulum ilmi arasında da benzerlik bulunmaz. Nesefî, benzerlik görüşünün, bazı ilk dönem filozofları müntesiplerinin ve Bâtıniyye’nin cehaletinden meydana geldiğini belirtir. Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 206.

yönleriyle hâdistir. Allah'ın hâdis, âlemin de kadîm olması mümkün olmayınca benzerliğin gerçekleşmesi de aklen imkânsızdır.¹⁴⁹

Sâbûnî'ye göre Ehl-i Sünnet kelâmcıları böyle bir durumun gerçekleşmesini mümkün görmedikleri için zât ve sıfatlarıyla kadîm olan Allah Teâlâ ile âlem arasında bir benzerlik kurmamaktadır. Nitekim ona göre, Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) “Sıfatları Allah'a nispet ederken ne Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46) gibi reddediyoruz, ne de Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) gibi vasıflandırıyoruz.” cümlesi, Ehl-i Sünnet'in ilâhî sıfatlar görüşünü izah etmektedir.¹⁵⁰

Mu'tezile âlimlerine göre sıfatları ispat etmek Allah'ın zâtından başka kadîm manaların ispat edilmesi ihtimalini doğuracağından bu düşünce tevhit ilkesine zarar vermektedir.¹⁵¹ Zira Allah'ın, ezelde zâta zaid manalar ile vasıflandırılması O'na benzer varlıkların ispatını gerektirir. Aynı zamanda Allah'ın zâtı hâdislere mahal teşkil edemeyeceğinden, bu manaların kadîm olması gerekecektir.¹⁵² Bu sebeple onlar, tevhit prensibinin bir gereği olarak Allah'ı sadece “vahdaniyet” ve “kıdem” sıfatıyla vasıflandırmış, diğer sıfatları ise O'nun mutlak birliğini korumak adına zâtına raci kılmışlardır.¹⁵³ Ayrıca sıfatları kabul etmek aynı zamanda hem teaddüd-i kudemâya yol açacağından hem de Hristiyanların teslis inancına benzeyeceğinden Müslümanların icmâıyla sıfatlar reddedilmelidir.¹⁵⁴

Sâbûnî öncelikli olarak Allah'ın ezeli ve ebedî sıfatlarının kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak *gayriyet* problemini çözmeye çalışarak Mu'tezile'nin sıfatları bu tür gerekçelerle reddetmesini eleştirir. O, gayriyet tanımının ihtiva ettiği mana üzerinden, sıfatların önce Allah'ın zâtının gayrisi olmadığını ispatlar ve ilâhî sıfatların zâtla ve zâtın ilâhî sıfatlarla olan münasebetini karşılamadığını belirtir. Nitekim gayriyet, birinin yokluğu

¹⁴⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 111; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 78-79.

¹⁵⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 111; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 74; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-akâid*, *İslâm İnancının Ana Umdeleri*, çev. Temel Yeşilyurt, (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 35.

¹⁵¹ Kâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 197; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 69; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 275, Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 88.

¹⁵² Kâdî Abdülcebâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 47-48; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envar*, 190; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016), 86; İlyas Çelebi, “Sıfatıyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. EK-2, (Ankara: TDV Yay., 2016), 509-510.

¹⁵³ İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 13-14; Muhammed Aruçi, “Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin Esmâ ve's Sıfat Adlı Eseri”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994), 82; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 209

¹⁵⁴ Abdunnâsir Ahmed eş-Şâfî el-Melibârî el-Hindî, *Şerhu'l-allâmeti'l-hayâlî alâ en-nûniyye*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2008), 194-195.

halinde ötekinin varlığı düşünülebilen iki mevcudun, birbirine olan durumunu ifade etmektedir. Allah'ın zâtı, ilmin yokluğuyla beraber düşünülemeyeceğinden dolayı Allah'ın ilmi de zâtından ayrı tasavvur edilemez. Öte yandan sıfatlar zâtın gayrısı olmadığı gibi bu sıfatların zâtın aynısı olması da imkânsızdır.¹⁵⁵

Buna bir örnek verilecek olursa, on sayısıyla bir rakamı arasındaki ilişkide, bir rakamı on sayısının ne aynısı ne de gayrısıdır. Çünkü on sayısının onda biri on olmadan düşünülemez ve on sayısından başka da olamaz. Dolayısıyla bir rakamı ve on sayısı arasında gayriyet tanımı gerçekleşmez. Aynı zamanda bir rakamının on sayısının parçası olduğu sözü de doğru olmaz. Buna göre on sayısındaki bir rakamı ile insanın eli söz konusu olduğunda gayriyet mümkün değildir. Çünkü bir şeyin bazısı tarif edilirken onun bir parçası (cüzü) şeklinde ifade edilmekte olup o şey onun aynı da gayrı da olamamaktadır. Bilakis o bir şeyin bütününden meydana geldiği cüzlerden biridir ama ondan da başkadır. Allah için terkiplerden oluşmak imkânsız olduğuna göre zâtının ve sıfatlarının da böyle meydana gelmesi mümkün değildir. Yani parçası da, gayrı da, aynı da olamaz.¹⁵⁶

Sâbûnî'ye göre bu sıfatların zâtın ne aynısı ne gayrısı olmadığı anlaşıldığına göre sıfatların bâkî olup olmadıkları problemine de değinmek gerekmektedir. Zira Mu'tezile'ye göre kadîm olan Allah Teâlâ'nın sıfatlarının da bâkî olması gerekecektir. Bu durumda sıfatların bekâ sıfatı ile mi bâkî olduğu yoksa Allah'ın zâtıyla mı bâkî olduğu problemi doğmaktadır. Mu'tezile'ye göre bu sıfatların bekâ sıfatı ile bâkî olmaları durumu, arazların bâkî olmasını gerektirecektir. Ancak arazların bekâsını kabul etmeyen Ehl-i Sünnet kelâmcılarının sıfatların bekâ sıfatıyla bâkî olduğunu kabul etmeleri imkânsızdır.¹⁵⁷ Mu'tezile'ye göre bu sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtıyla bâkî olması mümkünse, aynı şekilde Allah'ın zâtının kudret olmadan kadir olması ve ilim olmadan âlim olması da mümkün olabilir.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 96; Sâbûnî, *Bidâye fi usûli'd-din*, 27, 68; krş. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 70; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 27, 337; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *İ'timâd fi'l-itikâd*, 180; Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 122-123 Sıfat-zât ilişkisi cevher-araz ilişkisine benzemektedir. Kendisi var olan zât mevcut olmadığı müddetçe, sıfatlar varlıkları imkânsız olan kavramlardır. Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-din*, *Kelâm İlminin Esasları*, nşr. Orabi Orabi, çev. Muhammet Altaytaş, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 57.

¹⁵⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 95-96; bk. Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 45; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 70; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 135-137; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 251.

¹⁵⁷ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 355; bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 124-125; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 88; bk. Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 251-252.

¹⁵⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 88; krş. Ebü'l Berekât en-Nesefî, *İ'timâd fi'l-itikâd*, 176.

Sâbûnî'ye göre, bekâ sıfatının zâtla ilişkisi hakkında Mâtürîdiyye içerisinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Onun ilk dönem ashabımız şeklinde kaydettiği kimseler, Allah'ın sıfatlarına bekâ lafzını vermekten imtina ederek bu sıfatların O'nun zâtıyla kaim ve ebedî olduğunu söylemiş, "Allah sıfatlarıyla beraber bâkîdir" diyerek bekâyı sıfatlara nispet etmemişlerdir.¹⁵⁹ Sâbûnî, bu konuda ashabının muhakkiklerinden şöyle bir görüş nakleder;

Bu sıfatlardan her biri, bu sıfatın kendisiyle bâkîdir. Bunlar ise sıfatların sabit olduğuna ve olmamasının mümkün olmadığına delalet eder. Bu durumda deliller, onların zorunlu olarak bâkî olmasını gerektirir. Zira bekâsı olmayan bâkînin var olması imkânsızdır. Böylece sıfatlar bir bekâ ile bâkîdir. Bir mananın başka bir mana ile var olması da aklen mümkün değildir. Bu kat'î delillerin tamamından hâsıl olan, sıfatlardan her birisinin, o sıfatın kendisi olan bir bekâ ile bâkî olduğudur. Allah'ın ilmi, kendisinde bekâlık bulunan zâtın ilmi olurken zâtta o ilim ile âlim olur. İlim ise kendisinde bâkîdir.¹⁶⁰

Sâbûnî naklettiği bu delilin, zor ve karmaşık olsa da dikkatle incelendiğinde doğruluğunun anlaşılacağını belirtir. Bu delile göre sıfatların her biri zâtlarında bekâ sıfatı barındırır. Çünkü sıfatlar Allah'ın zâtıyla kaim oldukları için bâkîdirler. Bu itibarla ilim sıfatı ile bekâ arasında arazın arazla var olması veya zâtan başka kadîm sıfatların ispat edilmesi söz konusu olmayacaktır.¹⁶¹

Bunun yanında ilâhî sıfatlar kabul edildiği takdirde bu sıfatların zâtta nasıl mevcut olacağı sorusu, Ehl-i Sünnet kelâmının henüz sistemleşmediği dönemlerden itibaren tartışılmaktadır. Mesela, Küllâbiyye mezhebi Allah'ın sıfatlarının kıdem ile kadîm olup olmadığı hususunda ihtilaf ederken¹⁶² Eş'arî âlimleri de sıfatların bâkî olup olamayacağı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin Bâkılânî (öl. 403/1013) ve Cüveynî (öl. 478/1085) Allah'ın zâtından kaynaklı bâkî olduğunu, sıfatların ayrıca bekâ sıfatlarının bulunmadığını kabul etmektedir.¹⁶³

Sonuç olarak Sâbûnî'ye göre bu delillerle Mu'tezile kelâmcılarının ilâhî sıfatların keyfiyeti ile ilgili görüşlerinin geçersizliği ispatlanmış ve sıfatların Allah'ın zâtından başka

¹⁵⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 98-99; krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 306-307; bk. Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 117.

¹⁶⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 72; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 98-99.

¹⁶¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 72.

¹⁶² Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 164.

¹⁶³ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 81.

kadim manalar olmadığı ve mahlûkatla benzerlik göstermediği ortaya konulmuştur. Öte yandan meânî sıfatların ispatının teaddüd-i kudemâya yol açacağı şeklindeki iddia, Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile Mu‘tezile kelâmcıları arasındaki köklü tartışmalardan birini temsil etmektedir. Sâbûnî’nin de ifade ettiği gibi bu karmaşık problemin çözümü de karmaşıktır. Ancak Mu‘tezile kelâmcıları, sıfatları Allah’ın zâtıyla birlikte bulunan, sadece insan zihninde mevcut ve dış dünyada gerçekliği mümkün olmayan mefhumlar şeklindeki görüşleriyle bu karmaşık problemin dışında kalmış gibi görünmektedir.¹⁶⁴

2.1.3.1. Tekvin-Mukevven

Sözlükte “meydana getirmek, yaratmak ve ihdas etmek” manalarına gelen kevn kökünden müştak bir mastar olan “tekvin” kelimesi, istilâhî olarak “mevcut olmayanı varlık alanına çıkarmak” şeklinde tanımlanır. Aynı zamanda tekvin, Allah’ın fiilî sıfatlarını ifade etmek için de kullanılmaktadır. Mukevven ise tekvin sıfatının taalluku ile meydana gelen şey veya fiili ifade eder.¹⁶⁵ Tekvin lafzı, Kur’ân’ı Kerîm’de yer almamakla birlikte kevn kökünden türemiş fiil kipleri, yoktan var etme anlamında kullanılmaktadır. Kur’ân’da Allah’ın yaratma fiilini ifade eden asıl kavram halk olup hâlik, bâri’, musavvir ve ihdas eden isimler de Allah’a nispet edilmektedir.

Mu‘tezile ve Eş‘arî bilginleri Allah’ın, mahlûkata ve âleme kudret, ilim ve irade sıfatıyla müdahale ettiğini ileri sürmektedir. Zira Cenâb-ı Hak, mahlûkatı ilâhî fiillerin kaynağı olan kudret sıfatının hâdis taallukuyla yaratmıştır. Mu‘tezile ve Eş‘ariyye’nin aksine Mâtürîdiyye kelâmcıları ise Allah’ın ilim sıfatıyla nesne ve olayları bildiğini, kudretinin mahlûkata güç yetirdiğini, iradesinin ise mümkünlerin varlık alanına çıkmasıyla ilgili tercihler için gerekli olduğunu, ardından da Allah’ın “tekvin” sıfatı ile kâinatı yoktan yarattığını benimsemişlerdir.¹⁶⁶ Dolayısıyla Allah’a nispet edilen yaratma, rızık verme, diriltme ve öldürme gibi sıfatların kaynağı “tekvin” sıfatıdır.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 253; bk. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar’da Kelâmullah Meselesi Örneği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 211; Çelebi, “Sıfat”, 103; Çağfer Karadaş, *Bâkîllânî’ye göre Allah-Âlem Tasavvuru*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 91.

¹⁶⁵ İsfahânî, *Müfredat*, 944-945; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 314.

¹⁶⁶ Tefik Yücedoğlu, “Tekvin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, (Ankara: TDV Yay., 2011), 388-399.

¹⁶⁷ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 99-101; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 147; Hikmet Yağlı Mavil, “Ebü’l-Muîn en-Nesefî’de Fiili Sıfatlar”, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi), 72.

Mâtürîdî âlimleri bu görüşle Allah'ın fiilî sıfatlarıyla zâtî sıfatları arasında fark gözetmeksizin sıfatların tamamını O'nun zâtıyla kaim, kadîm, ezelî, bâkî ve kemal sıfatlar olduğunu kabul etmekte ve ezelilik yönünden aralarında fark görmemektedir.¹⁶⁸ Mu'tezile âlimleri ise Allah'ın sıfatlarını zâtî sıfatlar ve fiilî sıfatlar olarak ikiye ayırmaktadır.¹⁶⁹ Birbirinden ayrı olan bu sıfatlar Allah'ın zâtı ile ilişkisini ve kadîm ya da hâdis olduklarını belirlemektedir.

Sâbûnî'ye göre, Mu'tezile'nin fiilî sıfat tanımı Allah'a olumlu ve olumsuz olarak nispet edilmesine göre şekil kazanmaktadır. Onlar 'falanca için bir evlat yarattı' ancak 'falanca için yaratmadı' yahut 'Zeyd'e rızık verdi.' ama 'Amr'a vermedi.' örneğinde olduğu gibi Allah hakkında olumsuz olarak kullanılabilen sıfatları, fiilî sıfat olarak tanımlamışlardır. Bu itibarla Ehl-i Sünnet âlimlerinin zâtî sıfat kabul ettiği "kelâm" ve "irade" sıfatını Mu'tezile âlimleri fiilî sıfat kategorisine dâhil etmektedir. Allah'a olumsuz halinin nispet edilmesi mümkün olmayan sıfatlar ise zâtî sıfatlardır. Çünkü Allah'ın zâtında ilim ve kudretin bulunmadığından bahsetmek mümkün olmadığına göre fiilî sıfat, hâdislerle ilişkisinden dolayı sonradan meydana gelmiş ve O'nun zâtıyla kaim olmayan sıfatlardır.¹⁷⁰

Mu'tezile bilginleri gibi zâtî ve fiilî sıfat arasında ayırma giden Eş'ariyye âlimlerine göre de olumsuzlandığı zaman zıddının bulunmasını gerekli kılmayan nitelikler fiilî sıfat olarak tanımlanırken, olumsuzlandığında zıddını gerektiren sıfatlar ise zâtî sıfat olarak tanımlanmaktadır.¹⁷¹ Bu sebeple Mâtürîdî bilginleri, fiilî sıfat ayrımının Allah'a hâdis sıfatlar atfetmeyi gerektireceğini öne süren Eş'arî âlimlerini, Mu'tezile ile aynı saflarda yer almakla suçlamıştır.¹⁷²

Kelâmcıların tekvin ve mükevven hakkındaki görüşleri Allah'a hâdis bir sıfat atfedilip atfedilemeyeceğini belirlemektedir. Mâtürîdî âlimlerine göre tekvin mükevvenden başkadır. Ebû Şekûr es-Sâlimî (öl. 460/1068'den sonra), Ehl-i Sünnet'in, mükevvenin

¹⁶⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 405; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 97; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 138-139; Sâbûnî, "Tekvin-Mükevven", çev. Hayreddin Nebi Güdekli, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-eki* içinde, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 3: 717; Zâtî ve fiilî sıfatların mâhiyetinin aynı olması itibarıyla Mâtürîdî'ye göre ayırım yapmak mantıklı değildir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 105.

¹⁶⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 356.

¹⁷⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 138.

¹⁷¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 405; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 138; Fahreddin er-Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 115-116.

¹⁷² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 138.

tekvinin tesiriyle meydana geldiğini ve tekvinin mükevvenen başka olduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Ona göre bu mesele ilâhî sıfatların ayrıntılı meselelerinden biridir.¹⁷³

Sâbûnî de Eş'arîler'in tekvinin mükevvenle aynı olduğunu iddia ettiklerini, Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise tekvinin mükevvenin ötesinde bir mana olduğunu aktarır.¹⁷⁴ Sâbûnî, hem *Kifâye fi'l-Hidâye* hem de *Bidâye fi Usûli'd-din* adlı eserinde Mu'tezile'nin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu nakletmiştir. Ancak ta'dîl ve tecvîr meselelerinde tekvin-mükevven bahsine atıfta bulunurken, Mu'tezile âlimlerinin fiil ve mef'ulü aynı kabul ettikleri kaydedilir.

Diğer taraftan Mu'tezile'den Abbâd b. Süleyman (öl. 250/864), Nazzâm ve Ebû Ali el-Cübbâî yaratmanın yaratılanla aynı olduğunu ileri sürmektedir.¹⁷⁵ Pezdevî ise Bîşr b. Mu'temir (öl. 210/825), Muammer b. Abbâd ve bazı Mu'tezile âliminin tekvinin mükevvenen başka olduğunu kabul ettiklerini nakletmektedir.¹⁷⁶ Ancak Neseî Mu'tezile'nin çoğunluğunun tekvinle mükevveni aynı kabul ettiklerini bildirir.¹⁷⁷

Sâbûnî bu görüşü Mu'tezile'nin geneline hasrettikten sonra, tekvinin keyfiyeti hususunda ihtilaf edildiğini kaydeder ve Basralıların önemli temsilcisi Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ile Bağdatlıların kurucusu kabul edilen Bîşr b. Mu'temir'in görüşlerine yer verir.¹⁷⁸ Dolayısıyla Sâbûnî'ye göre Basra ve Bağdatlı kelâmcıların geneli aynı görüşe sahip olmakla birlikte tekvinin mahalli konusunda ihtilaf etmişlerdir. Öte yandan Sâbûnî eleştirilerinde belli bir sistem gözettiği için tekvin ve mükevveni aynı kabul eden bir grup Mu'tezilî âlim ile Eş'arîleri birlikte tenkit etmektedir. Yine diğer mezheplerin sistemleri içerisinde tekvin sıfatının bulunmaması problemlerin tespitini zorlaştırmaktadır. Ancak Sâbûnî'nin eleştirileri, tekvinin hudusu ve mahalliyle ilgili görüşler üzerinden şekillenmektedir.

¹⁷³ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 405; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 113; Ebû Şekûr Sâlimî, *et-Temhîd fi beyânî t-tevhîd*, nşr. Ömür Türkmen, (Beyrut: Dar İbn Hazm, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 136-137.

¹⁷⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 136; bk. Hüsâ müddîn Sîgnâkî, *Kitâbü't-tesdîd fi şerhi t-temhîd*, nşr. Şemseddin Kerim, (Almata: Matbaatu Nur-i Mübarek, 2016), 186; Güdekli, metinde Mu'tezile'nin geneli şeklinde yer alan ifadeyi Mu'tezile'den bir grup şeklinde düzeltmiştir. Sâbûnî, "Tekvin-Mükevven", 716.

¹⁷⁵ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 277.

¹⁷⁶ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 277; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 114; Sîgnâkî, *Kitâbü't-tesdîd fi şerhi t-temhîd*, 186.

¹⁷⁷ Neseî, *Tevhidin Esasları*, 51.

¹⁷⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 138.

Mu‘tezile ve Eş‘ariyye’ye göre tekvin sıfatının ezeli olması, mükevvene taalluku sebebiyle âlemin ezelde var olmasını zorunlu kılacaktır. Tekvinin ezelde bulunduğunu kabul edip mükevvenin ezelde var olduğunu kabul etmemek, vurma fiilinin şu an gerçekleşip, vurulanın sonradan gerçekleşmesi yahut kırma fiilinin şimdi, kırılanın sonradan gerçekleşmesi gibi bir durumun ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Aynı şekilde yaratmanın peş peşeliğinin zorunlu olması, halk olmadan mahlûkun düşünülmesine imkân tanımamaktadır. Bundan dolayı âlemin ezelde yaratılması mümkün olmadığından, tekvinin hâdis olması gerekir.¹⁷⁹

Sâbûnî’ye göre varlığı bir başkasına bağlı olmayan anlamına gelen kadîmin, hâdisle bu anlamda bağlantısı söz konusu değildir. Şayet bu bağ kabul edilirse, tam tersi bir durum meydana gelecek ve hâdis olan sıfat kadîmin hâdis olmasına sebep olacaktır. Muhâliflerinin tekvinin ezeli olmasını yanlış anladıklarını belirten Sâbûnî, bu ezeliğin âlemin ezelde meydana gelmesiyle alakalı değil, âlemin onunla var olma vakti geldiğinde yaratılması için olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim her mevcut yaratılma vakti geldiğinde Allah’ın ilmi, iradesi, tekvini ve halkıyla yaratılmaktadır.¹⁸⁰

İmam Mâtürîdî’ye göre de tekvin sıfatının maddeye taalluku ile ilim ve kudret sıfatlarının taalluku arasında bir fark bulunmamaktadır. O, mükevven olmadan tekvinin olamayacağı iddiasına, ilim ve kudret olmadan mâlum ve makdûrun olamayacağı sözüyle cevap verir. Böylelikle İmam Mâtürîdî, tekvini, yaratılma planının gerçekleşmesini sağlayan ve diğer sıfatlarla birlikte maddeye taalluk eden bilkuvve bir sıfat olarak nitelendirilir.¹⁸¹ Ayrıca ona göre ilâhî sıfatlar bizim için zikredilme imkânından ibarettir. Bu sebeple o, tekvin sıfatının anlaşılmasında insanların kavrayış gücünün yetersiz kalacağını ve bir sonuca ulaşamayacağı kanaatindedir.¹⁸²

Ayrıca Sâbûnî’ye göre şaban ayında karısını boşamak isteyen bir adamın Ramazan ayı geldiğinde “sen boşun” demesi karısını şu an boşadığı anlamına gelmez. Adam gelecek bir tarihten bahsettiği için boşanma Ramazan ayına taalluk etmiştir. Zira adamın şu anki iradesi boşanmanın, Ramazan ayında gerçekleşmesi üzerinedir. Ramazan ayına gelindiğinde ise Şaban ayındaki söz, Ramazan ayındaki boşanmaya taalluk edecek ve boşanma

¹⁷⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 143; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 147, 139-138.

¹⁸⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 143; Sâbûnî, “Tekvin-Mükevven”, 720.

¹⁸¹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 100-102.

¹⁸² Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 103-104.

gerçekleşecektir. Yine cumartesi günü birini yaralayan kimsenin yaraladığı kişi bir hafta sonra vefat etse o kişi cumartesi günü katil olmuştur.¹⁸³ Dolayısıyla tekvin sıfatında meydana gelecek zaman problemini, şâhiden yola çıkarak gâibin bilgisiyle ilişkilendiren Sâbûnî, bu delillerin gayet açık olduğu kanaatindedir. Zira Allah'ın kadîm zâtı ve sıfatlarının hâdis olan âlemin varlığına taallukunun bir şekilde gerçekleşeceği göz önüne alındığında, muhaliflerinin tekvin sıfatının ezeli olduğunu reddetmeleri manasız olacaktır.¹⁸⁴

Sâbûnî'ye göre Allah'ın tekvin yahut halk sıfatının hâdis olmadığına karşı bir diğer delil, Allah'ın kendini ezelde hâlik olarak vasıflandırmasıdır.¹⁸⁵ Zira nasla sabit olan bu vasıflandırma, halk sıfatının ezeli olduğuna işaret eder. Şayet halk ve tekvin sıfatları yaratılmış olsaydı Allah kendini bunlarla ezelde vasıflandırmazdı. Ayrıca müştak isimlerle bir nesneyi hakiki manada isimlendirmek için manasının gerekliliği, tekvin sıfatı için de geçerlidir. Allah'ın hâlik ismi, tıpkı âlim isminin ilimden türemesi gibi halk isminden türediğine göre halk sıfatı da Allah ile kaim olmaktadır. Bu sıfatın Allah Teâlâ ile kaim olduğunun kabul edilip ezeli olduğunun reddedilmesi söz konusu değildir. Çünkü Allah'ın zâtının, hâdislere mahal teşkil etmesi söz konusu değildir. Aynı zamanda diğer isimlerin hepsi kendilerine uygun anlamı ifade ettikleri için yaratmaya güç yetirenin kadir ismiyle değil mükevvin veya hâlik ismiyle tesmiye edilmesi gerekir. Bu sebeple tekvin sıfatı yerine kudret sıfatının ikame edilmesi dil âlimlerine göre uygun bir isimlendirme değildir.¹⁸⁶

Sâbûnî âlemin, var olabilmek için vâcip bir varlığa ihtiyaç duyması gibi tekvin sıfatına da ihtiyacı olduğunu belirtir. Zira Allah'ın tekvin sıfatı olmasaydı âlem yaratıcısı olmadan meydana gelecekti. Âlemin bir yaratıcının eseri olmaması ise imkânsızdır. Diğer taraftan âleme taalluk eden tekvin sıfatı yaratılmış olsaydı, Allah'ın zâtının hâdislere mahal olması gerekirdi. Bu sebeple tekvin sıfatının kadîm olması zorunludur. Dolayısıyla Sâbûnî'ye göre hasımlarının iddia ettiği gibi Allah'ın hâdis bir tekvin sıfatıyla mükevvin olması yahut kudret sıfatının âleme taalluku mümkün değildir.¹⁸⁷

Bu eleştirilerden sonra Sâbûnî Mu'tezile âlimlerinden Bişr b. Mu'temir ve Ebü'l-Hüzeyl'in tekvinin mahalliyle ilgili görüşlerini eleştirir. Bişr b. Mu'temir tekvin sıfatının bir mahalde bulunmaksızın hâdis olduğunu kabul ederken Ebü'l-Hüzeyl tekvinin mükevvenle

¹⁸³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 144.

¹⁸⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 143.

¹⁸⁵ Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 147.

¹⁸⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 140-141.

¹⁸⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 101-102; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 147.

kaim olduğunu iddia etmektedir.¹⁸⁸ Sâbûnî'ye göre Bîşr b. Mu'temir'in mahalsiz sıfat görüşü asla mümkün olmayacak bir şeyi kabul etmek demektir.¹⁸⁹ Ebü'l-Hüzeyl'e göre ise tekvin mükevvenle kaim olup her cisim, zâtında kendi halk ve tekvinini bulundurmaktadır.¹⁹⁰ Sâbûnî'ye göre bu durum cisimlerin kendi kendilerinin yaratıcısı olmasına yol açacaktır. Ancak cisimler için böyle bir durum gerçekleşse dahi arazlar için gerçekleşmesi mümkün değildir.¹⁹¹ Eleştirilerinde benzer üslupları kullanan Sâbûnî, genel anlamda iddia edilen durumdan ziyade, meselenin başka yönlerine dikkat çekerek söz konusu iddianın tamamını çürütmeye çalışır.

Sâbûnî'ye göre var olmak için başkasına ihtiyaç duyan mümkün varlığın, zorunlu varlık olan Allah Teâlâ'yla ilişkisi sıfatlar yoluyla kurulmaktadır.¹⁹² Yaratma mercii olan tekvinin kadîm olup ilâhî zâta nispet edilmemesi ve mükevvenin hâdis olmaması durumunda, eşyaların Allah ile bağı kesilecektir.¹⁹³ Bu itibarla o, muhaliflerinin mükevvenin kıdeminden kaçınma düşüncesiyle tekvine hâdislik atfederek, mahlûkatın kendi kendinin yaratıcısı olması gibi daha problemlı bir düşünceyi kabul etmek durumunda kaldıklarını belirtir.¹⁹⁴ Öte yandan Mu'tezile kelâmcılarına göre tekvin sıfatı kadîm olursa hem zaman problemi hem de kadîm sıfatların hâdislerle ilişkisinin keyfiyeti sorunu doğacaktır. Bu bağlamda onlar hâlik ve mahlûk ilişkisini daha somut anlamda açıklanması gerektiği kanaatinde olmuşlardır. Ancak bu durum onları Mâtürîdî kelâmcılarının tenkitlerine maruz bırakmıştır.

2.1.3.2. Kelâmullah'ın Ezeliği

Kelâm sözlükte, “maddî ve mânevî olarak etkilemek, etkisini gösterecek biçimde yaralama” gibi manaları ifade eden “kelm” kökünden müştak bir isim olup “söz söyleme, sözlü etkiyi algılama, konuşma” anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda “konuşma

¹⁸⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 141; Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 277; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 114.

¹⁸⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 141-142.

¹⁹⁰ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 276; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *İ'timâd fi'l-itikâd*, 199.

¹⁹¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 102; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 147; Ebü'l Hüzeyl'e göre “kün” hitabı dışında kelâmullah bir mahalde hâdistir. “Kün” hitabı ise mahalsiz olarak hâdistir.

¹⁹² Sâbûnî bu ilişkiyi zorunlu varlığın ihtiyaç duyulmasından ve mümkün varlığın muhtaç olmasından dolayı tek yönlü kurmaktadır. Böylelikle zorunlu varlığın kadîm sıfatının, hâdis olan mümkün varlıkla irtibatı sonucunda hâdis varlık herhangi bir kadîmlik özelliği almak zorunda kalmaz. Zira kadîm varlığın hâdislerle ilişkisi özellikle kelâmcılar ve filozoflar arasında ciddi bir problem olmuştur.

¹⁹³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 142-143.

¹⁹⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 142; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *İ'timâd fi'l-itikâd*, 199.

yetisinden yoksun bulunmaya aykırı durum, zihindeki mananın dille ifade edilmesi” şeklinde de tanımlanmaktadır.¹⁹⁵

Kelâmın dini bir terim olarak kullanılması ise Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın konuşmasının ulûhiyete ait bir yetkinlik olarak ifade edilmesi sebebiyledir. Bu itibarla kelâm, Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip olduğunu bildiren sıfatı şeklinde tanımlanmıştır. Ayetlerde geçen “konuştu, söyledi ve hitap etti” gibi ifadelerden dolayı peygamberlere gönderilen vahiyler de “kelâmulah” denilmiş ve Kur’ân-ı Kerîm, Allah’ın kelâmı olarak görülmüştür. Kadîm olan Allah’ın ezeli bir kelâm sıfatı ile mütakellim olup olmadığı probleminin de kelâm ilminin doğuşuna etki ettiği ve ilk dönemlerden itibaren bu konu hakkında önemli tartışmaların yaşandığı bilinmektedir. Mu‘tezile kelâmcıları ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışma da Allah’ın bir kelâm sıfatının bulunup bulunmadığı ve ilâhî kelâm olan Kur’ân-ı Kerîm’in mâhiyeti hakkında vuku bulmuştur.¹⁹⁶

Nûreddin es-Sâbûnî, ashabımız dediği Mâtürîdiyye âlimlerinin, Mu‘tezile âlimlerine, biri Allah’a hâdis sıfat atfedilemeyeceği cihetinden genel, diğeri kelâm sıfatının neliği açısından özel, iki eleştiri yönelttiklerini söyler.¹⁹⁷

Sâbûnî’ye göre Mu‘tezile’nin geneli, “Allah’ın kendisi için bir kelâm yaratıp onunla mütakellim olduğu” kanaatindedir.¹⁹⁸ Diğer taraftan Eş‘arî’nin “tabiatçı Mu‘tezilî” olarak kaydettiği Muammer b. Abbâd, Allah’ın hakiki manada mütakellim olmasının imkânsız olduğunu ve O’nun kimseyle konuşmadığını iddia etmektedir. Ona göre Allah’ın kelâm yaratması, kelâmı yaratması değil, vâcip kıldığı şeyi yaratması anlamındadır.¹⁹⁹

Allah’ın mütakellim olduğunu ileri süren Mu‘tezile âlimlerine göre, O’nun konuşması ve kelâmı bir mahalde, levh-i mahfûzda, Cebrâil’de, peygamberde yahut okuma esnasında okuyucuda yaratması yani kelâmın fâili olması şeklindedir.²⁰⁰ Ayrıca onlar ilâhî kelâmı, hâdis ve Allah’ın zâtıyla kaim olmayan bir sıfat olarak fiilî sıfatlar içerisinde

¹⁹⁵ İsfahânî, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 931; Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 181; Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, (Ankara: TDV Yay.,2002), 194.

¹⁹⁶ Yavuz, “Kelâm”, 194.

¹⁹⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 116.

¹⁹⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 113.

¹⁹⁹ Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 362; Nesefî bu gruba, Esam ve Sümâme b. Eşres’i de ekleyerek onların Allah’ın bir mahalde kelâm yaratmakla mütakellim olmadığı görüşünde olduklarını söyler. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 241-242.

²⁰⁰ Cüveynî, *Kitâbü’l-irşad*, 106; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 241-242; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 117; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 143; Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 124.

değerlendirmiştir.²⁰¹ Buna göre âlemdeki cisimlerin yaratılmasıyla ilâhî kelâmın yaratılması arasında, bir fark bulunmamaktadır.²⁰²

Sâbûnî'ye göre kelâmın mâhiyeti, bu sıfatın Allah'ın zâtıyla ilişkisini belirleyeceği için öncelikle onun mâhiyeti ve hakikatinin açıklanması gerekir. O, Mu'tezilî kelâmcıların kelâmın mâhiyeti hususunda üç farklı görüş benimsediklerini nakleder.²⁰³

Bu görüşler şöyledir;

1. İlâhî kelâm, harf ve sesler cinsindendir.
2. İlâhî kelâm sesler cinsinden olmayıp harfler cinsindendir.
3. İlâhî kelâm yalnızca sesler cinsindendir.²⁰⁴

“Kelâm, harf ve sesler cinsindendir” görüşünü savunan ilk dönem Mu'tezilîleri ve Kâdî Abdülcebbâr'dır. Buna göre Allah okunduğu mahallerde yarattığı sesler ve harflerle mütekellim olur.²⁰⁵ Kelâmın harfler cinsinden olduğunu söyleyen Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Kâ'bî ve Ebû Ali el-Cübbâî'dir. Bu âlimlere göre Allah, levh-i mahfûzda yazılı olarak yaratılan tek bir kelâm ile mütekellimdir. Bu kelâmın mushaflarda bulunması ve mushafların artması-eksilmesi kelâmı bir değişime sebebiyet vermemektedir.²⁰⁶ Kelâmın sadece sesler olduğunu ileri süren ise Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl, İskâfî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'dir. Bu âlimlere göre Allah Teâlâ mekânlarda yaratılan sesler ile mütekellim olmuştur.²⁰⁷ Ayrıca ilâhî kelâmın yok olması mümkün değilken, onun aynı anda birçok mahalde okuma ve ezberleme yoluyla bulunabilmesi mümkündür.²⁰⁸ Bununla birlikte Ebü'l-

²⁰¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 103; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 110; Subkî, *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*, 66; İbn Hazm, *Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 2: 250-251; Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 62.

²⁰² Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, 198.

²⁰³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 117; bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 98-104; bk. Üsmendî, *Lübâbü'l-ikelâm*, 88-89.

²⁰⁴ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 408, 410; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 339, 341; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 98.

²⁰⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 340.

²⁰⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1: 339, 341; Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 4: 145; Ebü'l Berekât en-Nesefî, *İ'timâd fi'l-itikâd*, 184; Cübbâî'nin Kelâmı, okuyanın okumasıyla var ettiğini ancak bütün okumaların tek bir Kelâm olduğunu kabul ettiği nakledilmiştir. Cüveynî, *İslâm İnanç Kılavuzu*, 98; Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usulî-d-dîn*, 98; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3: 150-151; Eş'arî, Mu'tezile'nin çoğunluğunun insanın kelâmı gibi Allah'ın kelâmının da harfler olduğunu ileri sürdüklerini kaydeder. Eş'arî, *İlk Dönem Kelâm Mezhepleri*, 408,410.

²⁰⁷ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 407, 410; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 339; Sâbûnî, Mu'tezile'nin ilâhî kelâmın aslını reddedemediği için bu muhal ve tutarsız görüşleri öne sürdüklerini iddia etmektedir. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 113-114.

²⁰⁸ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 192.

Hüzeyl el-Allâf'a göre Allah'ın kelâmı olan “kün” lafzı mahalsiz olarak var olurken, emir, nehy ve haberlerden meydana gelen kelâm herhangi bir mahalde bulunabilmektedir.²⁰⁹ Sâbûnî'ye göre bu âlimler, kelâmı ilgili bu görüşlerin hepsini Kur'ân'ı reddedemediklerinden dolayı ileri sürmüşlerdir.²¹⁰

İlk olarak kelâm sıfatının zâtla ilişkisine değinen Sâbûnî, delillerini Allah'ın kusur ve eksikliklerden münezze olmasından temellendirir. Zira canlı bir varlıkta kelâm sıfatının bulunmaması, onun zıddı olan sakinlik ve dilsizlik gibi noksan sıfatlarla vasıflanmasını gerektirecektir. Bu itibarla kemal vasıfları taşıyan Allah Teâlâ'nın eksikliklerden tenzih edilebilmesi için kelâm sıfatıyla muttasıf olması gerekir. Sâbûnî'ye göre, yetkinlik ifade eden kelâm sıfatı zâtî bir sıfat olup tekvin sıfatı için geçerli olan durumlar, kelâm sıfatı için de geçerlidir.²¹¹

Müteahhirun Mâtürîdiyye kelâmcıları kelâmı, “konuşanın zâtında düşündüğü mana” şeklinde tanımlamıştır. Zâtta düşünülen bu mana ya dil ile ya da yazıyla veyahut işaretle ortaya konularak ifade edilmektedir.²¹² Sâbûnî'ye göre bu durum, efendinin kölesiyle iletişim örneğiyle açıklanabilmektedir. Zira bir efendi kölesine “kalk” dediğinde efendinin zihninde kölenin kalkması gerektiğine dair bir mana bulunur. Bunun yazılı bir metin halinde gönderilmesi, yine efendinin zihnindeki aynı manaya delalet eder ve köleyi harekete geçirir. Köle oturuyor olsa ve efendi elini yukarı yönde hareket ettirse, efendinin zihnindeki aynı mana tekrardan tecelli edecektir.²¹³ Bu üç iletişim biçimi birbiriyle aynı olmamakla birlikte hepsinin ifade ettiği mana aynıdır. Zât ile kaim olan kelâmın da böyle anlaşılması gerekmektedir. Semantik açıdan kelâmın, “insanın zihnindeki manaya delalet eden her şey” şeklinde isimlendirilmesi bu iddiayı desteklemektedir. Sâbûnî'ye göre bu kelâm anlayışı ile Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî şeklindeki ayrımının ne ifade ettiği anlaşılacaktır.²¹⁴

Nitekim Kur'ân'ı Kerîm'de, gündelik hayatımızda ve edebiyatta kelâm-ı nefsinin mevcudiyetine dair birçok delille karşılaşmaktayız. Buna göre “Kendi içlerinden ‘bu

²⁰⁹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1: 352; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 68; Muhammed Ahmed Abdülkâdir, *İlmü'l-ilâhî ve asaruhu fi'l-fikr ve'l-vakı'*, (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1986), 553.

²¹⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 118.

²¹¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1: 356; bk. Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 47-48; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 116-117; Siğnâki, *Kitâbü't-tesdîd fi şerhi't-temhîd*, 183.

²¹² Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, 89.

²¹³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 118.

²¹⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 118; Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 129.

söylediklerimiz yüzünden Allah'ın bize azap etmesi gerekmez miydi' derler.”²¹⁵ ayeti, insanların iç konuşmalarının bulunduğu yani kelâm-ı nefsînin varlığına işaret etmektedir. Sakife gölgeğinde hilafet meselesi tartışılırken, Hz. Ömer'in “Gönlüme bir şeyler geldi, ancak Hz. Ebû Bekir onu benden önce dile getirdi.” sözünde, “gönlüne gelen şeyler” ifadesi de kelâm-ı nefsînin varlığına işaret etmektedir.²¹⁶ Yine Beni Ümeyye'nin kadîm şairlerinden Ahtal'ın *Asıl kelâm kalptedir, dil ise kalpte olanın açığa çıkarılması yani delilidir*, dizelerinden anlaşılması gereken kelâm-ı nefsînin mevcut olduğudur. Dolayısıyla şâhid âlemde somut olandan bağımsız, soyut olarak bulunan kelâm-ı nefsînin gâib âlemde zâtla kaim olması problem arz etmemektedir.²¹⁷

Diğer taraftan Sâbûnî, Mu'tezile kelâmcılarının kelâm-ı nefsîyi, ilim ve irade sıfatlarına denk tuttuklarını söyler. Ona göre bu anlayışın sebebi, efendi-köle örneğinin iyi anlaşılmasındır. Bu itibarla efendisinin köleye bir emir vermesi ve kölenin bunu yerine getirmesi fiilî bir durum olup ilmin ötesindeyken, efendiden gelen kalk emrinin uygulanması da iradeden başka bir şeydir. Hakiki irade, kişinin kendi fiiliyle birliktedir ve ondan ayrılmamaktadır. Bir başkasından yapması istenilen fiil ise temennidir. Aynı zamanda ilim ve irade dışında cehalet, zan, sevgi, kin, korku, ümit gibi birçok sıfatın mahalli de kalptir. Bu sebeple ilmin ve kelâmın mahallinin aynı olması bu nitelikleri aynîleştirmez.²¹⁸

Ayrıca Sâbûnî, kelâmın hakikatini daha detaylı bir şekilde açıklama ihtiyacı hisseder. Zira kelâm, suskunluğa ve dilsizliğe zıt, zâtla kaim bir manadır. Bebeklerin ve hayvanların hali buna örnektir. Dilsizlik ve suskunluk, dildeki dilsizlik ve suskunluk ve kalpteki dilsizlik ve suskunluk olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dildeki dilsizlik ve suskunluk, harfleri ve sesleri kullanarak konuşamama halini ifade ederken, kalpteki dilsizlik ve suskunluk, tefekkürden uzak olmak ve düşünememek manasına gelmektedir. Ayrıca dildeki kelâm, kelâma delalet eden şeyler için kullanırken kalpteki kelâm, kelâmın hakikatine işaret etmektedir. Nitekim bebeklerde ve hayvanlarda bulunan suskunluğun sebebi de kelâmın hakikatine zıt olarak zihinlerinde mananın tasavvurunun gerçekleşmemesidir. Ancak kelâma delalet eden ibareler örfte kelâmın kendisi şeklinde isimlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle kelâma delalet eden somut ibareler, kelâmın hakikati olan zihindeki mananın

²¹⁵ Mücadele 58/8.

²¹⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 118-119.

²¹⁷ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, 88; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 118-119; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 81-82; Ebû'l Berekat en-Nesefî, *İ'timâd fi'l-itikâd*, 187-188; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 4: 150-151; Siğnâkî, *Kitâbü't-tesdîd fi şerhi't-temhîd*, 168-169; Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 127-130.

²¹⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 119-120.

“kelâm” olarak isimlendirilmesinin önüne geçmiştir. Bu sebeple kelâm, medlulünün ismiyle anılmak durumunda kalmıştır. Örneğin, “Bu kitapta Zeyd’in ilmi vardır.” denildiğinde Zeyd’in ilminin kitaba hulûl etmesi söz konusu değildir. Burada yalnızca ilme delalet eden şey, “ilim” olarak tesmiye edilmiştir. Yine “Allah’ın kudretine bak” denildiğinde kudrete delalet eden şey “kudret” olarak isimlendirilmiş olup kastedilen Allah’ın kudreti değil maddûrattır.²¹⁹

Bu itibarla ilâhî kelâmın, İbranice okunması “Tevrat ve Zebur”, Süryanice okunması “İncil” ve Arapça okunması “Kur’ân” olmakla birlikte bunlar tek bir muabbir’e (tabir eden) delalet etmektedir.²²⁰ Örneğin Allah’ın tek olan zâtı, Farsça’da “Hüda”, Arapça’da “Allah”, Türkçe’de “Tanrı ve Çalap”, Süryanice’de “Alaha”, İbranice “Yehova” gibi muhtelif dillerde farklı birçok isimle tesmiye edilmiştir.²²¹ Ancak bunların hepsi tek bir zâta delalet eden lafızlardan ibaret olup mahlûk ve hâdis ibarelerin sahibi, Muabbir, yaratıcı ve kadîmdir. Bu sebeple Sâbûnî’ye göre Mâtürîdî âlimlerin tamamı “Kur’ân, mahlûk değildir” cümlesi yerine “Kur’ân, Allah’ın kelâmı olarak mahlûk değildir” cümlesini tercih etmektedir.²²² Zira telaffuz edilen ibarelerin, yazılan harflerin ve kesik kesik çıkan seslerin mahlûk olması, delil ile medlul, okuma ile okunan birbirinden ayırt edilebilmesi için zorunludur.²²³ Dolayısıyla Mâtürîdî âlimlere göre kelâm-ı lafzî, kelâm-ı nefsinin bir ifadesi olarak âlemle iletişimin sağlanması adına yaratılmış bir kelâmdır. Şâhid âlemde insanın zihnindeki bir manayı anlaşılabilir bir formda ifade etmesi için kelimeleri, resimleri veya beden dilini kullanması, gâib âlemde de böyle olduğuna delalet eder.²²⁴

Sâbûnî’ye göre Mu‘tezile, lafız ile hakikî kelâmın birbirinin yerine kullanılması probleminden dolayı hataya düşmüşlerdir. Bu sebeple lafızların ne ifade ettiğinin anlaşılması gerekmektedir. Ona göre lafızlar okuma, okunan şey (mana) ve Kur’ân olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Okuma, kulun fiili ve kesbi olup onunla kaim muhdes ve mahlûktur ki bu sebeple kul “okuyan” olarak isimlendirilir. Allah’ı mütekellim olarak tesmiye edebilmemizin gereği olan okunan şey, mahlûk olmayıp O’nun zâtıyla kaim, ezeli ve ebedî meânî sıfattır. Kur’ân ise ortak lafız olup bazen okuma, bazen yazılı metin anlamında mushaf, bazen de

²¹⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 120; bk. Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 140-141.

²²⁰ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 139; Neseî, *İslâm İnancının Ana Umdeleri*, 37.

²²¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 120; Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 405.

²²² Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 382-383; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 120; Siğnâkî, *Kitâbü’t-tesdîd fi şerhi’t-temhîd*, 180; Abdülkahir el-Bağdâdî de ilâhî kelâmın mutlak olarak mushafta olduğunun söylenmeyip mukayyed olarak mushaf’a raci kılınabileceğini söyler. Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 139-140.

²²³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 120-121; Kâ‘bî, *Kitâbü’l-makâlât*, 271-272.

²²⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 120-121.

kelâmullah olarak isimlendirilebilmektedir. Sâbûnî bu duruma ayetlerden, hâdislerden ve Arap dilinden örnekler sunmaktadır. Mesela, Allah Teâlâ'nın “Kur'ân fecr'dir.” buyurmasından, Kur'ân'ın fecr vaktinde “okunması” anlaşılmaktadır. Yine Şair, Hz. Osman'a yazdığı; *secdenin alametinin kendisiyle bilindiği aksakallıyı kurban ettiler, geceyi Kur'ân ve tesbihle geçiren kimseyi katlettiler*, şeklindeki mersiyede “Kur'ân” lafzı onun okunması manasında kullanılmaktadır.²²⁵

Yine Hz. Peygamber'in (sav) düşman topraklarına Kur'ân ile gidilmemesini buyurma sebebi, O'nun mushafıyla (yazılı metin) alay edilip, zarar verilmesine engel olmak içindir. Örneğin, “Kur'ân okuduğun zaman kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığın.”²²⁶ ayetinde geçen “Kur'ân” lafzı ise Allah'ın “kelâm” sıfatını ifade etmektedir. Nitekim O, yaratılmışlığa yahut hulûla delalet eden bir karineyle zikredilip, “bir cüz okuma”, “cünüp olan kimsenin dokunmasının haramlığı” yahut “düşman topraklarına onunla yolculuğun nehy edilmesi” şeklinde kullanıldığında bunlardan kıraat veya mushaf anlamları anlaşılmaktadır. Ancak Kur'ân okuduğunda, Allah'a sığınılması gerektiği buyrulan ayetlerden, Allah'ın zâtıyla kaim ezelî kelâm sıfatı kastedilir. Bu sebeple “Kur'ân mahlûk değildir.” önermesinin kelâmın tamamı için geçerli olduğu söylenemez.²²⁷

Daha açık bir ifadeyle, bir adam “Allah” dediğinde bu isimlendirmeden Allah'ın kadîm zâtı anlaşılırken, hudusa delalet eden bir karineyle, cümle içinde “Allah'ı yazdım.” veya “Allah'ı telaffuz ettim.” dediğinde, nakşedilmiş harfler ve ağızdan kesik kesik çıkan seslerden bahsedilmektedir. Netice olarak Sâbûnî'ye göre Kur'ân lafzının, okumayı mı okunan şeyi mi yoksa Kur'ân'ın kendisini mi ifade ettiği hususu iyi değerlendirilmelidir.²²⁸

İlâhî kelâmın nasıl anlaşılması gerektiğini açıklayan Sâbûnî, öncelikle kelâmullahın mahlûk olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre Mu'tezile'nin kelâmullahın mushafta olduğu icmâsını delil olarak kullanması doğru bir yaklaşımdır.²²⁹ Ancak ilâhî kelâmın sureler, ayetler, başlangıçlar ve sonlardan meydana geldiğini ve onun mahlûk olduğuna delalet ettiğini söylemek ve lafızların onun tamamını kapsadığını iddia etmek, kelâmın

²²⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 125.

²²⁶ Nahl 16/94.

²²⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 125-126.

²²⁸ Bk. Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, 64; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 126.

²²⁹ Mu'tezile'nin en kuvvetli itirazı olarak değerlendirilir. Tefâtânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 143.

hakikatini görmezden gelmektir.²³⁰ Dolayısıyla Mâtürîdî kelâmcıları ile Mu‘tezile arasındaki ihtilaf, kelâmın ilâhî boyutu etrafında meydana gelmektedir.²³¹

Delil-medlül ayrımını hatırlatan Sâbûnî, ilâhî kelâmın mushafta bulunduğundan hareketle yazılı olduğunun da kabul edilmesi gerektiğini söyler. Zira ona göre, kelâmulullah, mushaflarımızda yazılı bulunup, dillerimizle okunup ve kalplerimizle ezberlenirken, ilâhî sıfat bu mahallere hulûl etmemektedir. Nitekim kâğıdın üzerine ateş kelimesinin yazılması ateşin kâğıda hulûl etmesini gerektirseydi kâğıtta yanma söz konusu olurdu. Yine “Resul, Tevrat ve İncil’de yazılıydı.”²³² ayetinde Resûlullah’ın zâtının Tevrat ve İncil’e hulûl ettiği değil isminin orada yazılı bulunduğu anlaşılmaktadır.²³³

Sâbûnî’ye göre Mu‘tezile’nin kelâm, “Yalnızca seslerden ibaret olup Allah’ın kelâm sıfatı Kur’ân okuyan herkesin dilindedir.” görüşü, “Kul ihtiyarî fiillerini tek başına yaratmaktadır.” iddiasına aykırı olduğundan birtakım çelişkiler içermektedir. Zira kulun kendi kelâmının yaratıcısı olması durumunda ilâhî kelâm, Allah’a nispet edilemeyecektir. Ancak onların, Allah’ın kelâm sıfatını yaratarak mütekellim olduğu düşünceleri göz önüne alındığında, kelâmulullahın iki fâilinin olması gerekecektir. Bu itibarla tek bir kudretin iki kadiri olması gibi aklî açıdan muhal bir durum vuku bulacaktır. Sâbûnî’ye göre tek bir fiilin iki fâilinin bulunduğu mümkün olmakla birlikte tek bir kelâmın iki mütekelliminin olması caiz değildir.²³⁴ Onun amacı daha önceki meselelere uyguladığı gibi Mu‘tezilî âlimlerin mezhep içi çelişkilerinden faydalanmaktır.

Sâbûnî’nin Mu‘tezile kelâmcılarını aklî delillerle tenkit ettikten sonra naklî delillere değinmektedir. “Allah her şeyin yaratıcısıdır.”²³⁵ ayetinde her şeyin yaratıldığına açık bir şekilde zikredilmesi Mu‘tezile’ye göre, Allah’ın yarattığı kelâm ile mütekellim olduğunun delilidir. Zira “şey” lerin içine dâhil olması bakımından Kur’ân-ı Kerîm de mahlûktur. Yine, “Rablerinden onlara muhdes bir zikir geldiğinde”²³⁶ ayetinde geçen uyarı manasındaki “zikr”den kasıt, Kur’ân’ı Kerîm’dir. Aynı şekilde “Biz Kur’ân’ı Arapça kıldık.”²³⁷ ayetinde

²³⁰ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu*, 112; Kâ‘bî, *Kitâbü’l-makâlât*, 269-270; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 125-126; Sâlimî, *Temhîd fi beyânî’t-tevhîd*, 189-190; Sîgnâkî, *Kitâbü’t-tesdîd fi şerhi’t-temhîd*, 171.

²³¹ Tefâtânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 142.

²³² A’raf 7/157.

²³³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 123-124.

²³⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 127; bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tefsîratü’l-edille*, 1: 375.

²³⁵ Zümer 39/62.

²³⁶ Enbiya 21/2.

²³⁷ Zuhrûf 43/3.

geçen “onu kıldık” ifadesi “halk” anlamına gelip yaratılmış kelâma delalet etmektedir.²³⁸ Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre Kur’ân’dan başka ilâhî kelâm bulunmadığından Allah’ın kelâm sıfatı hâdistir.

Sâbûnî, Mu‘tezile’nin naklî delillere dayanarak elde ettikleri tevili çürütmek için problemi, ma‘dûmun şeyliği meselesine taşımaktadır. Ona göre ma‘dûmun şey olduğunu kabul eden Mu‘tezile’nin, Kur’ân’ın yaratıldığını şey kavramı üzerinden delillendirmesi açıkça bir çelişkidir. Nitekim ma‘dûm şey kabul edildiğinde bu ayete göre yaratılmışların içine dâhil edilmesi gerekir. Ancak Mu‘tezilîler’e göre ma‘dûm, kadîmden sayılmaktadır.²³⁹ Sâbûnî’ye göre ayette geçen “her şey” lafzından, Allah’ın kendi zâtının ve sıfatlarının yaratıcısıdır manasının değil “zâtı dışındakilerin yaratıcısıdır” manasının anlaşılması gerekmektedir. Mesela “Evdeki herkesi dövdüm” diyen kimsenin, evde olduğu halde kendi zâtını dövdüğü düşünülmez. Hatta Sâbûnî, ayetin Allah’ın sıfatlarını kapsayacak şekilde te’vil edilmesini ve ilâhî kelâmın yaratıldığının ileri sürülmesine, acayip ve şaşırtıcı bir durum olarak bakar.²⁴⁰ Ancak onun bu eleştirisi hasımlarını ilzam etme çabasından ileri gidememektedir. Zira ilâhî kelâmın yaratılmış olduğunu söyleyen Mu‘tezilî âlimler, kelâmulлах ilâhî bir sıfat olarak değil harflerin veya seslerin yaratılmasından ibaret görmektedir. Bu bağlamda Sâbûnî’nin hasımlarının sıfat anlayışını kendi ilâhî sıfat prensiplerine göre değerlendirdiğini söylemek mümkündür. O, muhtemelen “Allah hâdis bir kelâm ile mütekellimdir” önermesinin “mütekellim” kısmına odaklanarak, mânevî sıfat şeklinde olsa da ilâhî bir sıfatın kabul edildiğini düşünmektedir.

Yine Sâbûnî’ye göre “Biz Kur’ân’ı Arapça kıldık.” ayetindeki “O’nu kıldık” ibaresinin de okuma, okunan şey ve Kur’ân ayırımına göre değerlendirilmesi gerekir. Zira Arapça, Süryanice ve İbranice ibareler, kelâmın delaletinden ibarettir. Aynı şekilde “Rablerinden onlara muhdes bir zıkr geldiğinde” ayetindeki “zıkr” kelimesi de kelâmın delalet ettiği şeydir. Keza kelâm kelimesi, indirdik, kaldırdık, koruyacağız, sileriz, bırakırız lafızlarıyla kullanıldığında zâtî kelâm değil, kelâma delalet eden ibareler anlaşılmalıdır.²⁴¹ Bu itibarla Mu‘tezile’ye göre şâhidin gâibe kıyası yapıldığında, kelâmın harfler ve sesler cinsinden olması gerekmektedir. Sâbûnî’ye göre ise şâhid âlemdeki fâil, âlim, kadir ve

²³⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 114-115, 129; Ebû’l Berekât en-Nesefî, *İ’timâd f’îl-itikâd*, 185.

²³⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 128.

²⁴⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 129.

²⁴¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 129; bk. Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, 1: 391-392; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 110; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 145-146; bk. Siğnâkî, *Kitâbü’t-tesdîd fî şerhi’t-temhîd*, 179-180.

müridin gâip âlemdekiyle aynı olması mümkün değildir. Buna göre şâhid âlemde fâil, cisimler ve cevherler türünden iken gayb âleminde böyle değildir. Aynı şekilde şâhid âlemde âlimin bilgi edinme yolları, zorunlu ve istidlâli olarak ikiye ayrılırken, gaybtaki âlimin bilgisi böyle bir ayrıma tabi değildir. Yine şâhid âlemdeki fâil, fiilini işlerken alete ihtiyaç duyarken gayb âleminde fiil işlemek için alete ihtiyaç duyulmaz.²⁴² Nitekim Sâbûnî, insanın hakikî kelâmının mâhiyetini açıklarken, şâhiddeki kelâmın da harfler ve seslerden meydana gelmediğini belirtmişti. Ancak o, burada kelâmın hakikatiyle ilgili görüşünü hasımlarına karşı delil olarak kullanmamıştır.

Mu‘tezile’ye göre kelâm sıfatının yaratılmış olduğunu gösteren bir diğer delil, Kur’ân’daki emir ve nehiylerin; mâzî, muzârî ve şimdi olmak üzere farklı zaman kalıplarında kullanılmasıdır. Bu da emir ve nehyin bir zaman diliminde yaratıldığına işaret etmektedir. Örneğin; Allah Teâlâ’nın ayeti kerimede Hz. Mûsâ’ya “...ayakkabılarını çıkar...”²⁴³, Hz. Mûsâ ve Hz. Harun’a “...kardeşinle beraber oradan çıkın...”²⁴⁴ ve Hz. Yahya’ya “Kitabı güçlü bir şekilde al...”²⁴⁵ şeklindeki hitapları ve benzer emir ve nehiyler ezelde ma’dûmdular. Emir ve nehiyler ezelde yokken Allah Teâlâ’ya ise ezelde bu sıfatı nispet etmek mümkün değildir. Bu Allah’ın emir ve nehye muhatap olacak kimse yokken, olmayan bir şeye hitap etmesi gibi sefeh bir durum meydana getirecektir.²⁴⁶

Sâbûnî, bu iddiaya karşı, Hz. Peygamber döneminde inen ayetlerin içerdiği hitap ve teklifin halen çağımızın insanlarına geçerliliğini koruduğunu delil gösterir. Zira Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e nüzulü vaktinde yapılan hitaplar, henüz var olmamış insanları da kapsamaktadır. Aynı zamanda bu hitap ve teklif kıyamete kadar var olacak kimseler için geçerliliğini sürdürmektedir. Aksine henüz mevcut olmayan kimselerden, kendilerinden çok önce inen emir ve nehyin edasının istenmesi sefeh bir durumu gerektirecektir. Dolayısıyla var olacağı zamana bağlı olarak yöneltlen emir ve nehiy problem doğurmamaktadır.²⁴⁷

Mu‘tezile’ye göre Kur’ân’da kâinat hakkındaki haberlerin mâzî sigalarla zikredilmesi de Kur’ân’ın yaratılmışlığına delalet etmektedir. Zira Kur’ân’ı Kerîm’deki “Biz Nûh’u

²⁴² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 129-130.

²⁴³ Tâhâ 20/12.

²⁴⁴ Tâhâ 20/42.

²⁴⁵ Meryem 19/12.

²⁴⁶ Cüveynî, *Kitâbü’l-irşad*, 116; Neseî, *Tevhidin Esasları*, 48-49; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 115-116.

²⁴⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 130; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 78; krş. Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 386; krş. Neseî, *Tevhidin Esasları*, 50.

kavmine gönderdik”²⁴⁸, “Mûsâ’nın annesine vahyettik”²⁴⁹ve “O ikisini barınabilecekleri, suyu bulunan bir tepeye yerleştirdik”²⁵⁰ gibi ayetler düşünüldüğünde ilâhî kelâmın ezeli olması, onlar var olmadan önce haklarında bu haberlerin verilmesini gerektirecektir.²⁵¹

Sâbûnî, Hz. Nûh’un kavmine gönderilmesi hakkındaki haberin, zamana bağlı olmaksızın Allah’ın zâtıyla ezelden ebede kaim olduğunu söyler. Dolayısıyla Hz. Nûh gönderilmeden önce haberin delaleti gönderileceğine dairken, gönderdiği zamandaki haber Hz. Nûh’u o an gönderdiğinin delaletidir. Yine Allah Teâlâ’nın Hz. Nûh’u kavmine gönderdikten sonraki haberin delaleti geçmişte onun gönderildiğine dairdir. Ancak bu değişiklikler haberin kendisinde olmayıp haber verilendedir. Allah’ın ilim sıfatının mâluma taalluku da böyledir. Zira Allah Teâlâ ezelde Zeyd’in var olacağını bilmesiyle âlimdir. Aynı zamanda Allah Teâlâ Zeyd var olduğunda onun şu anda var olacağını bilirken, var olduktan sonra geçmişte var olduğunu bilmektedir. Sonuç olarak geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanla ilgili meydana gelen değişiklikler ilimde değil mâlumda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Sâbûnî’ye göre Allah’ın haber vermesi geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman bildirmemektedir.²⁵²

Netice itibariyle Mâtürîdî âlimleriyle Mu‘tezile kelâmcıları arasındaki asıl ihtilaf, kelâm-ı nefsi hususunda meydana gelmiştir. Bu sebeple Sâbûnî kelâmın mâhiyetiyle ilgili önemli açıklamalara yer vermiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in, duyularımızla algılayabildiğimiz somut ibarelerinin bulunması, kelâmın Allah ile irtibatının kurulmasını zorlaştırmıştır. Ancak delillerin soyut alana taşınması ve kelâm-ı lafzînin yaratılmışlığının kabul edilmesi, Sâbûnî’nin hem delillerini güçlendirmiş hem de önemli problemleri göz önüne sermesine yardımcı olmuştur. Böylelikle o, kelâmın hakikati anlamındaki “düşünce”ye değinmiş ve konuşmanın, harflerin ve seslerin ötesinde manalarının bulunduğunu ortaya koymuştur.²⁵³ Ayrıca Sâbûnî’ye göre mahlûkat ile ilgili bütün hal ve durumları tamamıyla kuşatan Allah Teâlâ zaman ve mekân üstü bir kelâm sıfatıyla mütekellimdir.

²⁴⁸ Hud 11/25.

²⁴⁹ Kasas 28/7.

²⁵⁰ Mü’minûn 23/50.

²⁵¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 115-116.

²⁵² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 130-131; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 78-79.

²⁵³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 120.

2.1.3.3. İlâhî İrade

Lügatte “istemek, dilemek” manasındaki revd kökünden türeyen irade “bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü” olarak tanımlanır. İrade, kelâm literatüründe “bir zorunluluk bulunmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki durumdan birini tercih etmeyi ifade eden sıfat”tır. Ayrıca Mâtürîdî âlimlere göre “meşiet” kelimesi de irade kavramı ile eş anlamlı olup Allah’ın iradesinin sonsuz, mutlak ve karşı konulamaz olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan Mu‘tezile ile Mâtürîdî kelâmcılar arasındaki bir diğer tartışma konusu, Allah Teâlâ için zâtî bir irade sıfatının ispat edilip edilemeyeceği olmuştur.²⁵⁴ Nitekim Mâtürîdî âlimlere göre Allah zâtıyla kaim ve ezelî bir irade ile mürid olup yarattığı şeyleri irade etmektedir. Zira yaratanın fiilinde seçme özgürlüğünün olmaması O’na cebr ve âcizlik atfedilmesine sebep olur. Bu sebeple Allah Teâlâ ezelî iradesiyle vakitlerden birini tercih edebilmektedir.

İmam Mâtürîdî’ye göre, yaratılanların hikmete bağlı olarak farklı mâhiyetlerle varlık alanına çıkması ve Allah’ın birliğine kılavuzluk etmesi, ilâhî fiillerin hür seçimle gerçekleştiğine bir delildir. Dolayısıyla her şeyin kendi mâhiyetiyle oluşması, onların hür bir seçimin eseri olduğuna delalet eder.²⁵⁵

Nesefî de evrendeki düzenin ve biricikliğin yaratıcı iradeyle bağlantılı olduğunu dile getirir. Zira ona göre mahlûkatın niteliklerinin, görünümlerinin, art ardalığının ve hallerinin farklı olması onların tercih edildiğine delalet etmektedir.²⁵⁶ İlâhî iradeyi de fiilî sıfatlara dâhil eden Mu‘tezile âlimleri ise Allah’ın mürid olduğunu kabul etmekle birlikte irade sıfatının manası ve ilâhî zât ile münasebeti hususunda ihtilaf etmişlerdir.²⁵⁷

Sâbûnî’ye göre, Mu‘tezile kelâmcıları irade sıfatıyla ilgili iki farklı görüş ileri sürmektedir. Bu itibarla Nazzâm, Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât ve öğrencisi Kâ‘bî, Allah’ın hakiki bir iradeyle vasıflanamayacağını savunurken Ebü’l-Hüzeyl, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, Allah Teâlâ’nın herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir iradeyle mürid olduğunu kabul etmiştir.²⁵⁸ Öte yandan Ca‘fer b. Harb ise Allah’ın mürid olmasını, iman

²⁵⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 95; Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 158-159; Mustafa Çağrırcı ve Hayati Hökelekli, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (Ankara: TDV Yay., 2000), 384.

²⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 77.

²⁵⁶ Bk. Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 57-58; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 168; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 94-95.

²⁵⁷ Kâ‘bî, *Kitâbü’l-makâlât*, 255-256.

²⁵⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 168; Kâdî, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2: 224; bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 64, 67; Abdülkadir, *İlmü’l-İlâhî ve asaruhu fil-fikr ve’l-vakı’*, 553.

küfürden farklı olarak çirkin olduğuna hükmetmesi olarak anlamış ve ilâhî iradeyi Allah'ın mahlûkata hükmetmesi şeklinde değerlendirmiştir. Bu bakış açısı da Allah'ın irade ile vasıflanamayacağı görüşüne dâhil edilmiştir.²⁵⁹

Ebü'l-Hüzeyl'e göre ilâhî irade murad edilenden ve emredilenden başkadır. Allah Teâlâ'nın iradesi, tekvin iradesi ve teklif iradesi olarak ikiye ayrılır. Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl'in kastettiği tekvinî iradenin gerçek anlamda yaratılmış olmadığını ve “kün” sözüyle yaratılmanın gerçekleştiğini bildirmektedir. Kâ'bî'nin Ebü'l-Hüzeyl'e nispet ettiği görüşe göre Allah Teâlâ yarattığında, yaratması ve yaratmayla birlikte bulunan iradesi vardır. Buna göre tekvinî irade, istenilen şeyin yaratılmasıyla ilişkili olup mükevven değildir. Teklifi irade ise kullara, itaatin emredilmesi olarak görülmektedir.²⁶⁰ İrade sıfatı kabul edildiğinde doğacak olan mahal problemi ise bir mekânda bulunmayacak şekilde Allah'ın zâtıyla mürid olduğu söylenerek çözülmeye çalışılır.²⁶¹

Mu'tezile'ye göre iradenin kadîm olması halinde iki problem meydana gelecektir.²⁶² İlk problem, ilâhî sıfatların sübutu meselesinde ileri sürüldüğü gibi kadîm irade sıfatının tevhid ilkesine aykırı olarak ezelde iki kadîm varlığı gerektirmesidir. İkinci problem ise kadîm olan iradenin, irade edilen şeyin kadîm olmasını gerektirmesidir. Zira muradsız iradenin varlığı âcizlik olup Allah hakkında böyle bir durumun vuku bulması imkânsızdır.²⁶³ Yine bu sorun da tekvin mükevven meselesinde tartışılmıştır.

Mu'tezile kelâmcılarının “Allah Teâlâ herhangi mahalde bulunmayan hâdis bir iradeyle mürididir.” şeklindeki görüşüne, Sâbûnî şâhidin bir delili olarak, sıfatların bir mahalde bulunmadan var olamayacağını ve bu bilginin bedihî bir şekilde akıllarımızda bulunduğunu söyleyerek tenkit eder. Çünkü arazların bir mahalle ilişmeden var olması mümkün değildir. Yani ilmin kendi kendine ilişmesi veya hareketin kendi kendisine yerleşmesi imkânsızdır. Buna göre zâtın bir sıfatla vasıflanabilmesi için sıfatın zâtla kaim olması gerekmektedir. Ayrıca sıfat bir zâtla kaim olmazsa, o sıfatın başka zâtlara verilmesiyle kaim olması gereken zâta verilmesi arasında bir fark bulunmazdı. Örneğin, ilim sıfatı için

²⁵⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 175.

²⁶⁰ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 175; Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 255; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 109; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 74; Hüdaverdi Adam, *Bazı Kelâm Problemleri*, 14; Mu'tezile'ye göre hâdis olan her şey Allah'ın “kün” emriyle yaratılmıştır. Ancak bu sıfat mahalsiz olarak bulunmaktadır. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 97.

²⁶¹ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 175; Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 255.

²⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 224.

²⁶³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 168.

“Ali ilim sıfatıyla âlimdir.” denildiğinde Ali’nin bu sıfatla kaim olduğu ve onunla bilindiği ispatlanmış olur. Ancak hiçbir mahalle ilişmeyen bir ilim sıfatının Ali’ye ait olduğunu veya Ali’nin bu sıfatla muayyen olduğunu ortaya koyamayız. Çünkü ilim sıfatı Ali ile kaim olmadığı sürece başkalarına da verilebilir ve yalnızca Ali’ye verilme zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla sıfat bir nispettir ve zât kendisiyle kaim olduğu bir sıfatla muayyen olabilir.²⁶⁴

Ebü’l-Hüzeyl’in görüşünü benimseyen Kâdî Abdülcebbâr, arazların mahalsiz bulunamayacağı gerekçesiyle mahalsiz sıfat ispat edilemeyeceği görüşüne itiraz eder. O, Ehl-i Sünnet âlimlerinin bir kısım arazları diğerleriyle bir araya getiren bir illet olmaksızın kıyaslayarak bu bilgiye ulaştıklarını ve hata ettiklerini öne sürmektedir. Mesela fena arazının mahalsiz mevcut olabilmesi göz ardı edilmektedir.²⁶⁵

İlâhî iradenin mecaz bildirdiğini iddia eden Mu’tezilîlere göre Allah’ın iradeyle vasıflanması, dilemesi manasına gelmeyip zorunluluk ve mecburiyet altında kalmadan fiil işlemesi anlamındadır.²⁶⁶ Bu itibarla Mu’tezilî âlimler Allah’ın mürid olmasını, kendi fiillerinde ve insanların fiillerinde olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre ilâhî fiillerde mürid olma, bilinçli bir şekilde yaratmadan ibarettir. Allah’ın, kullarının fiilleri üzerinde irade eden olması ise emretmesidir.²⁶⁷ Amidî, Câhız’ın daha da ileri giderek şâhidde iradenin varlığını reddettiğini belirtmiştir. Zira Câhız’a göre insanın iradesinden anlaşılması gereken âlim olmasıdır.²⁶⁸ Eş’arî âlimlerin geneli Mu’tezile’nin iradeyi ilme raci kıldığını söylemişlerdir.²⁶⁹

Fahreddîn er-Râzî, Kâ’bî’nin Allah’ın kendi fiilini yaratmasını, bilmesinden ibaret gördüğünü, başkalarının fiillerini emretmesini ise haber vermesi olarak kabul ettiğini dile getirmektedir.²⁷⁰ Öte yandan Cürcânî, onların ilâhî iradeyi, fiilin faydasına ilişkin bir bilgi olarak değerlendirdiklerini söyler.²⁷¹

²⁶⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 168; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 123.

²⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2: 238-239.

²⁶⁶ Cüveynî, *Kitâbü’l-irşad*, 71; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1: 493; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 168.

²⁶⁷ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 179; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 169, 173; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 81-82; Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, 166.

²⁶⁸ Seyfeddîn Âmidî, *Gâyetü’l-meram fi’l-ilmî’l-keâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif, (Kahire: Vizaretü’l-Evkaf, 1971), 54.

²⁶⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 67, 81-82; Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, 166; Râzî, *Kelâm’a Giriş*, 161; Âmidî, *Gâyetü’l-meram fi’l-ilmî’l-keâm*, 54.

²⁷⁰ Râzî, *Kelâm’a Giriş*, 161; Eş’arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 175.

²⁷¹ Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 3: 136.

Sâbûnî ise Mu‘tezile’nin irade kavramına verdikleri manadan dolayı böyle düşündüklerini kaydeder. İrade, şehvet ve temenni gibi manaları ihtiva etmektedir. Kişinin çoğu zaman bir fiili işlemek veya işlememek arasında duyduğu tereddüdü de azim ve iradesi sayesinde çözüme kavuşmaktadır. Bundan dolayı Allah hakkında tasavvur edemeyeceğimiz özellikler bildiren ve kişiyi kararsızlıktan kurtaran bir vasfın yaratıcıya izâfe edilmesi mümkün değildir.²⁷²

Sâbûnî’ye göre irade, meyil anlamına gelmekte olup cariyeye “revda” denilmesi sağa sola meylederek yürümesinden dolayıdır. Talep edenin “revd” olarak isimlendirilmesi talep eden kimsenin talep ettiği şeye meyletmesinden dolayıdır. Su ve ot aramak için gönderilen kimseye de su ve ot bulmak için kuzeye ve güneye meyletmesi sebebiyle “raid” denilmektedir. Bu itibarla kelâm ilminde, bir şeyi yaparken, yönlerden veya vakitlerden birini diğerine tercih etme manasında kullanılır.²⁷³ Sâbûnî’ye göre fiilin işlenmesi için kudrete, fiilin bilinmesi için de ilme ihtiyaç duyulur. Aynı şekilde belirli bir fiilin işlenmesi için diğer vakitlerden birinin diğerine tercih edilebileceği bir irade gereklidir. Dolayısıyla bunları dikkatli düşünen kimse, mahlûkatın bu sıfatlara delalet ettiğini anlayabilir ve irade sıfatını reddedemez. Çünkü akıl, ilâhî fiillerin bir yöne ve vakte mahsus olduklarının aksine hüküm vermemektedir.²⁷⁴ Zira insanın belli bir biçimde var olması, âlemin belli bir vakitte yaratılmış olması ve var olduklarından daha önce veya daha sonra yaratılmamış olmaları irade sıfatına işaret etmektedir. Nitekim âlemdaki zamanı, insanın, hayvanların ve böceklerin şeklini tahsis eden bir irade sıfatı bulunmasaydı ve bunları yaratan ile kaim olmasaydı yaratılanların mevcut durumda bulunmaları söz konusu olmazdı.²⁷⁵

Ayrıca Sâbûnî iradenin, kendisiyle kaim olduğu kişiden zorunluluğu olumsuzlama anlamına geldiğini ancak bunun nehyiden doğan bir ispatla yani Nazzâm’ın sıfat anlayışındaki gibi de olmadığını söyler. Nitekim önce iradenin ispat edilip sonra zorunluluğun nefyinin doğacağı özellikle vurgulanır. Dolayısıyla Sâbûnî’ye göre hem cebir ve ıztırası Allah Teâlâ’nın zâtından kaldırmak için hem de yaratılanların belli vakitlerde yaratılmış olması hasebiyle irade sıfatının nispeti zorunlu bilgi içerir.²⁷⁶

²⁷² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 169; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 94; krş. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, 1: 493.

²⁷³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 177.

²⁷⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 174, 170.

²⁷⁵ Sâbûnî, *Bidâye fi usûli’-d-din*, 45.

²⁷⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 174-175.

Diğer taraftan Mu‘tezile kelâmcılarına göre Allah’ın iradesi iyiliklere taalluk ederken kötülöklere taalluk etmemektedir. Sâbûnî ise rıza ve irade arasında fark görmeyen Mu‘tezile kelâmcılarına karşı rıza ve iradenin arasını ayırır. Buna göre irade mümkünlerden birini diğerine tercih etmekken rıza ise bir şeyin iyi görölmesini ve kabul edilmesini ifade eder. Ancak bu ayırım, Allah’ın küfür ve mâsiyeti yaratıp yaratmadığı tartışmasını meydana getireceğinden, Sâbûnî iradenin teklifi boyutunu ta‘dîl ve tecvîr meselelerine ertelemek durumunda kalır. Dolayısıyla kendisi Allah’ın tek bir irade ile mürid olduğı kanaatinde olsa da muarızlarının görüşü teklifi iradeyi başka bir bahiste ele almasına sebep olmuştur.²⁷⁷

Sâbûnî’ye göre “Allah dilediğı şeyi yapar.”²⁷⁸, “Allah dilediğı şeye hükmeder.”²⁷⁹ ve “Allah sizin için kolaylık dileyip, güçlük çekmenizi istemiyor.”²⁸⁰ gibi iradeyle ilgili ayetler açık bir şekilde Allah’ın mürid olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla meşiet ve iradenin aynı kabul edilmesiyle Allah’ın irade eden olduğunu reddetmek imkânsızdır. Sâbûnî, iradenin kadîm ve ezeli sıfat olduğuna noktasında, Mu‘tezile’ye karşı, birbirini tamamlayan üç delil sunmaktadır. İlk olarak ilâhî sıfatlar bahsinde, ilimsiz âlimin bulunamayacağı şeklindeki delil, iradesi bulunmayan mürid için de söz konusudur. İkinci delil, kelâm bahsinde geçen, zâtın bir sıfatla vasıflanmasıyla, sıfatın o zâtla kaim bulunmamasının imkânsızlığı üzerinedir. Üçüncü delil ise hâdis âlem tasavvuruyla ilişkilendirilmiştir. Zira âlem bahsinde, hâdislerin bir zâtla kaim olması halinde yaratıcısının hudusuna delalet edeceği kanıtlanmıştır. Dolayısıyla ilâhî zâtın, hâdis bir irade ile mürid olması, onun hâdis olmasını gerektirecektir.²⁸¹ Sâbûnî’ye göre bu deliller, Allah’ın kadîm bir irade ile mürid olduğunun açık bir ispatıdır.

Sâbûnî’nin, irade sıfatı hakkındaki bütün gayreti, Allah’ın zâtıyla kaim, ezeli ve ebedi irade sıfatını kanıtlanma yönündedir. Evrenin bir başlangıcının bulunması, canlıların ve cansızların kendilerine ait muayyen şekil ve biçimlerinin bulunması Sâbûnî’ye göre Allah’ın irade sıfatı ile mürid olması hususundaki bütün şüpheleri ortadan kaldırmaktadır. Diğer taraftan ilâhî iradenin eşyaya taalluku ise önemli bir problemidir. Zira Allah’ın insan için neden böyle bir beden tercih ettiğı yahut evreni neden daha önce değil de o vakitte yarattığı sorularını sormak mümkündür. Bununla birlikte evrenin bir zamanının olması ve canlıların çeşitli formlarda yaratılmış olması, bir tercihin bulunduğuna işaret etmesi bakımından güçlü

²⁷⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 170-171.

²⁷⁸ İbrâhim 14/27.

²⁷⁹ Mâide 5/1.

²⁸⁰ Bakara 2/185.

²⁸¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 169; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 125-136.

bir delil sayılmıştır. Aynı zamanda Mâtürîdîler’e göre şâhidin gâibe kıyası açısından, ilâhî iradenin ispatı problem değil zorunluluk arz etmektedir. Zira şâhidde sağlam ve cebr altında olmayan bir fiil işlenmesi için iradenin gerekli olması, gâipte de gerekli olduğu anlamına gelir. Sâbûnî, eleştirilerinde Basra Mu‘tezile’sine ilâhî iradenin ezeli olduğunu ispatlamaya çalışırken, filozoflarla birlikte zikrettiği Bağdat Mu‘tezile’sine iradenin Allah’a nispetinin gerekçelerini açıklamaya çalışmıştır. Öte yandan Mu‘tezile kelâmcılarının iradeyi, tekvinî ve teklifi olarak ikiye ayırmaları, problemin teklifi boyutunu ta’dil ve tecvîr meselelerine taşımaktadır.

2.1.3.4. Rü’yetullah

Rü’yetullah terkibi, “görmek ve bakmak” manasına gelen “rü’yet” kelimesi ile “Allah” lafzından meydana gelmekte olup “Allah Teâlâ’nın ahirette müslümanlar tarafından gözlerle görülebilmesini” ifade etmektedir. Bu terkip, Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilmezken peygamberlerin Cenâb-ı Hakk’ı görme talepleri, rü’yetullahı işaret etmektedir.²⁸²

Rü’yetullah meselesi kelâm literatürüne, Allah’ın dünyada görülmesi ve ahirette görülmesi şeklinde iki yönden konu olmuş olsa da asıl tartışma Allah’ın ahirette gözlerle görülüp görülemeyeceği sorusu etrafında gerçekleşmektedir. Rü’yetullah meselesi, konusu açısından ahiret bahislerini ilgilendirmekle birlikte ilahî zâtın görülüp görülemeyeceği tartışıldığı için ilahiyat meselelerinde ele alınmıştır. Bu problem Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet âlimleri arasında yoğun tartışmalara sebep olmuş, Mâtürîdiyye âlimleri konu hakkında daha çok naklî deliller kullanarak, kitap, sünnet ve icmâdan deliller getirmiştir.²⁸³ Mu‘tezile kelâmcılarına göre ise yaratılmışlara benzemeyen, zâtının idrak edilmesi mümkün olmayan Allah’ın hem bu dünyada hem de ahirette gözlerle görülmesi imkânsızdır.²⁸⁴

Sâbûnî’ye göre bu konuyu iki şekilde ele alan Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah’ın gözlerle görülebilmesinin caiz olduğunu savunmuşlar ve müminlerin cennete girdikten sonra Allah’ın

²⁸² Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 268.

²⁸³ Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (Ankara: TDV Yay., 2008), 311-312.

²⁸⁴ Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbar, Allah’ın ahirette “mârifet” ve “ilimle” görülme imkânının bulunacağını söylemiştir. Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l-kelâm*, 49; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 124; Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, 59.

görülmesinin vâcip olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Sâbûnî bu konuda benzer delilleri kullanacağını belirtmektedir.²⁸⁵

Mu'tezile rü'yetullahın imkânsız olduğunu kanıtlamak için öncelikle bir şeyin görülebilmesi hakkında “gören ve görülenin olması, gören ve görülenin karşı karşıya bulunması ve gözden çıkan ışığın görülen nesneye ulaşabilmesi” şartlarının gerekli olduğunu söyler.²⁸⁶ Nitekim görülen, görenin karşısında bulunup göz sınırlarına girdiğinde gözden çıkan ışık ona ulaşarak görme gerçekleşmektedir. Bu itibarla görmenin gerçekleşebilmesi için biri görülene ait mukâbele ile diğeri görenin sağlam duyu organının bulunması şeklinde iki durum mevcut olmalıdır. Bu hususlar Allah için söz konusu olmadığından O, ahirette gözlerle görülemez.²⁸⁷

Kâdî Abdülcebbâr'a göre de insanın görmesi, Allah'ın görmesine kıyas edildiğinde, Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira insan gözle görmektedir ve insanın gözüyle görebilmesi için gördüğü şeyin karşısında olması gerekir. Allah'ın insanın karşısında olması mümkün olmadığına göre görülmesi de imkânsızdır.²⁸⁸ Bu sebeple bir şeyin görülebilmesinin illeti; sınırları belli olan, gözden çıkan ışığa muhatap olduğunda bir ifadesi bulunan cisim, cevher ve araz türünden bir şey olmalıdır.²⁸⁹

Mu'tezile'ye göre bir şeyin görülememesi ya zâtında bulunan imkânsızlık sebebiyledir veyahut da dışarıdan gelen bir engel sebebiyledir. Sâbûnî, Kâdî Abdülcebbâr'ın da altı maddeyle zikrettiği rü'yete engel sebepleri dört madde halinde bildirmektedir. Bunlar sırasıyla;

- a) Görülecek olan şeyin, çok yakın veya çok uzak olmayarak makul bir mesafede bulunması,
- b) Gören ile arasında perdenin varlığı yahut ondan gizlenmiş olması,
- c) Görülemeyecek kadar şeffaf olması

²⁸⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 147.

²⁸⁶ Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 61; Yine Mu'tezilîler'e göre başka bir yorumla görmenin şartı, görülen şeyin suretinin gören kişinin gözündeki intibai yani izlenimidir. Böylelikle görülen şeyin gözde belli bir çerçevesi çizilmektedir. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 148.

²⁸⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 148-149; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 404-405.

²⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 400-401; Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 61.

²⁸⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 148. Mu'tezilîlere göre bir şeyin ya bir kısmı ya da tamamının görülebilen olması sebebiyle parçalardan müteşekkil olması gerekmektedir. Allah'ın parçalardan oluşması söz konusu olmadığı gerekçesiyle delil olarak kullanılmaktadır.

d) Görenin göz hizasında bulunmamasıdır.²⁹⁰

Sâbûnî, Mu‘tezile’nin aklî delillerinde kullandıkları bu argümanları, burhanî ilim²⁹¹ kurallarına uygun olarak tek tek eleştireceğini söyler.

Sâbûnî’ye göre rü’yetin illeti “vücut” (var olmak) dur. Bizim şâhidde gördüğümüz siyah, beyaz, kırmızı, sarı ve yeşil gibi renkler, hareket, sükûn, içtima, ayrılma yani ekvân-ı erbaâ, cevherler ve cisimler, eşyaların muhtelif hakikatlerine delalet eden şeylerden ibarettir. Eşyanın cisim, cevher ve araz olması rü’yetin illeti olmayıp onların her birinin ortak özelliği “bir vücuda sahip olmaları”dır. Sâbûnî bu duruma siyah ve beyaz rengi örnek gösterir. Birbirine zıt olan bu iki renge baktığımızda onların görülmesinin illeti siyahlık yahut beyazlık değildir. Zira siyahın hakikati beyazın görülmesini, beyazın hakikati de siyahın görülmesine imkân tanımamaktadır. Dolayısıyla siyah ve beyazın geneline itibar edildiğinde ilk başta illetin “renklilik” olduğu zannedilse de renklerle birlikte kevnler, cevherler, cisimler ve şeylerin çeşitli hakikatleri düşünüldüğünde onların en kapsamlı ve birbiriyle çelişmeyen en genel vasıfları “bir varlığa sahip olmaları”dır.²⁹² Sâbûnî, ileri sürdüğü vücut deliline karşı Mu‘tezile’den birtakım muhtemel itirazlar naklederek bunları sırasıyla tenkit eder.

Bu bağlamda Mu‘tezile’nin yönelttiği ilk itiraz, görmenin illeti şayet “var olmak” ise o zaman görülenlerin illeti “hâdis olmak” şeklinde de olabilir. Sâbûnî’nin bu itiraza cevabı şöyledir: Rü’yetin illetinin muhdeslik olmadığı, yaratılmış olan her şeyin görülememesinden anlaşılmaktadır. Zira cinler ve melekler gibi metafizik varlıkları göremiyor olmamız, görmenin illetinin hâdislik olmadığı anlamına gelmektedir. Ayrıca Mu‘tezile’nin çoğunluğunun kabul ettiği, Allah’ın kadîm olan zâtını görmesi, Sâbûnî’ye göre yalnızca muhdes varlıkların görülen olmadığının delilidir. Öte yandan o, hâdisin sonradan yaratılmayla ilişkili olmasını, var olanın görülmesine delalet ettiğini söyler. Buna göre hâdis yaratıldıktan sonra fena bulup yok olana kadar görülmeye devam eder. Ma’dûmun görülememesinin sebebi ise hiç var edilmemiş olmasıdır. Bu itibarla Sâbûnî nazarında, yalnızca var olanın görülebilmesi onun illetinin “varlık” olmasını zorunlu kılar.²⁹³

²⁹⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 149; bk. Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 136; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1: 416-417; Ebü’l Berekât en-Nesefî, *İ’timâd fi’l-itikâd*, 214.

²⁹¹ Sâbûnî’nin burada “burhan” kelimesini kullanması ortaya konulacak olan delillerin bir iddiadan ileri, ikinin birden büyüklüğü gibi doğruluğunda şüphe bulunmayan zarûri bir bilgi olduğunu göstermek içindir. Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (Ankara: TDV Yay., 1992), 429.

²⁹² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 160.

²⁹³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 162; bk. Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 130.

Sâbûnî'ye göre vücud deliline karşı gelebilecek muhtemel diğer itiraz ise ilim, kudret ve irade gibi birçok sıfatın mevcut olmasına rağmen görülememesi şeklindedir.²⁹⁴ Sâbûnî bu itiraza her var olanın “vücut” illetini gerektirmediği, ancak onun görülmesi için bu illetin zorunlu olduğu cevabıyla karşılık verir. Bu itibarla o, var olmaları hasebiyle görülmeleri mümkün olan ancak görülemeyen melekler ve cinler gibi varlıkların görülememe sebebinin Allah'ın âdetinden kaynaklandığını belirtir. Dolayısıyla Allah Teâlâ müdahale ederek rü'yeti mümkün hale getirirse görülme gerçekleşecektir. Sâbûnî bu duruma, kedinin geceleyin fareyi görürken insanların görememesini, bazı insanların cinleri görürken çevresindeki diğer insanların görememesini ve Cebrâil'in yalnızca Hz. Muhammed tarafından görülebilir olmasını örnek göstermektedir.²⁹⁵ Dolayısıyla Sâbûnî'ye göre Allah Teâlâ canlıların gözlerinde görme yetisinin yaratılmasını dilerse, görülemediğini iddia ettiğimiz bütün varlıkları görebilirdik. Bu itibarla ilâhî vaadin gereği olarak, ahirette müminlerde yaratılan bir görme yetisiyle rü'yet gerçekleşecektir.²⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar ise görmenin şartları sağlandığı müddetçe önümüzde duran bir filin yahut devenin görülememesinin duyu bilgilerinin güvenini sarsacağı ve bilginin imkânını ortadan kaldıracığı gerekçesiyle bu düşüncüyü eleştirmektedir.²⁹⁷

Diğer taraftan Mu'tezile âlimleri de rü'yetin illeti hususunda kendi aralarında ihtilaf etmiştir. Sâbûnî'nin aktardığına göre Nazzâm yalnızca cisimlerin görülebileceğini ileri sürmektedir.²⁹⁸ Ebû Ali el-Cübbâ'ye göre ise renkler ve oluşlar görülebilirken, Ebû Hâşim'e göre renkler görülebilmektedir.²⁹⁹ Dolayısıyla Abbâd b. Süleyman ve Nazzâm renkler ve kevnlerin görülemeyeceğini savunarak rü'yetin illetinin “varlık (vücut)” olmasına itiraz etmişlerdir. Sâbûnî'ye göre ise şayet renkleri ve kevnleri göremeseydik nesneleri birbirinden ayırt edemezdik. Zira dış dünyaya dair bilgilerimizi, renkler ve kevnleri sayesinde elde etmekteyiz. Bu arazların reddedilmesi halinde bilgi edinme yollarından biri olan duyular yok sayılacak, sıcak, soğuk, siyah ve beyazlığın arasında hiçbir fark kalmayacaktır. Çünkü beyaz ile siyah ve hareket ile sükûn arasındaki farkın bilgisini, akıl veya haber yoluyla değil

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 442-443.

²⁹⁵ Bk. Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, 98; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 123; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 164-165; Sâbûnî, *Bidâye fi usûli'd-din*, 43.

²⁹⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 164-165; Neseî de, rü'yetin illetinin “vücut”, vâcipliğinin illetinin ise “Allah'ın görenin gözünde yarattığı görme yetisi” olduğunu bildirmektedir. Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 545-546; Kılıç Aslan Mavil, “Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması-Rü'yetullah”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14, sy. 2, 2014, 459, 464.

²⁹⁷ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1: 402-404.

²⁹⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 148.

²⁹⁹ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 510.

yalnızca duyu yoluyla elde edebiliriz. Sâbûnî'ye göre bu itiraz hasımların kargaşa çıkarmak için ileri sürdükleri fitneden ibarettir.³⁰⁰

Kâdî Abdülcebbâr rü'yetle ilgili anlaşmazlığın temelinde asıl yatan sebebin bir şeyin zâtıyla mı yoksa varlığıyla mı görüleceği konusu olduğunu söyler. Kendilerine göre bir şey zâtı dolayısıyla görülürken karşı taraf varlığı sebebiyle görüldüğünü iddia etmektedir.³⁰¹ Sâbûnî ise Mu'tezile'nin bir şeyin zâtı sebebiyle görülebileceği görüşüne karşı şâhidle gâibi kıyaslayarak cevap verir. Buna göre Allah Teâlâ her şeyi hiçbir görme şartına bağlı kalmadan görebilmektedir. O halde bir şeyin görülmesinin hakikati onun göz vasıtasıyla ispat edilmesi yahut gözle bilgisinin keşfedilmesinden ibarettir. Örneğin bir cevhere veya cisme bakıldığında, bir yönde, hizada ve karşıda bulunması yalnızca o doğrultuda görülmesini gerektirir. Cisim sağdaysa sağda, soldaysa solda, yakınsa yakın ve uzaksa uzak olarak görülür. Buna bağlı olarak kadîm zâtın da yönlerden ve mukabeleden tenzih edilen bir tanımlamayla görülmesi mümkün olmalıdır.³⁰²

Mu'tezile'ye göre Allah'ı ahirette görmek mümkün olsaydı, şu anda da görülmesi gerekirdi. Şayet Allah'ı dünyada göremiyorsak ahirette de görmemiz mümkün değildir. Sâbûnî, bu delile karşı rü'yetin gerçekleşebilmesi için Allah'ın gözümüzde görme yetisi yaratmasının mümkün olduğunu gerekçe göstererek cevaplandırır.³⁰³

Mu'tezile'nin bir diğer itirazı da görülmenin şartlarına bağlı olarak görülen şeyin ya bir parçasının yahut bütününün görülebileceği şeklindeki iddiasıdır. Yani Mu'tezile'ye göre bir şeyi görmek isteğimizde onun ya bir kısmını ya da tamamını görebiliriz. Allah Teâlâ'yı görmek şayet mümkün olsaydı onun ya bir kısmı ya da tamamı görülecekti. Bu ise imkânsızdır.³⁰⁴

Bu itirazı ilim sıfatıyla cevaplandırmaya çalışan Sâbûnî'ye göre insanlar, şâhidde bildiklerini parça parça yahut bütün olarak bilir. Oysa Allah'ın bilgisinin bu şekilde olması caiz değildir. Dolayısıyla görülen şeyin bir parçasının veya bütününün görülebilir olması görülenin zâtıyla alakalı bir husustur. Yani tasavvur ettiğimiz şeyler parçalardan veya

³⁰⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 163.

³⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 408-410.

³⁰² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 164.

³⁰³ Sâbûnî, ilimle ilgili verilecek her yanıtın rü'yet hakkında verilenle aynı olacağını söyler. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 164.

³⁰⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 149.

bütünlerden oluştuğu için nasıllarsa öyle görülür. Ancak kadîm zât parçalardan ve bütünlerden meydana gelmediği için bir parçalanmaya gerek kalmadan parça veya bütünle nitelendirilmeden görülecektir.³⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise bu şekilde ilim ile rü'yetin kıyas edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Zira birbirine kıyas edilen her iki varlık ontolojik olarak birbirinden farklıdır ve bu gerçeğin göz ardı edilmesi rü'yetin mevcudun görülmesini mümkün kıldığı gibi var olmayan ma'dûmun da görülme ihtimalini doğuracaktır.³⁰⁶

Sâbûnî, böylece Mu'tezile'ye ait itiraz ve eleştirilerine yer verdikten sonra kitap, sünnet ve icmâdan deliller getirerek görüşünü kuvvetlendirmeye çabalar. Hz. Mûsâ'nın Tur Dağı'nda Allah Teâlâ ile konuşurken O'nu görmeyi talep etmesi ve "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim, Bana kendini göster, sana bakayım' dedi. Rabbi, ona, 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' dedi. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim.'³⁰⁷ şeklindeki ilâhî beyân, rü'yetin gerçekleşeceğine dair Sâbûnî tarafından ileri sürülen naklî delillerdir.³⁰⁸ Sâbûnî söz konusu ayette geçen konuşmaları ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

Sâbûnî bu konuda Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'dan "Rabbim bana kendini göster seni göreyim" şeklinde bir talepte bulunamayacağı yönündeki Mu'tezile'nin itirazını ele alır. Zira Hz. Mûsâ'nın rü'yetullah talebi kendi kendine yönelttiği bir talepten ibarettir.³⁰⁹ Bu iddiaya karşı çıkan Sâbûnî, bir peygamberin Allah Teâlâ'nın sıfatlarını bilmeyerek O'nun hakkında imkânsız bir şeyi istemesinin mümkün olmayacağını söyleyerek cevap verir.³¹⁰ Hz. Mûsâ Allah Teâlâ'yı Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bütün görme vasıflarından münezzeh olarak görmeyi talep etmiştir. Sâbûnî burada Allah'ın elçisine gizli bulunanın şeylerin Mu'tezilî âlimlerine nasıl aşikâr olduğu şeklindeki küçük düşürücü sorusunu yönelterek onları cehalet ve dalaletle itham eder.³¹¹

Hz. Mûsâ'nın rü'yetullah talebine karşılık Allah Teâlâ'nın "İnen terânî" (beni asla göremezsin) şeklindeki cevabı ise Mu'tezile ile Sâbûnî arasında ikinci tartışma konusudur.

³⁰⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 165.

³⁰⁶ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1: 406-407.

³⁰⁷ A'raf 7/143.

³⁰⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 165; bk. Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, 100-105.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1: 374.

³¹⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 150.

³¹¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 150.

Mutezilî âlimlere göre “len terânî” cevabından anlaşılması gereken, Hz. Mûsâ’nın talep ettiği şeyden uzaklaştırmaya muhatap olması ve onun Allah’ı göremeyeceğinin kesin bir dille reddedilmesidir. Sâbûnî’ye göre ise peygamber şayet imkânsız bir şeyi talep etseydi, Allah’ın cevabı “beni asla göremezsin” yerine “ben görülmem” şeklinde olması gerekirdi ki, rû’yetullah’ın imkânsızlığına delalet etsin. Ancak cevap “ben görülmem” şeklinde değil, beni asla göremezsin şeklinde verilmiş, rû’yetullahın mümkün olmadığına dair de herhangi bir açıklama yapılmamıştır.³¹²

Sâbûnî’ye göre Mu‘tezile’nin iddiasının geçersiz olduğunun bir delili de Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme talebinden dolayı cezalandırılmamasıdır. Zira Allah Teâlâ, Hz. Âdem’i ağaca dokunduğu için cezalandırmış, Hz. Nûh’u oğlunun kurtuluşuyla ilgili isteğinden dolayı azarlamıştır. Ancak Hz. Mûsâ’yı rû’yetullah talebinden dolayı açıkça azarladığı yahut ümitsizliğe düşürdüğü bir ayet mevcut değildir.³¹³ Sâbûnî Mu‘tezile’nin Hz. Mûsâ’nın görme talebinden sonra Allah’ı noksan sıfatlardan tenzih ederek tövbe etmesi yönündeki iddiasını da kabul etmez ve ayette zikredilen “len” edatından kastın ceza ve azar olmadığına Kur’ân’dan çeşitli örnekler gösterir.³¹⁴

Diğer taraftan da Sâbûnî, Hz. Mûsâ’nın tövbesiyle ilgili iki ihtimal ileri sürer. Buna göre ilk ihtimal tövbe her zaman kendisinden önce bir günahı gerektirmemektedir. İkinci ihtimal ise Hz. Mûsâ dünyada Allah’ın görülmesinin imkânsızlığını anlamış olmasından dolayı “sana bakayım” sözüne tövbe etmiş olmalıdır.³¹⁵

Bir diğer tartışma konusu, Allah Teâlâ’nın Hz. Mûsâ’ya cevaben “Eğer dağ yerinde durursa beni görebilirsin.”³¹⁶ hitabıdır. Buna göre rû’yetin imkânı dağın yerinde durma şartına bağlanmıştır. Sâbûnî, dağın yerinde durmasının genel itibariyle mümkün olmasının rû’yetin imkânına delalet ettiğini söyler. Zira aklî hükümlere uygun olan, mümkün mümkünlerle ve imkânsızın imkânsızla ilişkilendirilmesidir. Dağın paramparça olması

³¹² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 150.

³¹³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 150-151.

³¹⁴ Kâdî, “len” ifadesinin ebedilik ifade ettiği için görülemeyeceğini söylemiş, Sâbûnî’nin azar ifadelerini zikretmemiştir. İfade Hz. Musa’nın asla göremeyeceğini ona bildirmeden ibarettir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1: 426; Zemahşerî, *Keşşaf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vüçûhi’t-te’vîl’*: *Keşşaf Tefsiri*, çev. Abdülaziz Hatip, Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Aydın Temizer, Avnullah Enes Ateş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 2: 970-973.

³¹⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 150.

³¹⁶ A’râf 7/143.

mümkün olduğuna göre şartla kendisine bağlanan rü'yet de mümkün hale gelir.³¹⁷ Bir sonraki aşamada Sâbûnî, “Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça etti.” cevabı, “tecelli” ile birlikte dağa parçalanmanın izâfe edilmesini, rü'yetin imkânı şeklinde te'vil eder.³¹⁸ Aynı zamanda o, İmam Mâtürîdî'den tecellinin, şâhid âlemin kurallarına göre taalluk etmediği görüşünü nakleder. Bu itibarla Allah'ın dağa tecelli etmesi, dağda hayat ve görme yaratması olup tecelli ve rü'yet aynı manayı ifade eder. Sâbûnî'ye göre, maddesel olan dağda tasavvur edilebilen bir durumun insanda da mümkün olmasının önünde hiçbir engel bulunmaz.³¹⁹

Bununla birlikte Mu'tezile kelâmcıları Hz. Mûsâ'nın rü'yet talebini, Allah'ın ayetlerinden (delillerinden) birisinin gösterilmesini istemesi şeklinde te'vil etmişlerdir.³²⁰ Sâbûnî onların bu yorumlarını, ayetin gayesini ve zâhirini açıkça bozmak olarak değerlendirir. Ayrıca o, rü'yet talebini ifade eden lafızların, dağın yerinde durması şartına bağlanılan ibareleri birbiriyle kıyaslayarak böyle bir te'vilin çelişki doğuracağını bildirir. Şayet burada, delil gösterilme kastı bulunmuş olsaydı dağın paramparça olmayıp yerinde durması ve ayeti desteklemesi gerekirdi. Hatta Sâbûnî nazarında hasımları, Allah'ın “eğer paramparça olan delilimi görmezsen, yerinde duran delilimi göreceksin” şeklinde tutarsız bir söz iddia etmektedirler.³²¹

Cübbâîler, Kâdî Abdülcebbar ve son dönem Mu'tezilî kelâmcısı Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre ise Hz. Mûsâ'nın rü'yet talebinde bulunmasının sebebi, Allah'ı görmek isteyen İsrailoğulları'dır. Buna göre İsrailoğulları'nın Allah'ı görme isteklerine karşılık, Hz. Mûsâ O'nun görülmesinin imkânsız olduğunu ispatlamak istemiş ve böyle bir talepte bulunmuştur.³²² Sâbûnî, haram işlememeyi irşad eden bir peygamberin, kavmini eğitmek için haram bir şeyi talep etmesinin muhal olduğunu söyleyerek bu görüşü de eleştirir. Aynı zamanda ona göre peygamberin, kavminden uzak bir yerde yalnız başına böyle bir talepte

³¹⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 150; Kâdî, dağın durması şartına bağlanan görülmenin, “Onlar deve, iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremezler” ayetine benzer bir durum ifade ettiğini ileri sürer. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1: 426-427.

³¹⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 150.

³¹⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 151; bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 145-146, 148, 151; Mavil, “Bir Mu'tezile-Mâtürîdîyye Tartışması-Rü'yetullah”, 473-474.

³²⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 150.

³²¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 151-152.

³²² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1: 426; Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, 2: 968-970; Mavil, “Bir Mu'tezile-Mâtürîdîyye Tartışması-Rü'yetullah”, 470.

bulunması makul değildir. Şayet Hz. Mûsâ, onları eğitmek için böyle bir talepte bulunsaydı kavmiyle birlikte olması gerekirdi.³²³

Sâbûnî'nin konuyla ilgili diğer naklî delili “O gün yüzler ışıltılı parlar. Rablerine bakarlar.”³²⁴ ayetidir. O, Mu‘tezile’nin “nazar” kavramını beklenti şeklindeki te’villerine karşılık, bu kelimenin “ila” edatıyla kullanılmasının rü’yeti ifade ettiğini bildirir.³²⁵ Aynı zamanda Sâbûnî’ye göre Kehf suresi 18/110³²⁶ ve Ahzâb suresi 33/44. ayette³²⁷ “kavuşmak” manasındaki lafızlar da rü’yet anlamını taşımaktadır.³²⁸ Yine rü’yetullah’ı reddedenler dışında, ileri gelen müfessirler Yunus suresi 7. ayetteki³²⁹ “ziyade”den kastın Allah’ın görülmesi olduğu kanaatindedirler. Mutaaffîf’in suresi 15. ayette³³⁰ geçen mahrum bırakılmadan kasıt ise mahrum bırakılanların Allah’ı göremeyeceği anlamında te’vil edilmektedir.³³¹

Rü’yetullah’ın imkânsızlığına dair Mu‘tezile’nin açıkça belirttiği sem’i delil, “Gözler O’nu idrak edemez, O gözleri idrak eder”³³² ayetidir. Onlara göre “idrak” kelimesi gözle birlikte kullanıldığında rü’yet manasına gelmektedir. Bu itibarla Allah Teâlâ ayet-i kerimede zâtının gözlerle idrakini yani görülmesini nehy ettiğine göre ayet, O’nun mahlûkattan ayrılması ve noksanlıklardan tenzih edilmesi açısından medh anlamı taşımaktadır. Ayrıca bu ayette idrak kelimesi, görülme manasını ihtiva etmezse övgü söz konusu olmayarak İlâhî zâta noksanlık nispet edilecektir. Bu sebeple Allah Teâlâ’nın hem bu dünyada hem de ahirette

³²³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 152.

³²⁴ Kiyâme 75/22-23.

³²⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 154.

³²⁶ “De ki: Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor. Artık her kim rabbine kavuşmayı bekliyorsa dünya ve âhirete yararlı iş yapsın ve rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın.”

³²⁷ “Kendisine kavuştukları gün onları esenlik dileyerek selâmlayacaktır ve onlar için değerli bir ödül hazırlamıştır.”

³²⁸ Ancak Mâtürîdî bu ayetlerde geçen “kavuşma” lafızlarını rü’yetullah olarak te’vil etmez. Kehf 18/110, Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. İbrahim Tüfekçi, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018) 9: 153-154; Ahzab 33/44, bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Fadıl Aygün, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 11: 405; Râzî “kavuşma” lafzı geçmesi hasebiyle rü’yete delalet eden ayetlere Secde 10. Ayet, Kehf 105. Ayet ve Bakara 46. Ayeti de ekler. Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 132.

³²⁹ “Bize kavuşma ümidi taşımayanlar, dünya hayatıyla yetinip onunla mutlu ve huzurlu olanlar...”

³³⁰ “Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır.”

³³¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 155; Pezdevî ayette geçen kavuşmanın görme anlamına geldiğini söyler. krş. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 131; Yunus 10/7, Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 7: 27; Mâtürîdî müfessirlerin, Mutaaffîf’in 15. ayette geçen müşriklerin mahrum bırakılmalarını, Rableri ile kavuşmalarının perdeyle engellendiği şeklinde yorumlamalarını, Rü’yetullah’ın müminler için gerekliliğini kabul etmeleri şeklinde değerlendirir. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Mehmet Erdoğan ve Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 17: 125.

³³² En’âm 6/102-103.

görülmesi mümkün değildir.³³³ Sâbûnî'nin bu delili yalnızca aktarması ve üzerine hiçbir yorumda bulunmaması dikkat çekicidir. Zira bu ayet, Mu'tezile'nin en önemli naklî delillerinden biridir.³³⁴

İmam Mâtürîdî de *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserinde aynı ayeti, rü'yetullah'a delil olarak ilk sırada zikretmiştir.³³⁵ Sâbûnî ya bu ayetle ilgili yapılan te'vile eleştiride bulunmayı unutmuş olmalıdır ya da ayetin zahirî anlamından dolayı kendi naklî delilleri üzerinde durmayı tercih etmiştir. Ancak unutmuş olma ihtimali daha güçlü görünmektedir. Çünkü o, bu meselede özellikle sem'î deliller üzerinden inşa ettiği duvarları sağlam tutma çabası içinde olup zihinlerde boşluk bırakmamaya çalışmaktadır.

Netice olarak İmam Mâtürîdî'ye göre bu hususta en isabetli yolun sem'î delillere sarılmak olduğunu kaydeden Sâbûnî, bu yöntemin hasımların fikirlerini çürütmenin en kısa yolu ve halkı ikna etmede en uygun çözüm olduğunu dile getirmektedir. Bu sebeple imanî bir problem olarak nitelenen rü'yetullahı kabul etmeyenler, müminlerin yolundan sapanlardan sayılmıştır. Sâbûnî'ye göre muarızlarının rü'yetullah hakkındaki şüphelerine red yönünden aklî delillerle karşı çıkılmış ve Allah'ın ahirette görüleceği sem'î delillerle de kesinleşmiştir.³³⁶ Nitekim aklen mümkünlerden olan bu meselenin vâcipliği hakkındaki hüküm, naklî delillerle verilmektedir.

³³³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 149; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 376-390.

³³⁴ Kâdî, ayeti uzunca te'vil etmekte ve kendi görüşünü delillendirmeye çalışmaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 374-390.

³³⁵ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 139; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 62; Pezdevî de ayette idrakin reddedildiğinden bahsedip meseleyi uzatmamıştır. krş. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 136-137.

³³⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 160.

III. BÖLÜM

3. ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ

3.1. Ta'dîl ve Tecvîr

Ta'dîl kavramı, sözlükte “doğru olmak, adalet üzere hükmetmek ve eşitlemek” gibi anlamları ihtiva eden “adl” kökünden müştak bir kavram olup “adalet nispet etmek ve sahibinin adaletinden bahsetmek” manasına gelmektedir. Tecvîr kelimesi ise “zulmetmek, haksız davranmak” anlamındaki cevîr kökünden türemiş olup “zulüm ve adaletsizlik nispet etmek” manasını içermektedir. Kelâm literatüründe adalet ve zulmü ifade etmek için hikmet-sefeh ve hüsn-kubuh kavramları kullanılmıştır.³³⁷ Hikmet kavramı sözlükte, bir şeyi yerli yerine koymak, sağlamca iş yapmak, insanın gücü ölçüsünde nesne ve olayların hakikatini bilmesi, söz ve eylemlerde isabet etmek gibi manaları ifade etmektedir. Hikmetin zıddı olan sefeh kavramı ise bir işi yerli yerince yapmamak ve yersiz söz söylemek demektir. Kelâmcılar, mahlûkata yönelik fiillerin Allah'ın mutlak adaletiyle ilişkilendirilmesi ile ilgili meseleleri, hikmet-sefeh kavramlarını merkeze alarak ta'dîl ve tecvîr tartışmaları etrafında ele almışlardır.³³⁸

Sâbûnî ta'dîl ve tecvîr başlığı altında ilk olarak hikmet ve sefeh kavramlarının mâhiyetlerine değinir. Zira Mu'tezile ile Mâtürîdiyye arasındaki ilk ihtilaf, hikmet ve sefeh kavramlarının tanımlanması üzerinedir. O, Mu'tezile'nin hikmet ve sefahi “menfaat sağlayıp sağlamaması” bakımından tanımladıklarını belirtir.³³⁹ Buna göre hikmet, fâili yahut başkası için kendisinde fayda bulunan şeyi ifade ederken sefeh, kendisinde zarar bulunan şeyi ifade

³³⁷ İsfahânî, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 680; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 123; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 300; bk. Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 107; Mustafa Sinanoğlu, “Ta'dîl ve Tecvîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yay., 2010), 366.

³³⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 241; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 174; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 129; İmam Mâtürîdî'ye göre hikmet ile adalet eş anlamlı kelimelerdir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 180.

³³⁹ Sâbûnî, Mu'tezile'nin hikmet ve sefahi, fayda-zarar eksenli tanımladığını söylese de onların ta'dîl ve tecvîr meseleleri hakkındaki görüşlerini aktarırken, övgü ve yergi esasını kullanır. Fayda-zarar ile ilgili ifadeleri ise yalnızca aslah meselesinde yer almaktadır. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 240.

etmektedir.³⁴⁰ Mâtürîdîler'e göre ise sonucu övgüye mazhar olan her fiil hikmet, sonucu övgü kabul etmeyen bütün eylemler de sefeh şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca o, fiillerde fayda-zarar gözetmenin önemli olmadığına da dikkat çeker.³⁴¹

Öte yandan hikmetin övgü ve kemal, sefehin noksanlık ve yergi bildirdiğini söyleyen Sâbûnî, bütün İslâm mezheplerinin Allah'ın zulüm ve sefehten münezzeh olduğu, adalet ve hikmetle vasıflandırıldığı hususunda ittifak ettiklerini belirtir. Mezheplerin asıl ihtilafı ise zulüm ifade ettiği düşünülen fiillerin hikmet veya sefeh olup olmadığı konusunda meydana gelmektedir. Zira bu fiilleri hikmet içerisinde değerlendirenler, onların Allah Teâlâ'dan vuku bulmasını mümkün görürken fiilleri sefeh olarak görenler ise hikmetli bir yaratıcıya böyle fiillerin nispet edilmesinin imkânsız olduğu kanaatinde dirler.³⁴² Sâbûnî, ta'dîl ve tecvîr başlığı altında kulların fiillerinin yaratılması başta olmak üzere, teklîf-i mâ lâ yutâk, tevlîd, aslah, hidâyet ve dalâlet, ilâhî iradenin insan fiillerine etkisi, kötülüklerin yaratılması, kazâ-kader, rızık, ecel, şefaât ve ilişkili konuları ele almaktadır.³⁴³

Sâbûnî'nin ta'dîl ve tecvîr meseleleri altında işlediği problemleri Mu'tezilî kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr "adalet" ilkesi başlığında ele almaktadır.³⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr'a göre adaletin aslı, Allah'ın kötü olanı yapmayacağı ve yalnızca hikmetli işleri irade edeceğinin bilinmesidir. O, adaleti temellendirirken şâhid âlemin fiillerinin akılla kavranabileceği, kulların fiilleri ile Allah'ın fiillerinin ayrılığı, hüsün ve kubhun aklen vâcipliği ve fiillerin övgü ve yergi ifade ettiği şeklinde dört ilke belirlemiştir. Kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olması, istitâatin fiilden önce olması, aslahın yaratılması, teklîf-i mâ lâ yutâkın câiz olmaması ve Allah'ın kötülüğü irade etmemesi gibi meseleler ise bu ilkelerin ayrıntılarıdır.³⁴⁵

³⁴⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 505-506; Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 78-79; bk. Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, 106.

³⁴¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 505; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 241; Mavil, Nesefî ve takipçilerinin, Mu'tezile kelâmcılarına fayda-zarar eksenli bir hikmet-sefeh anlayışı nispet etmelerini, hem hasımlarının faydacı anlayışlarını eleştirme, hem de kendi hüsün-kubuh tanımlarının ayrıştığı noktaları açık bir şekilde ortaya koyma imkânı olarak değerlendirmiştir. Detaylı bilgi için bk. Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, 106-107.

³⁴² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 505; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 241; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 123; Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, 114.

³⁴³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 241; bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 333-335; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2: 539; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, 128; Nesefî'nin *Kitâbü't-temhîd* eserinin şârihi Sîgnâkî, nübüvvet ve evliyanın kerameti gibi konuların da ta'dîl ve tecvîr meselelerine dâhil olduğunu kaydeder. Sîgnâkî, *Kitâbü't-tesdîd fi şerhi't-temhîd*, 269.

³⁴⁴ Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, 114.

³⁴⁵ Kâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 20; Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 76-79.

Sâbûnî'ye göre Mâtürîdîlerin “ta’dîl ve tecvîr”, Mu‘tezile’nin ise “adalet” ilkesi çerçevesinde ele aldığı bu meseleler, her iki mezhep arasında derin tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır.³⁴⁶ Sâbûnî, Mu‘tezile ile aralarındaki diğer bir problemin Allah’ın zulüm, sefeh ve yalan söylemeye kudretinin bulunup bulunamayacağı hakkında olduğunu belirtir. Mu‘tezile’nin geneline göre Allah zulüm, sefeh ve yalan fiillere güç yetirebilmektedir. Çünkü bir kimsenin hikmetli fiillerinden dolayı övgüyü hak etmesi için zulüm ve sefeh fiillere güç yetirebilmesi, ancak bu fiilleri işlememesi gerekir. Nitekim kendisini zulmetmemekle öven Allah Teâla’nın da³⁴⁷ ilâhî adalet gereği, zulüm ve sefeh işlere kadir olmakla nitelenmesi, ancak bu fiilleri işlememesi gerekir.³⁴⁸

Sâbûnî'ye göre ise ilâhî kudretin, zulüm, sefeh ve yalana taalluku imkânsızdır. Zira bir şeyin olmasının câiz görülmesi, onun takdir edilmesinin mümkün olduğuna işaret eder. O, bu meselenin aklî delilini, kemal bildiren vasıflarla nitelenen bir kimsenin, bunun zıddı olan zulüm veya sefeh ifade eden bir sıfatla vasıflandırılmayacağı üzerine bina eder. Çünkü iki zıt sıfatın sürekli olarak bir kimsede bulunması söz konusu değildir. Dolayısıyla hikmetli sıfatlar ile nitelenmesi zorunlu olan Allah’ın zulüm veya sefeh fiillere kadir olduğunun söylenmesi imkânsızdır.³⁴⁹ Nitekim Allah’ın evrende yarattığı bütün fiiller (hayır-şer, fayda-zarar) hikmetlidir. Ayrıca Sâbûnî, Mu‘tezile kelâmcılarıyla önemli ihtilaflara sebep olan küfür ve mâsiyetin irade edilmesi ve yaratılmasıyla ilgili problemleri de bu çerçevede ele alır. Ona göre insanlar kötü fiillerin hikmetlerine tam anlamıyla vakıf olamasalar da Allah’ın yarattığı ve irade ettiği fiillerin tamamı hikmetlidir. Sâbûnî’nin aksine Mu‘tezile’ye göre ise Allah’ın kötü fiilleri yaratması mümkün değildir.³⁵⁰

3.1.1. Kulların Fiilleri

Kelâm ilminde kulların fiilleri ile ilgili meseleler, “ef’âlü’l-ibâd” başlığı altında ele alınmaktadır. Bu terkip, “iş, eylem ve davranış” anlamına gelen fiil kavramının çoğulu *ef’âl* ile “kul” manasındaki abd lafzının çoğulu olan *ibâd* kelimesinden meydana gelmektedir.

³⁴⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 241; Kâdî Abdülcebâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 78-79; Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, 106.

³⁴⁷ “Allah zerre kadar zulmetmez.” Nisâ 4/40.

³⁴⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 338; Kâdî, Allah’ın zâtı ile fiillerine yönelik övgüyü birbirinden ayırmaktadır. Şayet bu ayırım yapılmazsa uyuklama ve çocuk sahibi olma gibi olumsuzlukların Allah hakkında mümkün olması gerekecektir. Kâdî, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2: 30-33.

³⁴⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 338-339; krş. Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 2: 505-506.

³⁵⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 338-339; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 165; bk. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 226.

Kulların fiilleri ise iradesiz olarak meydana gelen zorunlu (ıztırâfî) fiiller ve iradeye bağlı (ihtiyârî) fiiller olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre ef'âlü'l-ibâd başlığı altında tartışılan meseleler, iradeye bağlı fiiller etrafında cereyân etmektedir.³⁵¹

İlk dönemlerden itibaren kelâm ilminde önemli ihtilaflara yol açan kulların fiilleri problemi ve bu fiillerin Allah'a mı yoksa insana mı ait olduğu sorusunun ortaya çıkışı kelâm ilminin henüz sistemleşmediği dönemlere kadar uzanmaktadır. Siyasî meselelerin de etkisiyle bu bağlamda iki karşıt görüş oluşmuş ve kulların fiillerinin bulunmadığını ileri sürenler Cebriyye ismiyle, kulların kendi fiillerini takdir ettiklerini iddia edenler ise Kaderiyye ismiyle isimlendirilmiştir.³⁵² Mu'tezile kelâmcıları hem ilâhî adaletin hem de insan özgürlüğünün gerçekleşebilmesi için kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olması gerektiğini ileri sürmüşler, bu iddiaları sebebiyle de Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından Kaderiyye ismiyle anılmışlardır.³⁵³ Sâbûnî de Mu'tezile kelâmcılarını eleştirirken Kaderiyye ismini kullanmayı tercih etmektedir.³⁵⁴

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kula fiil nispet etme noktasında hem Kaderiyye'den hem de Cebriyye'den farklı bir yöntem tercih etmektedir. Sâbûnî de bu farklılığa değinerek Ehl-i Sünnet'in kulların fiilleri meselesine bakışını izah eder. Ona göre kulun zorunlu fiilleri ile ihtiyârî fiilleri arasındaki farkın bilinmesi bir zorunluluktur. Bu sebeple kulun tercihinine bağlı fiiller, kulun fiili ve kesbi olmakla vasıflandırılır. Diğer taraftan kullara nispet edilen kesbe, hakiki anlamda fiil denilip denilemeyeceği hususunda Mâtürîdî kelâmcıları ile Eş'ariyye arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Mâtürîdîler'e göre kulun ihtiyarı, kulun fiilidir. Eş'ariyye'ye göre ise insandan meydana gelen kesb, hakiki anlamda fiil olarak isimlendirilemez. Ayrıca Sâbûnî, Eş'ariyye ile aralarındaki bu tartışmanın hakikate değil lafza yönelik bir ihtilaf olduğunu belirterek Mu'tezile karşısında kucaklayıcı bir tavır sergiler.³⁵⁵

Sâbûnî Mu'tezile'nin kulların fiilleriyle ilgili görüşlerine önemli eleştiriler yöneltirken bu eleştirilerin merkezinde ititâatin fiilden önce bulunması, kulların ihtiyârî

³⁵¹ Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (Ankara: TDV Yay., 1996), 60.

³⁵² Kelâmcılar, Kaderiyye ismini "kaderi reddedenler, kader konularına ölçüsüzce dalanlar" anlamlarında kullanılmışlardır. İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (Ankara: TDV Yay., 2001), 64.

³⁵³ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 104; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2: 594; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 166; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 156.

³⁵⁴ Ancak konunun akışı gereği Mu'tezile ismi tercih edilmektedir.

³⁵⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 189; Muhammed Aruçi, "Nüreddin es-Sâbûnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yay., 2002), 566.

fiillerinde Allah'ın etkisinin bulunmaması, kötü fiillerin ilâhî irade ve yaratmayla meydana gelmeyeceği ve tevlîd gibi konular yer almaktadır.

3.1.1.1. Kudret-İstitâat

Sözlükte “boyun eğmek, itaat etmek” manasına gelen tav‘ kökünden müştak olan istitâat kelimesi, “yapabilmek, güç yetirmek ve muktedir olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Kelâm literatüründe ise bu kavram “kudret, kuvvet, yapabilme gücü ve takat” kelimeleriyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. İstitâatin zıddı ise acziyettir. Kelâm ilminde kulların fiilleriyle ilgili tartışmalarda ortaya çıkan istitâat kavramı, genel anlamda fiilin işlenmesini sağlayan vasıtalar ve fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan güç olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Mu‘tezile kelâmcıları ile Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu meseledeki ihtilafı ise fiilin gerçekleşmesini sağlayan istitâat konusu üzerinedir.³⁵⁶

Sâbûnî'ye göre bir fiilin meydana gelebilmesi için iki tür istitâatin bulunması gerekir. İlk istitâat, kudretin hakiki manada gerçekleşmesine imkân tanıyacak uygun ortam ve sağlam aletlerin (selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât) varlığıdır. İkinci tür istitâat ise Allah'ın, kulun ihtiyarî fiiliyle canlıda yarattığı arazdır.³⁵⁷ İlk istitâat, fiilin illeti ve imkân hali iken hakiki istitâat, tam bir tanıımı yapılamasa da kulun ihtiyarıyla birlikte canlıda yaratılan arazdır. Buna göre ilk tür istitâat, fiilden önce mevcutken hakiki istitâat, fiille birlikte var olur.³⁵⁸

Sâbûnî, fiilden önce mevcut olan ilk tür istitâatin teklifin geçerlilik şartı olduğunu, fiille beraber (ilişkili) bulunan hakiki istitâatin ise yaratmadan ibaret olduğunu kaydeder. İnsanın ceza ve mükâfatı hak etmesi ise fiile olan kasıt ve ihtiyarıyla mümkündür.³⁵⁹ Hakiki istitâatin var olduğuna dair Sâbûnî'nin Kur'ân'dan getirdiği delil, “Onlar yeryüzünde (Allah'ı) âciz bırakacak değillerdir; kendilerini Allah'ın azabından koruyabilecek yardımcıları da yoktur; cezaları kat kat olacaktır. Çünkü onlar ne görebiliyorlar ne de

³⁵⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2: 541; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 242; Yusuf Şevki Yavuz, “İstitâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (Ankara: TDV Yay., 2001), 399.

³⁵⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 242-243.

³⁵⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2: 541; Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, (İstanbul: OTTO Yayınları, 2017), 92-93; Semerkandî istitâati, hal istitâati ve fiil istitâati olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, 82.

³⁵⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 243-244; bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 364; Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 2: 570-571; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 150-152; Tefâtânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, 174; Adil Bebek, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve El-Hâdî Eseri*, 147; Siğnâkî, *Kitâbü't-tesdîd fi şerhi't-temhîd*, 254.

işitebiliyorlardı.”³⁶⁰ ayetidir. Bu ayette zikredilen “Onlar ne görebiliyorlar ne de işitebiliyorlardı.” ifadesinden maksat, onların gözlerinin veya kulaklarının olmaması değil, Allah’ın yarattığı işitme ve görme durumunun onlarda yaratılmamasıdır. Zira ayette, insanın uzuvlarındaki bir kusurdan bahsedilseydi onun mecbur ve ma’zur olması gerekirdi. Ma’zur olan insanın ise fiilinden dolayı cezalandırılması mümkün olmazdı.³⁶¹

Mu‘tezile kelâmcıları ise istitâat konusunda aralarında ihtilaf etmiştir. Bağdat Mu‘tezilesi’nden Bîşr b. el-Mu‘temir, Sümâme b. Eşres (öl. 213/828) gibi âlimler istitâatin “sağlıklı organlar” ve “uygun ortam”dan ibaret olduğunu iddia ederken Kâdî Abdülcebbar onların bu görüşlerini, “fiilin sıhhati, fiile dayanır” şeklinde ifade eder. Basra Mu‘tezilesi’nden Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve Muammer b. Abbâd’a göre ise istitâat, araz olup sağlıklı organlar ve uygun ortamdan başka bir şeydir.³⁶²

Sâbûnî’ye göre Mu‘tezile kelâmcıları fiilin yaratılmasını ifade eden hakiki istitâatin fiilden önce bulunduğunu kabul ederken, ikinci tür istitâati ise reddetmişlerdir.³⁶³ Dolayısıyla Mu‘tezile kelâmcılarının kendi içlerindeki ihtilafını görmezden gelen Nûreddin es-Sâbûnî, eleştirilerini daha çok yaratma istitâatinin fiilden önce bulunamayacağı ve bu istitâatin araz olması gerektiği konusuna yoğunlaştırmaktadır.

Mu‘tezile bu husustaki aklî delillerini ise insanın sorumluluğunu gerekçe göstererek teklîf-i mâ lâ yûtak üzerine bina eder. Buna göre kâfire küfür anında imanın emredilmesi, istitâatin fiilden önce bulunmasını gerektirir. Çünkü emrin insana yöneltilip, yükümlü tutulabilmesi için eyleminden önce kudrete ihtiyacı vardır. Çünkü fiil işleme gücünün eylem öncesinde kişide bulunmaması, körün görmekle yükümlü tutulması gibi bir duruma yol açmaktadır. Bunun gibi kendisinde fiil işleme kudreti bulunmayan kâfire imanın emredilmesi, kâfiri iman noktasında ma’zur kılacaktır. Mazur olan kâfiri, küfründen dolayı cezalandırmak ise ilâhî adalet ve hikmete aykırıdır.³⁶⁴

Sâbûnî’ye göre bir şeyin yaratılabilmesi için o şeyin ya cisim ya da araz türünden bir şey olması gerekir. Fiiller de var olabilmek için yaratılmaya ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple fiilin meydana gelmesini sağlayan hakiki istitâat bir arazdır ve arazlar ise süreksizdir.

³⁶⁰ Hûd 11/20.

³⁶¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 244-245.

³⁶² Eş’arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 199-200; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2: 150.

³⁶³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 245.

³⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2: 146; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 245.

Devamlılığı olmayan arazların ikinci anda var olmalarının imkânsız olduğunu söyleyen Sâbûnî, Mu‘tezile’nin istitâatin fiilden önce bulunması ile ilgili görüşünü arazların bekâsının imkânsızlığı üzerinden eleştirir.³⁶⁵ Ona göre bu görüşün çürütülebilmesi için arazın, zatın dışında bir mana olduğunun ve arazların bekâsının imkânsızlığının kanıtlanması gerekmektedir.³⁶⁶

Sâbûnî Mu‘tezile’den Kâ‘bî, Ahmet eş-Şatavî ve Ebû Hafs es-Saymerî’nin arazların bekâsının mümkün olmadığı hususunda Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte olduklarını, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve Cübbâîler’in de bazı arazları sürekli kabul ederken bazılarını ise süreksiz kabul ettiklerini söyler.³⁶⁷ Ayrıca Sâbûnî’ye göre arazların sürekliliğinin imkânsız olduğunu söyleyen Nazzâm, hareket dışında; ses, koku, tat ve renk gibi arazları, cisim kabul ettiği için arazların sürekli olduğuna kanaat etmektedir.³⁶⁸

Sâbûnî’ye göre ise arazların bekâsının imkânsız olduğu kesin bilgiyle sabittir. O, bu husustaki delillerini vasıf ile vasıflanana ayrımı üzerine bina eder. Buna göre bekâ (devamlı olmak), bâkî (devamlı olan) olanın dışında bir manadır. Zira cevher varlığının ilk anında var olmak ile vasıflanırken, bekâ sıfatı ile nitelenmemektedir. Bekâ sıfatı ile cevherin aynı şey olmaması için bekâ sıfatının cevherden³⁶⁹ başka bir şey olduğuna kanaat edilmesi gerekmektedir. Böylelikle var olmak cevherin zâtını niteleyen bir sıfat iken bekâ sıfatı cevhere sonradan yüklenen bir arazdır. Bu durumu izah etmek isteyen Sâbûnî siyahlığın, saçın zatından başka bir mana ifade ettiğine dikkat çeker. Ona göre bu açıklama ile bekânın cevherden başka bir mana olduğu kanıtlanmıştır. Burada ispatlanan “Bekâ bir arazdır.” önermesi ise istitâatin fiilden önce olmadığına işaret eden ilk delildir.³⁷⁰

Sâbûnî’ye göre arazların kendi başlarına varlıklarının bulunmaması ise istitâatin fiilden önce olamayacağına dair bir diğer delildir. Arazın bir zata ilişmeden var olamaması, kendi başına devamlı (bekâ) olmasına da imkân tanımamaktadır. Zira hareket eden bir nesne

³⁶⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 245; bk. Ebü’l Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 89; Siğnâkî, *Kitâbü’t-tesdîd fi şerhî’t-temhîd*, 258-259.

³⁶⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 246.

³⁶⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 246; Ebü’l Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 89; Eş‘arî, arazların bir kısmının sürekli bir kısmının sürekli olmadığını kabul eden Mû‘tezilî âlimlere, Ca‘fer b. Harb, Ca‘fer b. Mübeşşir, İskâfî, Abbâd b. Süleyman’ı da ekler. Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 200-201.

³⁶⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 246; Nazzâm’ın insan fiillerinin tamamını hareketlerden ibaret gördüğü nakledilmektedir. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 67.

³⁶⁹ Kendi başına devamlılığı sağlayan cevher bâkî olarak isimlendirilir.

³⁷⁰ Sâbûnî bu anlayışı ilâhî sıfatların ispatlanmasında ileri sürmüştür. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 247-248; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 179-180.

olmadan hareketi düşünmemiz imkânsızdır. Arazın araz sayesinde var olabilmesi mümkün olsaydı hayat veya ölüm, kudret sayesinde var olabilirdi. Oysa böyle bir durum imkânsız olup devamlılık (bekâ) yalnızca cisimlere yüklenebilen bir niteliktir. Nitekim Sâbûnî'ye göre kadir bir kimseden bağımsız olarak kudret arazının devamlı olduğunu söylemek, “kadir yokken kudretin var olduğunu” söylemeyi gerektirir. Dolayısıyla arazın devamlılığı imkânsız olduğuna göre kudretin ikinci anda fiille beraber olması da ontolojik olarak mümkün değildir.³⁷¹

Bütün bu açıklamalardan sonra “arazlar süreksizdir, istitâat de bir arazdır, o halde istitâat de süreksizdir” şeklindeki deliliyle istitâatin sürekli olmadığını kanıtlayan Sâbûnî, istitâatin fiilden önce bulunmasının mümkün olmadığını ileri sürer.³⁷² Buna göre ikinci anda fiille birlikte olamayan kudretin fiilden önce olduğunu iddia etmek, istitâatin kudretsiz meydana gelmesini gerektirecektir.³⁷³ Dolayısıyla Sâbûnî'ye göre, Mu‘tezile kelâmcıları teklifin geçerliliğini kanıtlanmaya çalışırken fiilin kudretsiz meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Böylelikle insanda bulunmayan kudretin, teklifin şartı olduğu söylenemeyecektir. Nitekim hasımlarının haksız ithamlarına maruz kaldığını söyleyen Sâbûnî, teklîf-i mâ lâ yûtak’a sebep olan asıl görüşü onların ileri sürdüğünü kaydeder. Çünkü fiil vaktinde var olmayan kudret, kişinin güç yetiremediği şeyle sorumlu tutulmasını gerektirecektir.³⁷⁴ Ayrıca o, istitâatin fiilden önce olmadığını ispatladıktan sonra aletlerin fiilin gerçekleşmesindeki konumunu açıklar. Ona göre fiilin illeti kudret olup, sağlıklı aletler fiilin tamamlanması için şart koşulmaktadır. Alete sahip olmak, insana özgüdür. Allah Teâlâ’nın ise fiil işlemek için aletlere ihtiyacı yoktur. Sâbûnî nazarında yaratma kudreti, aletten daha önceliklidir. Bu sebeple o, selâmetü’l-esbâbın yeterli olamayacağını ileri sürer.³⁷⁵

Diğer taraftan Mu‘tezile’ye göre Allah’ın, Hz. Yahya’ya Kitab’ı kuvvetle almasını emretmesi,³⁷⁶ istitâatin fiillerden önce bulunduğuna delalet etmektedir. Zira ayette geçen “kuvvetle alma”, kuvvetin alma fiilinden önce bulunmasıyla mümkündür. Aynı şekilde bir şeyin el ile alınması, elin alma fiiliyle birlikte olmasını değil, alma fiilinden önce bulunmasını

³⁷¹ Detaylı bilgi için bk. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 247-248.

³⁷² Bk. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 250-251; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 126.

³⁷³ Ebü'l Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 89; Sîgnâkî, *Kitâbü't-tesdîd fî şerhî't-temhîd*, 258-259.

³⁷⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 127; krş. Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2: 271-272.

³⁷⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 249; bk. Ebü'l Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 89-90; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 182.

³⁷⁶ Meryem 19/12.

gerektirir.³⁷⁷ Fiilin meydana gelebilmesi için iki tür istitâate ihtiyacın bulunduğunu ileri süren Sâbûnî'ye göre ise ilk tür istitâat, kitabı alma vaktinde sabit olup ikinci tür istitâat, kitabı alma anında yaratılır. El ile alma söz konusu olduğunda da elin varlığı, alma eylemine yönelik olup alma fiilinden farklıdır. Elin alma fiilinden önce bulunması, eylemin gerçekleşmesinin (teklif) şartıdır. Bu bağlamda cisim olan el, fiilden önce mevcutken, araz olan fiil gerçekleştirme gücü ise alma vaktinde Allah tarafından yaratılmaktadır. Ancak araz olan istitâatin fiilden önce yaratılması halinde, alma vaktinde kudret yok olacak ve fiil kudretsiz meydana gelecektir. Nitekim Sâbûnî'ye göre istitâatin fiilden önce bulunduğunun iddia edilmesi mümkün değildir.³⁷⁸

İstitâatin fiille birlikte bulunması gerektiğini ispatlayan Sâbûnî, Mu'tezile'nin bu hususta ileri sürdüğü gerekçeyi de tenkit eder. Mu'tezile âlimlerine göre kudretin iki zıddı (küfür ve iman) taalluk edebilmesi için fiilden önce bulunması gerekmektedir. Böylelikle özgür iradesiyle iki fiilden birini tercih edebilen kâfir, küfründen dolayı ma'zur olamayacaktır. Sâbûnî de kudret fiille birlikteyken, tek kudretin iki zıttla ilişkisinin keyfiyetini izah eder.³⁷⁹

Sâbûnî'ye göre eylemlerimizin emir ve nehiy bildirmesindeki farklılık, fiillerin kendilerine ait bir özelliğinden değil, iyi veya kötü yöne nispet edilmelerinden kaynaklanır. Zira secde fiili kendi başına itaat ya da mâsiyet olmayıp aksine Allah'a yapılması ile puta yapılmasıyla farklı anlam kazanır. Mesela secde kudreti, Allah'a yapılmasıyla taat bildirerek insanı tevfiğe götürürken, puta yapılmasıyla insanı hızlana götürür. Bu itibarla Sâbûnî'ye göre tek kudretin iki zıddı taalluku izâfidir. Nitekim Mu'tezile'nin kâfirin küfre güç yetiremeyeceğinden dolayı özür sahibi olacağı iddiası, meselenin özünün kavranamamasından dolayı ileri sürülmektedir. Çünkü bir kimsenin özür sahibi olabilmesi için kudretin kendisinden engellenmesi gerekir. Ancak kudretini zayıf eden kâfirin mazur olması söz konusu değildir.³⁸⁰

Netice itibarıyla Sâbûnî'ye göre kulların fiilleri, dış dünyada ontolojik bir varlığa sahiptir ve kulun bu fiilleri cisimler üzerinde birtakım değişikliklere sebep olmaktadır. Zira yazı yazmak, taşı itirmek, ateş etmek, resim yapmak ve bir müzik aleti çalmak gibi insana

³⁷⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 178; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 244.

³⁷⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 255.

³⁷⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 255; bk. Ebü'l Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 92; Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 2: 275-276; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 253-254; çev., 185.

³⁸⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 254; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 128.

özgü fiiller, cisimler üzerinde çeşitli arazların yaratılmasına işaret etmektedir. Bir şeyin var edilebilmesi için de onun bir yaratıcı tarafından yaratılması gerekmektedir. Ancak Allah dışında hiçbir varlığın yaratıcı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu sebeple o, Mu‘tezile kelâmcılarının kulların fiilleri ile ilgili görüşlerini Allah tarafından yaratıldığı kesin olan araz kavramı üzerinden tenkit etmeyi tercih etmiştir. Diğer taraftan Sâbûnî, kulun ihtiyârî fiilleri ve Allah’ın halk fiili üzerinden temellendirdiği görüşleriyle, Mu‘tezile’nin teklif ile ilgili fikirlerini ilzam etmeye çalışmıştır.

3.1.1.2. Halk ve Kesb Problemi

Sözlükte “yaratmak, meydana getirmek, imal etmek, bir şeyden yeni bir şey icat etmek ve ölçüp biçmek (takdir)” gibi manalara gelen halk kavramı, dinî literatürde ise özellikle Allah’a mahsus olarak “yaratmak ve yoktan var etmek” anlamlarında kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de “bir şeyi yoktan var etmek, takdir etmek veya bir şeyden başka bir şey icat etmek” manalarında kullanılan halk kavramı, kelâm ilminde kulların ihtiyârî fiillerinde özgür olup olmadıkları, kazâ-kader, ilâhî adalet ve kudret gibi meseleler etrafında ele alınmıştır. Genel anlamda Allah Teâlâ’ya nispet edilen halk kavramının kullara nispet edilip edilemeyeceği meselesi kelâmcılar arasında önemli tartışmalara yol açmıştır. Mu‘tezile kelâmcıları bu kavramın hem Allah’a hem de kula nispet edilebileceğini belirtirken, Ehl-i Sünnet âlimleri ise kulun halk ismiyle vasıflandırılmasının imkânsız olduğunu savunmaktadır.³⁸¹

Sâbûnî bu meseledeki görüşlerine geçmeden önce problemin tarihsel gelişimine değinme ihtiyacı hisseder. Buna göre sahabe ve tabiînin tamamı Allah’ın evrendeki bütün fiilleri yarattığı hususunda icmâ etmiş, Kaderiyye ortaya çıkana kadar da bu hususta herhangi bir ihtilaf kaydedilmemiştir. Kaderiyye’nin ilk âlimleri ise bu konudaki icmânın dışına çıkarak ilâhî kudret ve yaratmanın, kulun ihtiyârî fiilleriyle bağının olmadığını ileri sürmektedir. Mu‘tezile âlimleri de ilk başta insana “hâlik” ismini vermekten çekinerek insan hakkında “muhtdis” ve “mûcîc” kavramlarını kullanırken,³⁸² halk ve icat (şekil, suret verme) arasında fark kabul etmeyen Ebû Ali el-Cübbâî ile birlikte kul hakkında da hâlik ismi kullanılmaya başlanmıştır.³⁸³ Sâbûnî’ye göre Ebû Ali el-Cübbâî bu iddiasıyla,

³⁸¹ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*, 57-58.

³⁸² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 257-258; Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, 2: 594; Üsmendî, *Lübâbü’l-keîâm*, 126; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 155.

³⁸³ Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, 2: 539-540; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 257-258; Siğnâkî, *Kitâbü’t-tesdîd fi şerhi’t-temhîd*, 270; Ebû Ali, kulların fiillerini kendilerinin yarattığını kanıtlamak için Üzeyir ve

müslümanların icmâından ayrılan ilk kişidir. Ayrıca Ebû Hâşim'in öğrencisi Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979-80) bu konuda daha da ileri giderek Mecûsî ve Senevîler'in bile söylemeye çekindikleri bir şeyi iddia etmiştir. O da Ebû Abdullah el-Basrî'ye göre fiillerin hakiki yaratıcıları insanlar olup, ilâhî kudretin fiiller üzerindeki etkisi mecaz ifade etmektedir.³⁸⁴ Sâbûnî, Mu'tezile kelâmcılarının bu görüşlerini yalnızca nakletmekle yetinmiş ve eleştirilerinde genel bir üslup benimsemiştir.

Sâbûnî'ye göre "halk" kavramı Allah'ın fiilini, "kesb" ise kulun fiilini ifade etmek için kullanılmaktadır. Fiil kelimesi tümel bir ifade olarak hem kesbi hem de yaratmayı kapsar. Ancak her kesb fiil olabilirken her fiil kesb değildir.³⁸⁵ O, kulun ihtiyarını ifade edecek başka bir lafız bulunmaması sebebiyle ihtiyarın "kesb" şeklinde isimlendirildiğini belirtir. Eş'arîler'in aksine, kulların fiillerinin mecaz ifade edemeyeceğini söyleyen Sâbûnî, Allah'ın yaratması ile kulun kesbi arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığını ifade eder. Zira fiilin kesbinin mecaz ifade ettiğini söylemek, özel bir anlamda halk ile kesb arasında benzerliğe yol açacaktır. Sâbûnî'ye göre ise kesb ile yaratmanın fiil kavramı altında yer alması, siyah ve beyazın renk olması bakımından ortak olmasından farksızdır. Halk, kudret sahibinin tek başına vasıtasız (alet) olarak meydana getirebildiği bir fiil iken kesb, kudret sahibinin tek başına var etmeye gücünün yetmediği vasıtalı fiillerdir.³⁸⁶ Dolayısıyla Sâbûnî halk ve kesb eksenli fiil anlayışında hem Eş'ariyye hem de Mu'tezile ile ihtilaf edildiğini belirtir. Nitekim Mu'tezile kelâmcılarının kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu iddialarına önemli eleştiriler yönelten Sâbûnî, bu görüşüyle bir yönden kulun özgürlüğünü diğer bir yönden de Allah'ın kudretini kısıtlamayacak bir fiil anlayışı ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu itibarla Sâbûnî, ilk olarak Mu'tezile'nin ileri sürdüğü naklî delillere değinmiş, devamında ise onların gerekçelerini ele almıştır.

Mesih'i, Allah'ın oğlu kılanların durumlarına değinir. Buna göre Allah, Üzeyir ve Mesih'in yaratıcısıdır ve onları peygamber olarak göndermiştir. Ancak kulların fiillerini Allah'ın yarattığı iddia edilirse, Allah'a oğul isnat edenlerin fiillerinden dolayı kınanmamaları gerekecektir. Hâlbuki hem aklî hem de naklî olarak kullar işledikleri bu fiillerden dolayı kınanmaktadırlar. Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-makâlât, İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, çev. ve nşr. Özkan Şimşek, A. İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 107; Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 154.

³⁸⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 257-258.

³⁸⁵ Sâbûnî'ye göre Mutezile fiil kelimesine "icat" anlamı yüklemektedir. Bu çerçeveyi ise Sâbûnî, fiilin halk ve kesb anlamlarına dikkat çekerek Mutezile'nin iddiasına karşı kesb teorisini de bu ana fikirden hareketle temellendirir. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 267.

³⁸⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 267-268; bk. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 197, 199; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 131.

Sâbûnî'nin Mu'tezile'den aktardığı naklî delil “Yaratanların en iyisi olan Allah ne yücedir.”³⁸⁷ ayetidir. Onlara göre ayette geçen “yaratanların en iyisi” ifadesi, dilbilgisi bakımından çokluk bildirmektedir. Bu vasfın, yalnızca Allah’ı nitelediğinin söylenmesi ise gramer hatasına neden olacaktır. Mu'tezile'ye göre bir gramer hatasının meydana gelmemesi için bu ayetin “Ahmet, yazanlar arasından en iyisidir.” gibi “Allah, yaratanlar arasından en iyisidir.” şeklinde anlaşılması gerekir.³⁸⁸ Sâbûnî'ye göre ise ayette geçen “halk” lafzı, bazen yaratma bazen de takdir etme manalarına gelmektedir. Bu sebeple farklı manalara gelmesi muhtemel olan bir lafzın tek bir manayı ifade ettiği iddia edilemez. Mesela Allah Teâlâ'nın Hz. İsa'ya “Hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yaratıyordun”³⁸⁹ hitabında geçen “halk” kelimesi, “takdir” manasını ihtiva etmektedir. Mu'tezile'nin naklî delili olan ayet “takdir edenlerin en iyisi olan Allah ne yücedir.”³⁹⁰ şeklinde düşünülmezse, Hz. İsa'nın kuş şekline benzer bir şey yarattığı iddia edilecek ve ayetlerde tenakuz meydana gelecektir. Diğer taraftan Sâbûnî'ye göre bu ayetin müşriklere cevap olması da mümkündür. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın ortağının bulunmadığına dair “Benim ortaklarım olduğunu iddia ettiğiniz tanrılar şimdi nerede?” şeklinde ifadeler de yer almaktadır.³⁹¹ Dolayısıyla Sâbûnî'ye göre söz konusu ayette birden fazla yaratıcıdan bahsedilmesi mümkün değildir.³⁹²

Mu'tezile'nin bu deliline karşı Sâbûnî'nin ileri sürdüğü naklî delil ise “Allah Teâlâ sizi de yaptıklarınızı da yaratmıştır.”³⁹³ ayetidir. Buna göre dil âlimleri, “mâ” (şey) kelimesinin fiille beraber kullanıldığında mastar anlamına geldiğini belirtmiştir. Buna bağlı olarak tefsirciler de “yaptıklarınız” ifadesinden amelin kastedildiğini ileri sürmüşlerdir. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “onların yapmakta olduklarına karşılık”³⁹⁴ ifadeleri de “onların amellerinin karşılığı” manasına gelmektedir. Sâbûnî'ye göre bu ayet, kulların

³⁸⁷ Mu'minun 23/14.

³⁸⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 260; Neseî bu delili, Bağdat Mu'tezilesi'nin tamamının ve Basra'nın ileri gelenlerinin ileri sürdüğünü nakleder. Ayrıca O, eleştirilerinde Arapça şiirlerinden örnekler sunarken Sâbûnî, meseleyi özetlemeyi tercih etmektedir. Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2: 598.

³⁸⁹ Mâide 5/110; Pezdevî, Mu'tezile'nin Mâide 110. ayet ile Mü'minûn 14. ayeti, insanların fiillerinin yaratıcısı olduklarına dair delil gösterdiklerini nakleder. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 160-161.

³⁹⁰ Mu'minun 23/14.

³⁹¹ Kasas 28/62.

³⁹² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 271; krş. Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, 93; Mâtürîdî ayette geçen “halk” kelimesini Arapların planlayıp şekillendirme manasında kullandıklarını ve burada da bu manaya geldiğini ileri sürer. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 4: 374-375.

³⁹³ Sâffât 37/96; Mâtürîdî, âlimlerimizden bazıları şeklinde zikrettiği bir grubun bu ayeti kulların yaratılmasında Mu'tezile'ye karşı delil olarak kullandığını belirtir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 12: 190-191.

³⁹⁴ Secde 32/17.

fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına işaret etmekte olup “Allah sizi ve amellerinizi yarattı.” şeklinde anlaşılmalıdır.³⁹⁵ Mu‘tezile’ye göre ise bu ayet kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına işaret etmemektedir. Zira ayet Hz. İbrâhim’in putperest kavmine yönelttiği sorunun cevabıdır. Nitekim Hz. İbrâhim kavmine “Kendi ellerinizle yonttuklarınıza mı tapıyorsunuz?”³⁹⁶ sorusunu sorduktan sonra putperestlerin inançlarındaki mantıksızlığı ortaya koymak üzere “Oysa sizi de sizin yaptığınız putları da Allah yarattı.” sözünü söylemiştir. Mu‘tezile’ye göre putperestlerin taptıkları şey put nesnesinin kendisi olduğu için put ile puttaki yontma işleminin birbirinden ayrılması gerekir. Böylelikle put Allah’ın mahlûku iken, put üzerindeki yontma işlemi ise kulun eseridir.³⁹⁷ Sâbûnî’ye göre bu te’vile fiil ve mef’ul birbirinden ayrılmaktadır. Ancak Mu‘tezile fiil ile mef’ul birlikteliğini kabul ettiği için Sâbûnî, söz konusu te’vilin Mu‘tezile kelâmcıların sistemlerinde çelişkiye yol açacağını ifade ederek onların iddialarını yok saymaktadır.³⁹⁸

Diğer taraftan Sâbûnî, Mu‘tezile’nin tekvin-mükevven birliği ile ilgili görüşünü fiil meselesi üzerinden yeniden ele alarak onlara birtakım eleştiriler yöneltir. Zira kulun fiilinin yaratılan olması, varlığı ve yokluğunun câiz olduğu anlamına gelmektedir. Sâbûnî’ye göre yaratılıp yaratılmamaları bakımından mümkün olan fiiller, var olabilmek için zorunlu bir varlığa ihtiyaç duyarlar. Bu itibarla fiiller yalnızca vâcip olan Allah’ın ihdasıyla gerçekleşmektedir. Ancak Sâbûnî’ye göre Mu‘tezile tekvin-mükevveni bir kabul ederek ve cisimlerin Allah ile bağlantısını kopararak yaratıcıyı inkâr etmek isteyen Dehriyye’ye benzemektedir. Zira Dehriyye cisimlerin Allah’a nispetini ortadan kaldırmış, Mu‘tezile de araz olan fiillerin yaratıcıyla bağlantısını keserek onlara benzemiştir. Ayrıca Sâbûnî’ye göre Allah’ın kulların ihtiyarî fiillerine tesirinin bulunmadığını iddia eden Mu‘tezile, hâdislerden bir kısmını yaratıcıya nispet edip diğer bir kısmını kullara nispet etmektedir. Bu itibarla da Sâbûnî, Mu‘tezile’nin bu görüşüyle Seneviyye’ye benzediğini iddia eder. Hatta Seneviyye’ye karşı tevhidi ispat üzere ileri sürülen temanu delili Mu‘tezile için de geçerlidir.³⁹⁹

³⁹⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 264; bk. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 193-194.

³⁹⁶ Sâffât 37/95.

³⁹⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 264; bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 12: 191; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 2: 609; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 160.

³⁹⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 264.

³⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 359; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 265.

Sâbûnî'ye göre Mu'tezile aklî delillerinde sebr ve taksim⁴⁰⁰ yöntemini kullanarak kendi görüşlerinin doğru olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Buna göre kulun fiiliyle ilgili üç ihtimal ileri sürülmektedir:

1. Kulun kendine ait bir fiili yoktur. Fiillerin tamamı Allah tarafından yaratılır.
2. Kulun ihtiyarî fiilleri kesb açısından insana, yaratma bakımından ise Allah'a aittir.
3. Kul, ihtiyarî fiillerinin yaratıcısıdır.

Mu'tezile'ye göre bu ihtimaller incelendiğinde ilk görüş, kulu cebr altında bırakması ve teklifi ortadan kaldırması sebebiyle hatalıdır. İkinci görüş ise insan ile Allah Teâlâ arasında ortaklık doğuracağı gerekçesiyle reddedilir. Böylece ilk iki görüşün geçersiz olduğu kanıtlanacak ve geriye doğru olan üçüncü seçenek kalacaktır.⁴⁰¹

Ayrıca Sâbûnî, Mu'tezile'nin halk ve kesb anlayışını kabul etmemek için birtakım gerekçeler ileri sürdüğünü belirtir. Sâbûnî'ye göre Mu'tezile'nin bu gerekçeleri üç temel problem etrafında ele alınabilir. Bu itibarla problemlerden ilki, bir fiilin iki kudretle meydana gelmesinin, ilâhî fiiller ile kulların fiilleri arasında ortaklık doğuracağı yönündedir. İkinci problem, kulun ihtiyarî fiillerinde ilâhî müdahale söz konusu olduğunda hem kulun hem de Allah'ın fiillerinde zorunlu olacağıdır. Üçüncü probleme gelindiğinde, kulun hüsün fiillerinin yanında kubuh fiilleri de bulunmaktadır. Kötüyü yaratmak kötü olmayı, hikmetsizi yaratmak hikmetsiz olmayı gerektirir. Yalnızca hikmetli fiiller işleyen Allah Teâlâ'nın, kötü fiilleri yaratması mümkün değildir.⁴⁰² Sâbûnî ise hasımlarının halk ve kesb anlayışına karşı ileri sürdükleri bu gerekçeleri tenkit ederek kendi görüşünün doğruluğunu ispatlamaya çalışır.

Sâbûnî, ilk olarak Allah'ın fiilleri ile kulların fiilleri arasında meydana geleceği iddia edilen ortaklık meselesine değinir. Bu meseleyle ilişkili olarak “iki kadirin tek makdûru meydana getirip getiremeyeceği” problemi gündeme gelmiştir. Mu'tezile'ye göre kulun fiili ile ilâhî fiilin aynı mefulü meydana getirmesi, insan ile Allah arasında ortaklığa neden olacaktır. Sâbûnî'ye göre ise halk ve kesb birbirinden farklı iki şey oldukları için güç yetirilebilen nesnenin, iki kadirin kudreti altında olması mümkündür. Zira bir nesne, iki ayrı

⁴⁰⁰ Sebr ve taksim, bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip ardından birer birer eleyerek tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade eder. Tuncay Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (Ankara: TDV Yay., 2009), 255.

⁴⁰¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 190.

⁴⁰² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 260-261; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 190-191.

yönden (halk ve kesb) iki kadire nispet edilmektedir. Bu sebeple insanların ihtiyarıyla yöneltilen fiiller, kendilerinin makdûru, Allah'ın ise mahlûklarıdır. Nitekim Sâbûnî, fiillerdeki müdahalenin yön itibarıyla olduğunu kanıtlayabilmek için şahid âlemden deliller öne sürer.⁴⁰³ Ona göre fiilin bir ev olduğu düşünülürse, evin tamamı mülk sahibininindir. Mülk sahibi kendi mülkündeki bu evi kiralarsa, yararlanma mülkiyeti kiracıya ait olmaktadır. Evin mülkünün ev sahibine, yararlanma mülkiyetinin ise kiracıya ait olması, evin onlar arasında müşterek olduğu anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde bir kölenin satın alınması ve kiralanması da bu açıdan değerlendirilir. Efendi, satın aldığı kölesini kiraladığında, kölenin mülkiyeti müeccire ait iken faydalanma mülkiyeti kiracıya aittir. Köleyi, müeccir ile kiracı arasında paylaşmak mümkün olmadığına göre kölenin müşterek olması söz konusu değildir. Bütün bunlarla birlikte köle, yaratma yönünden Allah'a izâfe edilmektedir.⁴⁰⁴ Sâbûnî'ye göre muarızlarının bu görüşü kabul etmemeleri ise dış dünyadan gelen bilgilerin duylara ve buna bağlı olarak vehimlerine ulaşamamasından kaynaklanmaktadır.⁴⁰⁵ Sâbûnî, hasımlarıyla bu meselelerde meydana gelen ihtilafların çoğunun, aklın bilgisine itibar edilmemesinden kaynaklandığını söyler.⁴⁰⁶

Sâbûnî'ye göre ise insana yaratıcı sıfatının verilmesi, Mu'tezile'yi arazların bir kısmının ilâhî yaratma ile bir kısmının da kulun yaratması ile meydana geldiği sonucuna götürecektir. Bu sebeple o, âlemi yaratan Allah Teâlâ ile ihtiyarî fiillerinin yaratıcısı olan insanların müşterek olacağını söyler. Hatta Mu'tezilî âlimler bu görüşleriyle, âlemin birbirine zıt iki kadim yaratıcıdan meydana geldiğini ileri süren Seneviyye'den daha ileri gitmiştir. Seneviyye, Allah'ın tek bir ortağının olduğunu söylerken Mu'tezile, bütün canlıları O'na ortak kılmıştır. Aynı zamanda Seneviyye kötülüklerin yaratılmasını Ehrimen'e nispet ederken Mu'tezile kelâmcıları, hikmet veya sefeh olsun bütün ihtiyarî fiilleri kula izâfe etmiştir. Dolayısıyla Sâbûnî'ye göre hasımlarının Seneviyye'yi Allah'a ortak koşmakla suçlaması yersizdir. Zira aynı hataya kendileri düşmektedir.⁴⁰⁷

⁴⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 364; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 198-199.

⁴⁰⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 133.

⁴⁰⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 269; Vehim, duyulur âleme ait manaları tikel olarak idrak etmektir. Ayrıca duyulardan gelen bilgileri işleyen iç idrak güçlerinden hüküm ve değerlendirmede bulunan kısımdır. Çelebi, Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 341; Ali Durusoy, "Vehim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (Ankara: TDV Yay., 2012), 615.

⁴⁰⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 269; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 198.

⁴⁰⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 273; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 200-201; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 133.

Mu‘tezile kelâmcılarının ikinci gerekçesi ise kulun fiillerindeki ilâhî müdahalenin, hem kulun özgürlüğünü hem de Allah’ın kudretini sınırlayacağı endişesidir. Bu itibarla bir fiile, Allah’ın ve kulun müdahalesi birlikte tecelli ettiğinde, iki taraftan birine acziyet nispet edilmesi gerekecektir. Zira Allah kulda bir fiil yaratmak istediğinde kul, bu fiilden vazgeçmek isterse, ilâhî kudret gereği vazgeçemeyecek ve cebr altında olacaktır. Şayet vazgeçtiği düşünülürse de Allah’a âcizlik nispet edilecektir.⁴⁰⁸ Başka bir ifadeyle kulun Allah’ın iradesine uygun davranması, fiil hürriyeti bakımından problem doğururken, Allah’ın kulun ihtiyarına uygun davranması ise ilâhî kudreti kısıtlayacaktır.

Sâbûnî’ye göre, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü bu iddianın doğru olabilmesi için tekvin-mükevvenin aynı olduğunu kabul etmek gereklidir. Zira irade kadîm, fiil hâdis sayıldığında irade ile fiil birbirinden ayrılacak ve Allah’a âcizlik nispet edilebilecektir. Ancak tekvin ve mükevven ayrılığını kabul eden Sâbûnî, Allah’ın fiilinin (halk) ve iradesinin ezeli ve bitişik olduğunu söyler. Bu itibarla fiil (halk) ve irade ile meydana gelen eser (mahlûk), kulun fiili sırasında meydana gelir. Dolayısıyla kulun yönelimi ile Allah’ın yaratması arasında amelden vazgeçilecek bir zaman dilimi mevcut değildir. Ona göre kulun fiili Allah’ın mefulüdür. Dolayısıyla kulun, yaratılma durumundaki fiilden vazgeçmesi ontolojik olarak imkânsızdır. Mu‘tezile’nin halk ve kesb görüşünü anlamadığını ileri süren Sâbûnî, böylece söz konusu itirazın geçersiz olduğu kanaatindedir.⁴⁰⁹

Sâbûnî’nin son eleştirisi ise Mu‘tezile’nin “Kötüyü yaratan kötüdür ve hikmetsizi yaratan hikmetsizdir.” şeklindeki görüşü üzerinedir. Mu‘tezile’ye göre kötü ve sefeh fiiller işlemleri mümkün olan kulların eylemlerinin, yaratma yönünden sonsuz adalet ve hikmet sahibi Allah’a izâfe edilmesi hikmete aykırıdır. Sâbûnî’ye göre ise Allah’ın zulüm veya sefeh bir fiili işlemesi mümkün değildir. Bu sebeple ister iyi olsun ister kötü olsun Allah’ın yarattığı mevcutların tamamı hikmetli olmak zorundadır. İnsan zihni eşyadaki hikmetlere tam anlamıyla vakıf olamamaktadır. Çünkü insan aklı, rububiyetin hikmetlerini kuşatmada sınırlı ve ulûhiyetin sınırlarını idrak etmede yetersizdir. Ancak Allah Teâlâ insanların hikmetini bilmediği şeyleri yaratabilmektedir. Dolayısıyla küfrün ve şerrin yaratılmasında da insanın detaylarını anlayamadığı birçok hikmet bulunmaktadır. Nitekim cisimlerin ve arazların çoğunluğunun hikmet yönünün bilinmemesi onların şer olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca o, insanın hikmetsiz olarak değerlendirdiği kötülüklerin ve zararlı şeylerin

⁴⁰⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 261.

⁴⁰⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 261; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 201-202.

hikmetlerine de değinir. Mesela iyiliklerin kötülükle, faydanın zararla ve güzelin çirkinlikle yaratılması, ilâhî kudretin mükemmelliğini göstermektedir. Yalnızca iyilikler ya da yalnızca kötülükler yaratılmış olsaydı, mevcutlar tek bir türle kısıtlanmış olacak ve Allah’a eksiklik nispet edilmiş olacaktır. Aynı şekilde küfrün ve günahların kötülüğü, imanın ve ibadetlerin güzelliği, şerhlerin yaratılması ile anlaşılacaktır. Bütün bunlarla birlikte Sâbûnî’ye göre mümkün varlık olan insan aklının, vâcip varlık olan Allah Teâla’nın fiillerindeki hikmeti kuşatması imkânsız olunca Mu‘tezile’nin iddiası da geçersiz olmaktadır.⁴¹⁰

Öte yandan Sâbûnî’ye göre insan, fiillerindeki hikmet-sefahi tam anlamıyla tespit edemediği gibi eylemlerinin meydana geliş keyfiyetini de tam olarak bilememektedir. Zira insan, kendi fiili yokluktan varlığa çıkarken, bedeninde kaç tane hücrenin harekete geçtiğinin ya da eyleminin ne kadar mekân tutacağını bilgisine tam anlamıyla sahip değildir. Kulun fiillerinin, zaman zaman ihtiyaçlarının aksine gerçekleşmesi onların eylemlerinin keyfiyetlerini kavrayamamalarından kaynaklanmaktadır. Mesela insan günlük hayatta bir topa vurduğunda vücudunda kaç kasın kaç kemiğin kaç hücrenin hareket ettiğini ayrıntılarıyla bilemez. Bununla birlikte kulun eylemlerinin ahlâkî açıdan nasıl sonuçlanacağı hakkında da kesin bir bilgisi bulunmamaktadır. Nitekim insanın iyi bir şeye yol açacağını düşündüğü bir fiili kötülükle sonuçlanabilir veya kötülüğe sebep olacağını düşündüğü bir eylemi iyilikle neticelenebilmektedir. Sâbûnî, buna kâfir ve bidatçilerin hallerini örnek gösterir. Zira onlar, fiillerinin keyfiyetlerini tam anlamıyla kavrayabilselerdi küfre ve bidate düşmemeleri gerekirdi. Netice itibarıyla Sâbûnî, bilgisi ve kudreti sınırlı insanların kendi fiillerini yaratabilecek yeterliliğe sahip olmadığından Mu‘tezile’nin görüşünün yanlış olduğu kanaatindedir.⁴¹¹

3.1.1.3. Tevlîdin Reddi

Kulların fiilleri bağlamında Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasındaki tartışmalı konulardan biri de *tevlîd teorisi*dir. Tevlîd lafzı “doğurmak” anlamını ifade eden “vilad” kökünden türemiş olup, bir şeyden başka bir şey meydana getirmek manasına gelmektedir. Terim olarak ise “kulların, ihtiyarî fiillerini ilahî müdahale olmaksızın tabiat kuralları içerisinde meydana getirmesi” anlamına gelmektedir.⁴¹² Bağdat Mu‘tezilesi’nden Bîşr b. Mu‘temir, insanın teklifi bağlamında tevlîd nazariyesini ortaya atan ilk kişi olarak bilinir.⁴¹³

⁴¹⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 275; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 202-203.

⁴¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 351-352; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev. 195-196.

⁴¹² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 324.

⁴¹³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 72.

Onun tevellüd kavramı Mu‘tezile’nin geneli tarafından da benimsenmiştir. Bu bağlamda kulların fiillerini, doğrudan (mübaşir) ve dolaylı (mütevellid) olmak üzere ikiye ayıran Mu‘tezile’ye göre doğrudan fiil, insanın kudret alanı içinde bulunup onun tarafından başlatılan; mütevellid fiil ise bir veya daha fazla vasıta ile gerçekleştirilen eylemi ifade eder.⁴¹⁴ Ayrıca mütekellimler, mütevellid fiilleri “fâilden bir vasıta ile sadır olan fiil”, “sebebini benim oluşturduğum fiil olup benden çıktıktan sonra onu bırakmamın mümkün olmadığı fiil” ve “fâille ancak bir vasıta ile ilgili olan fiil” gibi ifadelerle de tarif etmişlerdir.⁴¹⁵

Mu‘tezile kelâmcıları teklifin gerçekleşebilmesi için mübaşir fiillerin yanında mütevellid fiillerin de insana nispet edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Kulların fiillerinin tamamının Allah’ın eseri olduğunu ileri süren Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise Mu‘tezile’nin sebep-sonuç ilişkisine götüren tevlîd görüşüne önemli eleştiriler yöneltmişlerdir.⁴¹⁶

Sâbûnî tevlîd meselesini kulların fiillerinin bir bölümü olarak değerlendirir ve tevlîdi, “kulların fiillerini takip eden sonuçların, adet üzere doğması” şeklinde tanımlar. Vurmayı takip eden elemin doğması ve ok atıldıktan sonra geçip gitmesi tevlîde örnektir. Sâbûnî’ye göre kulların fiillerinin yaratılması ile takip eden sonuçların yaratılması arasında bir fark bulunmamaktadır.⁴¹⁷

Mütevellid fiillerin mâhiyeti ve keyfiyeti hususunda Sâbûnî, Mu‘tezile’ye ait üç ayrı görüş nakletmiş ve bu görüşleri tenkit etmiştir. Buna göre ilki Mu‘tezile’nin çoğunluğuna aittir. Onlar mütevellid fiillerin Allah tarafından yaratılmayıp fâilinin icadıyla meydana geldiğini iddia etmekte ve bu tür fiilleri *ef’âl-i mütevellide* şeklinde isimlendirmektedir.⁴¹⁸ İkinci olarak Nazzâm mütevellid fiilleri, yaratmayı gerektirmesi bakımından Allah Teâlâ’ya izâfe etmiştir.⁴¹⁹ Burada kastedilen, Allah Teâlâ’nın canlıları var ederken onlara tesir edebilecek fiilleri tabiatlarında yaratmasıdır. Mesela hayvanın, vurulduğunda hissedeceği acı

⁴¹⁴ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 240.

⁴¹⁵ Râzî, *Kelâm İlmine Giriş*, 178-179; Hulusi Arslan, “Mu‘tezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri”, *Mu‘tezile Gelen-Ek-i* içinde, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 2: 230.

⁴¹⁶ Bk. Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu*, 195; Üsmendî, *Lübâbü’l-Kelâm*, 140-141; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 173.

⁴¹⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 276.

⁴¹⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 276; bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, 2: 681; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 204.

⁴¹⁹ Sâbûnî erken dönem Ehl-i Sünnet kelâmcısı Ebü’l-Abbâs Kalânîsî’nin bu hususta Nazzâm ile aynı görüşü paylaştığını kaydeder. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 276.

ve insanın bir şeyi yediğinde alacağı tatlar tabiatlarında mevcuttur. Sâbûnî'ye göre Nazzâm fiilin var edilmesinde Allah'ın müdahalesini de kulun müdahalesini de kabul etmektedir. Nazzâm'a göre sebep mevcut ise eserin yokluğu tasavvur edilemez. Ayrıca onun mütevellid fiiller ile ilgili düşüncesinin, kûmun-zuhûr anlayışıyla doğru orantılı olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Nazzâm'ın mütevellid fiil görüşü, Allah'ın âdetin aksine fiil meydana getirmesine imkân tanımayacaktır. Allah Teâlâ mütevellid fiilleri yaratmaya zorunlu olduğunda, âdetin aksine gerçekleşen mucize, keramet, istidrac ve sihir gibi olağanüstü hallerin reddedilmesi gerekecektir. Dolayısıyla Sâbûnî, sonsuz kudret ve irade sahibi olan Allah'ın fiillerinde kısıtlamaya sebep olacak bu görüşün geçersiz olduğunu kaydeder.⁴²⁰

Üçüncü görüş ise Sümâme b. Eşres'e aittir. Ona göre mütevellid fiillerin fâilleri bulunmamaktadır. Zira bu fiiller, Allah'ın fiili olmadığı için O'na izâfe edilemez. İnsanın fiil işlerken ölme ihtimali bulunmasından dolayı mütevellid fiiller insana da nispet edilemez.⁴²¹ Sâbûnî'ye göre Sümâme b. Eşres mütevellid fiilleri Allah'a izâfe etmeme bakımından Ehl-i Sünnet'in tamamına, insana izâfe etmeme hususunda da kendi ashabına ihtilaf etmiştir. Hatta hâdis olan mütevellid fiillerin yaratıcısının olmadığını iddia etmek, âlemin yaratıcısı olmadan var olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu sebeple Sâbûnî'ye göre, Sümame'nin bu düşüncesi zorunlu bilgi ile çelişmektedir.⁴²² Nitekim Sümame b. Eşres'in bu görüşü hem diğer Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından hem de Mu'tezile kelâmcıları tarafından önemli eleştirilere tabi tutulmuştur.⁴²³

Sâbûnî, Mu'tezile'nin mütevellid fiilleri Allah Teâlâ'ya izâfe etmemelerinin arka planında, fâilin fiilinin sonucunda yergiyi yahut övgüyü hak etmesinin yattığını belirtir. Zira sorumlulukları bulunan ve eylemlerinden dolayı hem dünyada hem ahirette ceza ve mükâfata muhatap olan fâilin, fiilini yaratamaması, zulüm ve hikmetsizliğe sebep olacaktır.⁴²⁴ Sâbûnî'ye göre ise insanın fiile yönelmesinin ardından Allah Teâlâ âdete uygun olarak fiiller yarattığında, ceza ve mükâfatı gerektiren sonuçlar doğmaktadır. Böylelikle mütevellid fiilleri insanlar yaratmasa da ihtiyar ettikleri için sorumlu olurlar. Mesela bir adam bir yağ tenekesinin altında bir delik açtığında tenekeden süzülen yağ yavaş yavaş tenekeyi boşaltır.

⁴²⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 279.

⁴²¹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 125; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 73; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 276; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 204; bk. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 248-250.

⁴²² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 280; Mu'tezilî Hayyât, Sümâme'nin faili olmayan fiil görüşünü, yapıcısı olmayan binanın ve yazarı olmayan kitabı kabul etme manasına geleceğine söyleyerek reddeder. Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 145.

⁴²³ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 250-251.

⁴²⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 277.

Tenekeden zamanla akan yağ, adamın yaratmasıyla gerçekleşmese de teklifi gerektiren fiil, adama izâfe edilmektedir. Ancak Sâbûnî'ye göre fiillerini yaratamayan insanların, fiillerinin sonuçlarını yaratmaya kadir olması söz konusu değildir. Nitekim ateş etme eyleminin ardından kurşun hedefe henüz ulaşmadan önce fâilin ölmesi veya atılan kurşunun fâilin kastına uygun sonuçlar doğurmaması gibi durumlar, insanın fiillerinin sonucunu yaratmaya kudretinin bulunmadığını gösterir.⁴²⁵

Sâbûnî Mu'tezile'ye yönelik asıl eleştirilerini ise dış dünyada fiillerin sonuçlarının, her zaman fâillerin kasıt ve iradelerine uygun şekilde gerçekleşmemesi üzerine bina eder. Zira insan, yürümenin kendini yormayacağı ümidiyle yürümekte, attığı kurşunun ölüme yol açmayacağını tahayyül ederek atmaktadır. Aynı şekilde kâfir, küfrün kötülüğe yol açmayacağını düşünerek küfre yönelmektedir. Ancak onların fiilleri her zaman amaçları doğrultusunda gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla şâhid âlemdeki bu durumlar kulların fiillerinin sonuçlarının fâili olamayacaklarına işaret etmektedir. Bu sebeple Sâbûnî, Mu'tezile'nin genelinin kabul ettiği “mütevellid fiillerin, fâili insanlardır” görüşünün hatalı olduğunu düşünmektedir.⁴²⁶

Sâbûnî'nin Mu'tezile kelâmcılarına yönelik bu eleştirilerindeki dayanak noktası, insanların fiil işlemedeki sınırlılığı ve bilgi eksikliğidir. Nitekim o, kulların mübaşir fiillerini ele aldığı bahiste Mu'tezile kelâmcılarının görüşlerini eleştirirken, Allah'ın eşyanın bütün inceliklerini bildiğine ancak insanın bilgilerinin eksikliklerine değinmiştir. Buna göre eşyanın geçmişi ve geleceği ile ilgili detayların tamamının kavrayamayacak olan insanın, fiillerini yaratması da mümkün değildir. Sâbûnî benzer eleştirileri mütevellid fiillerde de yinelemiştir.⁴²⁷ Netice itibarıyla Sâbûnî'nin Mu'tezile kelâmcılarının tevlîd görüşleriyle ilgili eleştirileri, fiillerin yaratılması meselesindeki açıklamalarının özeti mâhiyetindedir.

3.1.1.4. Kulların Fiillerinde İlâhî İrade

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre âlemdeki eylemlerin tamamı, varlıkların en yücesi ve en yetkini olan Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Âlemdeki fiillere dâhil olan kulların fiilleri de hayrı ve şerriyle, itaat ve mâsiyetiyle O'nun ezeli iradesi ve dilemesiyle meydana gelir. Mu'tezile kelâmcıları ise iradeyi, tekvinî ve teklifî olarak ikiye ayırmıştır. Onlara göre

⁴²⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 277-278; krş. Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, 78-79; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 205-206.

⁴²⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 279.

⁴²⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 286; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 130; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 253.

tekvinî irade Allah'ın yaratmasından ibarettir. İrade, emir, rıza ve muhabbet gibi manalara geldiğinden teklifî irade de Allah'ın insanlara itaati emretmesi olarak görülür. Ehl-i Sünnet'in aksine onlara göre Allah'ın iradesi kulların ihtiyarî fiillerine taalluk etmemektedir.⁴²⁸

Mu'tezile'nin tekvinî irade görüşüne Allah'ın sıfatları meselesinde yer veren Sâbûnî, onların teklifî irade ile ilgili görüşlerini “insanların fiillerinin tamamının Allah'ın iradesiyle gerçekleşmesi” başlığı içerisinde yer vermektedir. Sâbûnî'ye göre Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın kulların fiillerinden iyi ve taat olanları irade edebileceğini kabul etmekte, mâsiyet ve günahları irade edebileceğini ise reddetmektedir.⁴²⁹ Bunun yanında Mu'tezile kelâmcıları, mübah fiillerin Allah'ın iradesine dâhil edilip edilemeyeceği hususunda aralarında ihtilaf etmiştir. Sâbûnî'ye göre Mu'tezile'nin geneli, Allah Teâlâ'nın iradesi altında bulunmayanların, yalnızca yasaklanan şeyler olduğunu ileri sürer. Onlar, nehy edilenlerin dışında kalan mübahları ise ilâhî iradeye dâhil etmektedirler. Öte yandan Bağdat Mu'tezilesi'ne göre iradenin ilâhî zata nispet edilmesi yalnızca fiil işleme anlamındadır. Onlara göre Allah hakiki anlamda irade sıfatıyla vasıflandırılmaz. Dolayısıyla Bağdatlılar, Allah'ın kulların hayır ve taat fiillerini mecazî manada irade ettiğini ve O'nun mübah fiilleri irade etmediğini ileri sürmektedir.⁴³⁰ Sâbûnî Mu'tezile kelâmcıları arasındaki bu ayrıma dikkat çekse de eleştirilerinde bu ayrımdan detaylı bir şekilde bahsetmemektedir.

Sâbûnî'ye göre kulların fiillerinin Allah'ın iradesinde olmadığını ileri süren Mu'tezile'nin, en önemli gerekçesi, küfür ve mâsiyetin ilâhî irade ve yaratmaya dâhil edilemeyeceği hususudur. Sâbûnî Allah Teâlâ'nın imanı iyi, güzel ve emredilmiş şeyleri irade ettiği gibi küfrü, kötülüğü, şerleri ve yasaklananları da murad edebileceği ve yaratabileceği kanaatindedir.⁴³¹ Zira Sâbûnî'ye göre *ashabının muhakkikleri*, bu meseleyi açıklayabilmek için iradenin ilme bağlı gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak iradenin ilme bağlanması iradenin ilmi gerektireceği anlamına gelmemektedir. Çünkü iradenin fiil yönünden ilme bağlı olması bütün bilinenleri içermez. Mesela Allah zatını ve sıfatlarını bilmekte fakat onları irade etmemektedir. Bu bağlamda Sâbûnî'ye göre en doğru ifade,

⁴²⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 286; krş. Neseî, *Tevhidin Esasları*, 111; Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, 144; Yavuz, “İrade”, 379.

⁴²⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 286.

⁴³⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 286-287.

⁴³¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 288-289.

iradenin fiille birlikte olacağının söylenmesidir. Zira fiile taalluk eden şey, iradeye de taalluk etmektedir. Böylece Sâbûnî irade ile yaratma arasında önemli bir bağ kurar.⁴³²

Bütün bunlarla birlikte Sâbûnî, bu problemlere değinmesinin sebebinin, ashabının muhakkiklerini takip etmek olduğunu söyler.⁴³³ Mu‘tezile’nin Allah’ın küfür ve mâsiyeti irade edemeyeceği ile ilgili öne sürdüğü naklî delillere değinen Sâbûnî, onların bu meselede kendilerine dayanak gösterdikleri ayetleri tek tek te’vil eder.

Sâbûnî’nin Mu‘tezile’den aktardığı ilk naklî delil, Allah’ın “Ben cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁴³⁴ şeklindeki beyânıdır. Bu bağlamda Mu‘tezile’ye göre küfür ve mâsiyet Allah’ın iradesine ve yaratmasına dâhil edilirse, Allah’ın kâfiri küfrü ve mâsiyeti için yarattığı düşünülecektir. Ayetin bu şekilde te’vil edilmesi mümkün olmadığına göre küfür ve mâsiyetin Allah’ın iradesine dâhil edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla ayet, insanların ve cinlerin ibadet için yaratıldığını haber vermektedir.⁴³⁵ Sâbûnî’ye göre ise söz konusu ayetin te’vil edilmesi gerekmektedir. Ona göre bu ayetin zahiri, “Andolsun biz, cinler ve insanlardan birçoklarını cehennem için yarattık.”⁴³⁶ ayetiyle çelişmektedir. Ayetin zahiri, cinler ve insanlardan birçoğunun cehennem için yaratıldığına işaret etmektedir. Ancak ilâhî hikmet gereği, cinlerin ve insanların cehennem için yaratılmış olmaları mümkün değildir. Dolayısıyla Sâbûnî’ye göre ayet, küfür ve mâsiyetin Allah’ın iradesinde olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Mu‘tezile’nin bu konudaki delilini te’vil eden Sâbûnî, ayette yer alan “kulluk etsinler” kısmından kastedilenin, ihtiyarî fiiller olmadığını söyler. Çünkü ayetten kastın ihtiyarî ibadetler olması halinde, Allah’ın kulları olan çocuklar ve mecnunlar ayete dâhil edilemeyecektir. Bu sebeple ayet, Allah’ın insanlar ve cinlerden kendisine iman edeceğini bildiği kimseleri haber vermektedir.⁴³⁷

Mu‘tezile’den aktarılan diğer naklî delil ise “Sana ne iyilik isabet ederse bil ki Allah’tandır. Sana ne kötülük isabet ederse bil ki kendindendir.”⁴³⁸ ayetidir. Mu‘tezile’ye göre bu ayet, Allah’ın insanların kötü fiillerini irade etmeyeceğinin apaçık işaretidir. Sâbûnî ise bu ayetin “De ki; Hepsi Allah’tandır.”⁴³⁹ ayetinin zahiriyle çeliştiğini iddia eder. Bu

⁴³² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 288; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 214.

⁴³³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 289.

⁴³⁴ Zâriyât 51/56.

⁴³⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 290; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 215.

⁴³⁶ A‘râf 7/179.

⁴³⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 298; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 222-223.

⁴³⁸ Nisa 4/79.

⁴³⁹ Nisa 4/78.

sebeple “isabet” lafzından, kulun kesbi ve ihtiyarı olmadan yaratılan fiiller (hastalık, sağlık, kaygı) kastedilir. Aynı şekilde “Başınıza her ne musibet isabet ederse yaptıklarınız sebebiyledir.”⁴⁴⁰ ayetinde kastedilen zararlar ise Allah’ın kulun amellerinin karşılığında yarattıklarıdır. Dolayısıyla Sâbûnî’ye göre bu ayetlerde anlatılmak istenen, insana isabet eden mutluluk, huzur, nimet ve sağlık gibi iyi fiillerin, Allah’ın lütfu ve keremiyle meydana geldiğidir. Bunun yanında insanlara isabet eden belâ, sinama, zarar ve sıkıntı gibi kötü fiiller ise onların kötü amellerinin bir karşılığıdır.⁴⁴¹

Mu‘tezile’nin meseleyle ilgili diğer bir delili “Allah size kolaylık irade eder, zorluk irade etmez.”⁴⁴² ayetidir. Onlara göre bu ayetin zahirine itibar etmek gerekmektedir. Sâbûnî ise söz konusu ayetin, nüzul sebebinden dolayı Allah’tan zorluğu mutlak anlamda nehyetme manasına gelemeyeceğini belirtir. Zira ayet, ramazan ayında hastalara ve yolculara oruç ruhsatını açıklamak üzere inmiştir. Ayrıca onlara göre Allah’a ortak koşan kâfirlerin, “Şayet Allah dileseydi bizler O’na ortak koşmazdık.” sözlerinin yalanlanması da şirkin ilâhî iradeye dâhil edilemeyeceğine işaret eder.⁴⁴³ Sâbûnî’ye göre Allah’a ortak koşanların “Allah dileseydi ortak koşmazdık.” şeklindeki sözleri, kâfirlerin küfürlerinden dolayı ma’zur olacakları anlamına gelmemektedir. Zira Allah’ın fiilinden önce ne dilediği bilinmediği için Sâbûnî’ye göre ilâhî meşietin istidlâli bir delil olarak kullanılması mümkün değildir.⁴⁴⁴

Öte yandan Sâbûnî’ye göre, Allah’ın meşietinin iman yanında küfre taalluk etmesi bir zorunluluktur. O, kâfir ve şeytan küfrü dileyebiliyorken, Allah’ın kötülüklerini dileyememesinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Çünkü şeytan ve kâfir küfrü dilerken, Allah Teâlâ imanı irade edecek fakat iradesi gerçekleşmeyecektir. Böylelikle Sâbûnî’ye göre kâfir ve şeytan, küfrü dileyebiliyorken yalnızca imanı dilemeye güç yetirebilen ilâhî iradede âcizlik meydana gelecektir.⁴⁴⁵ Ayrıca Sâbûnî’ye göre onların itirazlarının asıl sebebi, mümini, iman kendisiyle kaim olan şeklinde değil, imanı yaratan olarak nitelemeleridir. Ona göre bu durum, mütekellimin kelâmı yaratan kimse olduğunun iddia edilmesiyle aynıdır.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ Şura 42/30.

⁴⁴¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 299; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 215, 223.

⁴⁴² Bakara 2/185.

⁴⁴³ Üsmendî, *Lübâbü’l-kelâm*, 148; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 290.

⁴⁴⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 299.

⁴⁴⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 292-293, Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 217-218.

⁴⁴⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 293.

Mu‘tezile’nin itirazlarına karşı Sâbûnî, ümmet arasında meşhur olmuş ve şöhret bakımından tevatür derecesine ulaştığını belirttiği hadisleri delil olarak kullanır. Sâbûnî’ye göre “Allah’ın dilediği şey oldu, dilemediği ise olmadı”⁴⁴⁷ hadisi, Allah’ın yarattıklarını irade ettiğine işaret etmektedir. Ona göre bu hadis, meşiet ile irade arasında fark bulunmadığına delalet eder. Ancak Mu‘tezile Allah Teâlâ’nın insanların tamamında yalnızca imanı irade edip küfrü irade etmediğini iddia etmiştir. Bu sebeple onların bu anlayışı söz konusu hadisin, “Allah’ın dilediği gerçekleşmemiş, dilemediği ise olmuştur” şeklinde anlaşılmasına sebep olacaktır. Sâbûnî’ye göre bu durumda, kâfirlerin yaratılmış olması küfrün de irade edildiği anlamına gelmektedir.⁴⁴⁸

Sâbûnî, Mu‘tezile’nin naklî delillere dayanan tevillerini eleştirdikten sonra onların aklî delillerine değinir. Onun bu konuda Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştiriler, iradenin emir anlamına gelmemesi ve kötülüğü irade etmenin kötü olmayı gerektirmeyeceği yönünde şekillenmektedir. Ayrıca Sâbûnî, kötülüğü irade etmenin kötü olup olamayacağıyla ilgili problemi fiillerin yaratılması meselesinde de yaratmayla ilgili olarak ele almıştır.

Sâbûnî’nin aklî açıdan ilk eleştirisi, Mu‘tezile’nin iradenin, kâfirin küfrüne taallukunun mümkün olmadığıyla ilgili görüşü üzerinedir. Mu‘tezile’ye göre ilâhî irade itaatin emredilmesinden ibarettir. Ancak irade, emretmek olduğunda kâfirin küfür ve mâsiyete karşı gelmesi söz konusu olmayacaktır. Böylelikle küfürde cebr altında olan kâfire imanı emretmek zulüm ve adaletsizlik olacaktır.⁴⁴⁹ Sâbûnî, onların bu gerekçelerine, Ebû Hanîfe’nin kendi asrındaki Kaderiyye mensuplarıyla tartışmasını delil olarak sunar. Buna göre Kaderiyye’den bir grup kılıçlarını kuşanarak Ebû Hanîfe’nin yanına gelir ve ona, “Allah’ın kullarında küfrü irade edip onları bundan dolayı cezalandıracağını iddia edenin kendisi olup olmadığını.” sorar. Buna karşılık Ebû Hanîfe ilim ve irade ilişkisinden yola çıkarak “Allah’ın, kâfirlerin küfürlerini ezelde bildiği gibi onların küfürlerini irade de edebileceği” cevabını verir. Dolayısıyla Allah Teâlâ ezelde kulun iradesi ve meşietiyile küfre düşeceğini bildiği şekliyle ondan küfrü ve mâsiyeti de irade etmektedir. Sâbûnî’nin aktardığına göre Ebû Hanîfe, fiillerin bilinmesi ile irade edilmesi arasında bir fark görmemektedir. Sâbûnî, meselenin aslını ifade eden bu delilin, Mu‘tezile’yi ilzam etme noktasında yeterli olduğunu söyler.⁴⁵⁰ Ancak delili tamamlamak isteyen Sâbûnî, “Dilediğiniz

⁴⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 101, 5075.

⁴⁴⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 297; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 222.

⁴⁴⁹ Üsmendî, *Lübâbü’l-keâm*, 148; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 300.

⁴⁵⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 295, Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 220.

şeyi yapın. Muhakkak ki O, yaptıklarınızı görmektedir.”⁴⁵¹ ayetinin kulun iradesine, “Allah’ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz.”⁴⁵² ayetinin de ilâhî iradeye işaret ettiğini belirtir. Nitekim ona göre iki iradenin birini reddetmek mümkün değildir.⁴⁵³

Son olarak şâhid âlemde küfrü irade edenin kâfir, mâsiyeti irade edenin âsi olduğu yönündeki iddiayı ele alan Sâbûnî, bu hususta kendini yalanlayan ve cahilliğini dileyen bir kimsenin maksadına dikkat çeker. Zira bu davranışı irade eden kimsenin şâhidde hikmetsiz olduğuna hükmedilir. Ancak peygamberler bir mucize gösterecekleri zaman “bir kimsenin onları yalanlayacağını ve onlara söveceğini” bildirebilirler. Bu itibarla peygamberler bu kimselere kendilerinin sözünü yalanlamaları için izin vermektedirler. Verilen bu iznin neticesinde de peygamberlerin mucizelerinin doğruluğu ortaya çıkacaktır. Mesela Hz. Mûsâ sihribazlara kendisini yalanlamaları için fırsat tanımıştı. Fakat bu yalanlama gerçekleşmeyerek mucize vuku bulmuştur. Aynı şekilde kendine isyan eden kölesini cezalandırmak isteyen efendinin, insanlar tarafından kınamaya muhatap olmamak için onların önünde kölesinin kendisine isyan etmesine izin vermesi de bu duruma örnektir. Dolayısıyla görünür âlemde kendine hakaret edilmesini irade eden kimse sonucunda övgüye mazhar olacaksa bu irade hikmetsiz değildir.⁴⁵⁴ Sâbûnî’ye göre küfrü irade edenin, irade ettiği işin sonunda övgüyü hak edip etmeyeceği temel kriterdir. Nitekim Allah’ın hikmeti bilinmeyen fiilleri de bulunmaktadır ve O’nun küfrü irade etmesindeki hikmetleri üzerinde düşünülmesi gerekmektedir.

Netice itibarıyla Mu‘tezile’nin aksine, Sâbûnî’ye göre Allah’ın kötülükleri irade etmesinin ve buna bağlı olarak onları yaratmasının hikmetsiz olması söz konusu değildir. O irade ve yaratma arasında önemli bir bağ kurarak bütün eksikliklerden münezzeh olan Allah’ın bir şeyi yaratması için irade sıfatının bulunması gerektiğini belirtir. Bu sebeple Sâbûnî irade sıfatının, Allah’a mecazî olarak atfedilmesi gerektiğini iddia eden Mu‘tezile kelâmcılarının düşüncelerini ayrıca eleştirmemiştir. Diğer taraftan o, ilâhî iradeyi emirden ibaret gören Mu‘tezile kelâmcılarının, bu görüşü iddia etmelerindeki gerekçelere önem vermiş ve eleştirilerini bu minvalde yöneltmiştir.

⁴⁵¹ Fussilet 40/41.

⁴⁵² İnsan 30/76.

⁴⁵³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 301: Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 142.

⁴⁵⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 301-302; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 225-226.

3.1.2. Aslahın Zorunluluğunun Reddi

“Kullar hakkında en iyi, en faydalı ve en uygun şey” anlamına gelen aslah kavramı “kişinin haz ve sevinç duymasına vesile olmak, ona fayda sağlamak” manasına gelen salah kökünden türemiştir.⁴⁵⁵ Kelâm literatüründe ise aslah kavramı, Allah’ın adaletini temellendirme bakımından Mu‘tezile kelâmcılarına nispet edilmektedir. Aslah kavramını kullanan ilk Mu‘tezile kelâmcılarının Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Ali el-Esvârî gibi isimler olduğu nakledilmiştir.⁴⁵⁶ Mu‘tezile’nin çoğunluğuna göre ilâhî adaletin bir gereği olarak, kulları için en iyiyi yaratması Allah Teâlâ’ya vâciptir.

Diğer taraftan Mu‘tezile âlimlerinin aslah konusu hakkında farklı görüşleri mevcuttur. Cüveynî, bu hususta Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi’nin ihtilaf ettiğini bildirerek iki grubun görüşleri arasındaki farklılıklara değinir. Bağdat Mu‘tezilesi’ne göre Allah Teâlâ’nın, kullarının hem dinî hem dünyevî hayatları için aslah olanı yaratması gerekirken Basralılar ise dinî meselelerdeki teklif için Allah’ın kula en uygun olanın yaratması gerektiği kanaatindedir.⁴⁵⁷ Öte yandan Mu‘tezilî kelâmcı Kâ‘bî de aslah ile ilgili bahsi “aslah ve lütuf” şeklinde isimlendirerek Mu‘tezile’nin bu hususta ihtilaf ettiğini kaydeder. Buna göre Mu‘tezilî âlimlerden bir kısmı lütuf kavramını kabul ederek aslah fikrinden uzaklaşmışlardır. Ayrıca Kâ‘bî, Mu‘tezile’nin çoğunluğuna göre aslahın kulların teklifi gereği, yalnızca dinî olduğunu bildirmiştir.⁴⁵⁸

Sâbûnî Mu‘tezile’nin genelinin, kulları için en iyiyi ve en uygunu yaratmanın Allah’a vâcip olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Hâlbuki Allah Teâlâ’nın kulları hakkında aslah ve salaha riayet etmesi gibi bir zorunluluğu bulunmayıp onlar hakkında dilediği şeyi yaratabilmektedir.⁴⁵⁹ Bu sebeple Sâbûnî, “Aslahın zorunluluğunun reddi” başlığını açarak Mu‘tezile’nin aslah görüşünü duyulur âlemden birçok delil ileri sürerek eleştirmektedir.

Sâbûnî, Mu‘tezile kelâmcılarının aslah görüşünü eleştirirken öncelikli olarak irade konusunu ele aldığı bahiste yer alan delillerin, bu hususta da geçerli olduğunu kaydeder. Zira sonsuz irade ve kudret sahibi Allah’ın dilediklerini yapmasının önünde hiçbir engel

⁴⁵⁵ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 33.

⁴⁵⁶ Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (Ankara: TDV Yay., 1991), 495.

⁴⁵⁷ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu*, 237-239; Fethi Kerim Kazanç, *Gazâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 258; Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 53.

⁴⁵⁸ Kâ‘bî, *Kitâbü’l-makâlât*, 322-323; Özdemir, *Kötülük Problemi*, 57.

⁴⁵⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 304; Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, 76.

bulunmamaktadır. Bununla birlikte o, Mu‘tezile kelâmcılarını Allah’ın kulları için en iyi olanı yaratmasının, ilâhî kudretin sonlu olduğu fikrini doğuracağı gerekçesiyle tenkit eder. Nitekim Allah’ın sonsuz fiilleri hakkında “en iyi” kavramının kullanılması bozuk bir görüştür. Çünkü bir fiilin en iyi olduğunu söylemek o fiilden dahi iyi bir fiilin bulunmadığını akla getirir. Bu durum ise ilâhî kudrete sınırlama getirmektedir.⁴⁶⁰

Sâbûnî Allah Teâlâ’nın iradesinin ve meşietinin sonsuz olduğuna dikkat çekmek için O’nun tüm müminleri lütfuyla belirlediği gibi kâfirlerin tamamının iman etmesini de dileyebileceğini belirtir. Zira “Şayet Rabbin dileyseydi, yeryüzündekilerin tamamı iman ederdi.” ayeti bu hususa açık bir delildir. O, Mu‘tezile’yi tenkit etmek için bu ayetin onlara göre insanlar için zulme ve haksızlığa sebep olacağını söyler. Zulüm ve sefeh ise kudreti bulunmayan Allah Teâlâ’nın müminlere iyilik bahşetmesi ve kâfirleri imandan mahrum bırakması haksızlığa ve zulme neden olmamaktadır.⁴⁶¹ Mu‘tezile kelâmcıları bu görüşleriyle Allah’ı fiillerinde zorunlu kılmaktadır.

Öte yandan Sâbûnî’ye göre evrende gözlemlediğimiz birçok olay, aslah görüşüne imkân tanımamaktadır. Mesela Allah Teâlâ kullarının sıkıntılarını gidermek veya onlara yardım etmek için keramet, istidrac ve meûnet gibi olağanüstü haller yaratmaktadır. Ancak her şeyin en iyi şekilde yaratıldığı düşünülürse Allah’ın olağanüstü haller yaratmasına gerek kalmayacaktır. Müşahede edilenler bu durumun aksine olduğu için Mu‘tezile’nin aslah görüşü zorunlu bilgiye aykırıdır. Yine hastalıkların iyileşmesini ve musibetlerin giderilmesini Allah’tan dilemek, müstehap ve menduptur. Bu durum hastalıklar ve musibetlerin kul için zararlı olduğunu göstermektedir. Çünkü musibet ve belâlar kul için en iyisi olsaydı onlardan kurtulmayı talep etmek fasid olurdu.⁴⁶²

Sâbûnî, Mu‘tezile’nin aslah görüşünü eleştirmek için biri çocukken ölmüş, biri ergenlik çağına ulaştıktan sonra ölmüş, biri de mürted olan üç kişinin durumlarını aslah fikri etrafında değerlendirir. Küçükken ölen kimse, çocukların cennet mertebeleriyle, hayatını doğru yolda geçirenlerin cennet mertebelerinin aynı olmadığını görecektir. Bu sebeple de çocuk, Allah’a neden ergenlik çağına kadar yaşamadığını soracak ve aslah olan mertebeyi talep edecektir. Buna karşılık Allah Teâlâ’nın çocuğa, onun için aslah olanın küçükken ölmesi gerektiğini söylemesi gerekir. Diğer taraftan dinden dönen kimse, Allah’a kendileri

⁴⁶⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 306.

⁴⁶¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 307; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 228.

⁴⁶² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 308-309.

için aslah olan canlarının küçükken alınmasıysa neden küçükken ölmediklerini soracaktır. Bu durumda Mu'tezile mürted için aslah olanın ya küçükken ölmesi ya da ergenlik çağına ulaşp iman üzere ölmesi olduğunu söyleyecektir. Mürted için aslah olanın ergenlik çağına ulaşp ölmesi olduğu açıktır. Ancak böyle olduğunda küçükken ölen kimse, kendisi için daha iyi bir durumdan mahrum kalacaktır. Nitekim insan için en iyinin yaratılması gerekirse bu ve buna benzer birçok problem meydana gelecektir. Bu sebeple Sâbûnî'ye göre aslahın Allah'a vâcib olduğunun söylenmesi, O'na adaletsizlik nispet etmek olup bu da zulmün Allah'a nispet edilmesine sebep olacaktır.⁴⁶³

Ayrıca şâhid âleme bakıldığında henüz yaptıklarından sorumlu tutulmayan çocuklar, maddî-mânevî pek çok sıkıntı ve problemle karşı karşıya bırakılarak sınanmaktadırlar. Bu çocukların çektikleri sıkıntılardan sonra büyüyünce kâfir olarak ölmeleri mümkündür. Böylelikle yaşadıkları acıların ahirette onlara hiçbir faydası dokunmayacaktır. Ayrıca bu çocuklara ahirette çektikleri acıların bedeli verilmek istenirse çocuğun rızası gerekecektir. Çocuğun çektiği acıların karşılığında bedele rıza göstermemesi muhtemeldir. Allah Teâlâ söz konusu çocukların acılarını ve elemelerini uzaklaştırmaya da ivaz (bedel) yoluyla onlara karşılıklarını vermeye de kadirdir. Ancak bunlar birer seçenekten ibarettir. Nitekim Sâbûnî'ye göre tercih edilmeyen her seçenek çocuk hakkında aslahın terk edildiğine delalet etmektedir. Bu sebeple o, ivaz söz konusu olsa dahi Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'ya zulüm nispet etmekten kurtulamayacağını ileri sürer.⁴⁶⁴

Diğer taraftan Sâbûnî, Bîşr b. Mu'temir'in Allah'ın insan için aslahı yaratmasının bir zorunluluk olmadığı ve kulun maslahatına olan şeyi yaratmasının gereklilik olduğu görüşünü tenkit etmektedir.⁴⁶⁵ Bîşr b. Mu'temir'e göre hükümdarın, buyrukta bulunduğu kimseden yapmasını istediği şeyi gerçekleştirebilmesi için uygun ortam hazırlaması hikmetinin gereğidir. Ayrıca bu uygun ortamın bir kimseden özel olarak engellenmesi caiz değildir. Zira cömertlik ve ikramın gerçekleşmesi için nimetin, kulların hepsini kapsayacak şekilde verilmesi gerekir. Dolayısıyla bahşedilen nimetlerin, kulların arasından birinin seçilerek ona fazla diğerlerine daha az verilmesi cömertliğe aykırıdır. Yine davete icabette bu meseleye

⁴⁶³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 231; Sâbûnî'nin kaydettiği bu delil, Eş'arî'nin, aslahı reddetmek üzere hocası Ebû Ali el-Cübbâî'yle yaptığı münazaraya benzetmektedir. "Üçkardeş meselesi" şeklinde nitelenen bu tartışmada Eş'arî hocasına biri mümin, diğeri kâfir, üçüncüsü de henüz çocukken ölen üç kardeş hakkındaki kanaatini sormuştur. Münazaranın sonunda da Eş'arî'nin hocasının verdiği bütün cevaplara itiraz ederek aslahın yaratılmasının imkânsız olduğunu ispat ettiği nakledilir. Mehmet Bulut, "İhve-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (Ankara: TDV Yay., 2000), 6.

⁴⁶⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 309-310.

⁴⁶⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 301.

örnek gösterilebilir. Şöyle ki bir kimse ziyafet tertipleyeceği vakit konuklardan bir kısmını kaba bir şekilde davet edip diğer bir kısmını nezaketle davet ettiğinde, ilk grubun gelmeyeceği aşikârdır. Bu sebeple cömertlik ve hikmet gereği vâcib olan, davetin bütün konuklara nezaket ve incelikle yapılmasıdır. Nitekim Bişr b. Mu‘temir’e göre cömert ve ikram sahibi Allah’ın da kullarını dinî anlamda sorumlu tutabilmesi için onların maslahatına olanı yaratması gerekmektedir.⁴⁶⁶

Sâbûnî, Bişr b. Mu‘temir’in Allah’ın kullarını sorumlu tutabilmesi için onların maslahatına uygun ortam hazırlaması gerektiği görüşünü izah etme gereği duyar. Bu itibarla kula ihsan edilen sağlam aletler ve duyu organları, onun teklife muhatap olması için yeterlidir. Buna rağmen kişi emredileni yerine getirmezse hakkında hüküm verilerek cezayı hak eder.⁴⁶⁷ Sâbûnî, cömert hükümdarın herkese eşit davranmamasının cimrilik olacağıyla ilgili delili ise tenkit eder. Cömert olan kimse, verdiği şeyi lütfundan dolayı verir. Bir kimsenin lütfuyla ikrama etmemesi cömertliğe aykırıdır. Çünkü bahşeden cömert kimse, ikram etmede zorunlu olacaktır. Bundan dolayı Allah’ın kulunun maslahatına olanı vermesi gerekli olduğunda cömertlik sıfatıyla vasıflanması mümkün olmaz. Diğer taraftan âlemdeki olaylar incelendiğinde herkesin maslahatına uygun olanın yaratılmadığı aşikârdır. Allah kullarından bir kısmına iman, sağlık, huzur, zenginlik ve güzellik bahşederken, diğerlerine fakirlik, küfür, hastalık, belâ ve sıkıntı vermiştir. Yine Kur’ân-ı Kerîm’de “Allah rahmetini dilediğine tahsis eder.”⁴⁶⁸, “Allah onların kalplerinin ve kulaklarını mühürlemiştir.”⁴⁶⁹ ve “Kime hikmet verilmişse ona çokça hayır verilmiştir.”⁴⁷⁰ gibi ayetlerin zâhirî manalarını da Allah’ın insanlar için yarattığı farklı durumlara işaret eder.⁴⁷¹ Nitekim Sâbûnî bu haber ve olayların, Allah’ın fiillerinde dilediğini yapabildiğine işaret ettiği kanaatindedir. Ancak ona göre kemal bildiren sıfatlarla vasıflanan Allah’ın dilediklerini yapması sefeh fiiller işleyebileceği anlamına gelmemektir.

Sâbûnî, Mu‘tezile’yi insanların farklı zekâ seviyelerine sahip olduklarını kabul etmedikleri gerekçesiyle de tenkit eder. Çünkü Mu‘tezile aslah görüşüyle herkesin eşit şartlarda yaratılması gerektiği sonucuna varmışlardır. Ancak insan, doğumundan itibaren sürekli olarak zihinsel anlamda gelişmektedir. Yine topluma bakıldığında insanların zekâ

⁴⁶⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 305; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 233-234.

⁴⁶⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 235.

⁴⁶⁸ Bakara 2/105.

⁴⁶⁹ Bakara 2/269.

⁴⁷⁰ Bakara 2/7.

⁴⁷¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 313.

seviyelerinin birbirinden farklı olduğu anlaşılabacaktır. Ayrıca insanların tamamı, güzellik-çirkinlik, cesurluk-korkaklık, güçlülük-zayıflık gibi hususlarda farklı özelliklere sahiptir. Bütün bu durumları göz ardı eden Mu‘tezile mezhebi akla ve burhana uymayan bir görüş ileri sürmektedir.⁴⁷²

Sâbûnî’ye göre Allah Teâla, kulları için en iyisini yaratmasa da onlar için diledikleri arasında kötü olanın bulunması mümkün değildir. Çünkü mutlak adalet sahibi Allah’ın, zulüm ve sefeh olana güç yetirmesi imkânsızdır. Bu itibarla Allah’ın işlediği fiillerin tamamı hikmete uygun olmak durumundadır. Ancak söz konusu fiillerin insan zihni tarafından keşfedilememiş hikmetleri de bulunmaktadır. İnsanlar âciz kaldıkları hususlarda ise ilâhî fiillerin hikmetli olduğuna kanaat etmekle yetinirler.⁴⁷³

Sâbûnî’nin aslah meselesine temel eleştirisi, Allah’ın iradesinin ve kudretinin kısıtlanacağı endişesi üzerine kuruludur. Bu sebepten ötürü o, eleştirdiği bütün hususlarda, Allah’ın kulları için aslah olanı yaratmasının, O’nun iradesinde ve kudretinde zorunluluğa yol açacağını dile getirmiştir. Böylelikle Sâbûnî, Mu‘tezile kelâmcılarının savunduğu “ilâhî adalet” ilkesinin karşısına “ilâhî hikmet” anlayışını yerleştirmektedir. Nitekim o, kulların fiilleri ve ilâhî fiillerle ilgili ihtilafların çoğunluğunda tekrar tekrar bu anlayışa dikkat çekmektedir.⁴⁷⁴

3.1.3. Kader ve Kazâ

Kelâm literatüründe kader ve kazâ kavramları, Allah’ın mahlûkata ilişkin planını ve tabiatın işleyişini gerçekleştirmesini ifade etmek için kullanılmaktadır. Kader kelimesi sözlükte “planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyi nasılsa öyle kılmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek” gibi manalara gelir. Kazâ kelimesi ise “hükmetmek, sağlam yapmak, emretmek ve yerine getirmek” anlamlarını ifade eder.⁴⁷⁵

Mâtürîdî kelâmcılarına göre kader, Allah’ın ezelde bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi; kazâ ise Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi şeklinde tanımlanmıştır. Eş‘arî kelâmcılarının çoğunluğu ise sözü edilen

⁴⁷² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 313-314.

⁴⁷³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 338-339; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 226.

⁴⁷⁴ Bk. Semerkandi, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, 76; Subkî, *Mâtürîdî’nin Akîde Risalesi ve Şerhi*, 76; Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, 10.

⁴⁷⁵ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 174.

tanımları tersine çevirerek kazâyı kader, kaderi de kazâ anlamında kullanmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerinin aksine Mu‘tezile’ye göre kader ve kazâ, Allah’ın insanların fiillerinin hükmünü açıklayıp haber vermesinden ibarettir. Bu sebeple Mu‘tezile kelâmcıları, sorumluluk doğuran beşerî fiilleri kader ve kazânın dışında tutmuşlardır. Dolayısıyla kader ve kazâ meselesindeki ihtilaflar kulların fiilleri meselesiyle yakından alakalıdır.⁴⁷⁶

Nûreddin es-Sâbûnî ilk olarak kulların fiilleri ve hallerinin tamamının Allah’ın kader ve kazâsıyla gerçekleştiğini belirtir ve eserinde Mu‘tezile’nin kader ve kazâ hakkındaki görüşlerine değinerek onları eleştirmekten geri durmaz. Ona göre Mu‘tezile âlimleri, Allah’ın iradesi ve kudretinde bulunması mümkün olmayan küfür ve mâsiyetin O’nun kader ve kazâsıyla gerçekleşemeyeceğini ileri sürmektedir.⁴⁷⁷ Zira hikmetli fiiller işleyen Allah’ın, sefeh durumları belirlemesi (kader) ve yaratması (kazâ) mümkün değildir.⁴⁷⁸

Aynı zamanda Mu‘tezile’ye göre Allah’ın kazâ ve kaderinin “rıza” içermesi gerekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’den Allah Teâla’dan haber vererek nakledilen “Her kim benim kazâma rıza göstermez, belâlarıma sabretmez ve verdiğim nimetlere şükretmezse, kendisine benden başka bir Rab arasın.” şeklindeki hadisi,⁴⁷⁹ bu hususa delil olarak gösterilmektedir. Böylelikle Mu‘tezile’ye göre hadiste geçen kazâ kelimesinin, rıza gösterilecek durumlarla ilişkilendirilmesi gerekir. Zira Allah, kazâsına sabredilmesi gerektiğini bildirmiştir. Dolayısıyla ilâhî rızanın zıddı olan küfür ve mâsiyetin, Allah’ın kader ve kazâsına dâhil edilmesi mümkün değildir.⁴⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar da kulların fiillerinin Allah’ın kazâ ve kaderiyle olmadığını belirtir. Çünkü kulların kusur ve gayretlerine bağlı fiillerin, Allah’ın yaratmasıyla meydana gelmesi, bu fiillerin ilâhî fiillere dâhil edilmesini gerekli kılacaktır. Ayrıca kader kelimesi, “haber veren” anlamına geldiği için de kaderin Allah’a nispet edilmesi uygun değildir.⁴⁸¹

Sâbûnî, kazâ ve kader kavramlarının semantik yönüne dikkat çekerek Mu‘tezile’nin bu konuda ileri sürdüğü görüşü tenkit eder. Ona göre kazâ kavramı çok anlamlı (müşterek)

⁴⁷⁶ Yağlı Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 253.

⁴⁷⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 240.

⁴⁷⁸ Sâbûnî Mu‘tezile’nin irade bahsinde de benzer sebepler öne sürdüğünü kaydeder. Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 152.

⁴⁷⁹ Ebü’l-Hasan b. Süleyman Heysemî, *Mecmaü’z-zevaid ve menbâü’l-fevâid*, (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1967), 8: 207.

⁴⁸⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 318; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 153; krş. Üsmendî, *Lübabü’l-Kelâm*, 151; Nesefî bu hadisin, Kâ‘bî’nin ileri sürdüğü bir delil olduğunu söyler. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 120.

⁴⁸¹ Kâdî, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2: 720.

bir lafızdır. Çok anlamlı lafızların bir konuda delil gösterilebilmesi için de ihtiva ettiği manaların açıklanması gerekir. Kazâ kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de “emir, gereksinim ve hüküm” anlamında, günlük dilde ise “bir işi bitirmek, bilgilendirmek yahut bir işi güzel bir şekilde yapmak” gibi manalara gelir. “Emir, gereksinim, bitirmek ve bildirmek” manalarındaki kazâ kelimesi, küfür ve mâsiyet anlamlarında kullanılamaz. Ancak “hüküm ve bir işi iyi bir şekilde yapmak” manaları, küfür ve mâsiyeti ihtiva edebilmektedir.⁴⁸²

Sâbûnî Mu‘tezile’nin muhtemel eleştirilerine karşı küfür ve mâsiyetin Allah’ın kazâsıyla değil, kazâsının sonucunda meydana geldiğini belirtir. Bu itibarla küfür, kulun sıfatı iken kazâ (yaratma), Allah’ın bir sıfatıdır. Nitekim kazâ ile sonuç birbirinden ayrıldığında kazâ Allah’a, kâfirin ihtiyarıyla tercih ettiği kötü ve şer olan sonuç ise kâfire nispet edilir. Bunun yanında Allah’ın kazâsına rıza gösterilmesi gerektiğini bildiren hadiste, rıza gösterilmesi gereken kazâ, insanın iradesi dışında gerçekleşen musibetler, belâlar ve nimetlerdir. Kâfirin küfrü ise kendi iradesi ve ihtiyarıyla gerçekleşmektedir. Allah, kâfirin küfrünü kendi iradesine uygun olarak yaratmaktadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın kâfirin küfrünü yaratması ile insanın belâlara ve sıkıntılara rıza göstermesi arasında bir ilişki bulunmamaktadır.⁴⁸³

Mâtürîdî âlimlerinden İmam Mâtürîdî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî kader kavramını iki manada kullanmaktadır. Buna göre kaderin ilk anlamı mahlûkatın kendilerine uygun olarak meydana geldikleri “ölçü”dür. Ölçü her şeyin fayda-zarar, hikmet-sefeh ve hayır-şer şeklindeki mâhiyetlerinin belirlenmesidir. Kaderin ikinci anlamı ise bu nesneleri, zaman ve mekân bakımından ceza ve mükâfat doğuran durumları, olacakları şekilde bildirmektedir.⁴⁸⁴ Sâbûnî ise mezhep imamlarının iki manada ele aldıkları bu kader tanımını tek bir tanım haline dönüştürerek kaderi, bütün mahlûkatın ölçüsü şeklinde tanımlamıştır ki bu ölçü, nesnenin hüsün-kubuh, hayır-şer ve fayda-zarar gibi durumlarıyla birlikte yaratılana ait zaman ve mekân zarfında hak edilen ceza veya mükâfatın tayin edilmesidir.⁴⁸⁵

Ayrıca Sâbûnî’ye göre Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın her şeyi bir ölçü ile yarattığını belirtmesi,⁴⁸⁶ O’nun her şeyi ezelî ilmiyle belirlediğine işaret etmektedir. Allah dışındaki her

⁴⁸² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 320; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 153.

⁴⁸³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 320; krş. Üsmendî, *Lübabü’l-Kelâm*, 152; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 120.

⁴⁸⁴ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 460-461; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 120.

⁴⁸⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 321; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 152.

⁴⁸⁶ Kamer 54/49, Ra’ 13/8.

şey; ilim, irade ve tekvinle meydana geldiğine göre hüsün-kubuh, hayır-şer ve günah-sevap gibi durumlar, O'nun kazâ ve kaderiyle gerçekleşmektedir.⁴⁸⁷ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in "Kader, hayır ve şerriyle Allah'tandır."⁴⁸⁸ hadisi de kötülüklerin ve mâsiyetlerin Allah'ın kaderiyle meydana geldiğine delalet eder. Ancak kötülüklerin Allah'ın kaderi ile belirlenmesi, kulun mazeret üretebileceği anlamına da gelmemektedir.⁴⁸⁹

Neticede Sâbûnî, bu meselede kulların kötü fiilleri de dâhil hiçbir şeyin Allah'ın iradesi ve yaratmasının dışında kalamayacağını söyleyerek Mu'tezile'ye eleştirilerini yöneltir. Bununla birlikte o, kulların fiillerindeki kötülüğün, Allah'a nispet edilemeyeceğini de hatırlatır. Zira insan, iyiye veya kötüye meyledebilen bir varlıktır. Allah Teâlâ da evrendeki düzeni tahsis ederken hikmeti gereği, insanları sorumlu tutabilmek için fiillerine yönelimleri konusunda özgür bırakmıştır. Bu fiillerin âlemin işleyişi içerisinde olması hasebiyle Allah Teâlâ tarafından yaratılması ise Allah'a kötülüğün nispet edileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü bu fiilleri talep eden ve kazanan insanın kendisidir. Dolayısıyla evrendeki fiillerin tamamının Allah'ın ilmi, iradesi ve tekvini ile yaratılıp tayin edilmesi bir soruna yol açmamaktadır. Dolayısıyla ta'dîl ve tecvîr meselelerinin de nirengi noktasını oluşturan ve evrendeki bütün fiillerin Allah'ın tayiniyle gerçekleştiğini ifade eden kazâ ve kader meselesi, her iki mezhep arasında derin tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur.⁴⁹⁰

3.1.4. Rızık

Sözlükte "yiyecek vermek, rızıklandırmak" anlamındaki rezk kökünden türeyen rızık kelimesi "yiyecek, giyecek ve faydalanılacak her şey, pay, nasip" gibi manalara gelmektedir. Istilahî olarak ise Allah Teâlâ'nın canlılara yeme, içme ve başka hususlarda yararlanmak üzere verdiği her şeyi ifade eder. Kelâm âlimleri mahlûkatın tamamının rızıkını Allah'ın verdiği noktasında ittifak etmiştir. Ancak kullara ait kötü fiillerin meydana gelmesinde ilâhî kudret ve iradenin tesiri meselesi, kelâmcıların kendilerine has rızık tanımları benimsemelerine sebep olmuştur. Örneğin Ehl-i sünnet âlimleri rızıkı, evrendeki her şeyi içine alacak şekilde tanımlarken Mu'tezile bilginleri ise haram kazancı, kulların kötü fiilleriyle ilişkili olduğu için rızıkta dâhil etmemiştir.⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 321; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 241.

⁴⁸⁸ Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 16; Tirmizî, *İman*, 4; Nesâî, *İman*, 5.

⁴⁸⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 321.

⁴⁹⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 119; bk. Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında İlâhî Adalet*, 136-137.

⁴⁹¹ Şerafettin Gölcük, "Rızık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (Ankara: TDV Yay., 2008), 73.

Sâbûnî rızık meselesindeki ihtilafın, rızık kavramının mâhiyetinden kaynaklandığını söyler. Nitekim rızık “canlının yemesi için verilen gıda, destek veya sahip olunan her şey”dir. Kulun yediği şey ister helal, ister haram olsun sonuçta kendi rızıkıdır. Mu‘tezile ise rızıkı “meşru (özel) mülkiyet altında olan şey” şeklinde tanımladığı için gayr-ı meşru mülkün rızık olamayacağını savunmuştur.⁴⁹² Mu‘tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr ise “kendisinden faydalanılan şey” olarak tanımladığı rızıkı, mutlak ve muayyen rızık şeklinde ikiye ayırmıştır. Buna göre mutlak rızık “gıda, besin, su ve benzeri şeyler”, muayyen rızık ise “besin dışındaki her türlü servet (mülk)”tir. Ayrıca ona göre insanın elde etmekten menedildiği (haram) rızıkın, Allah’ın yaratmasıyla olması da söz konusu değildir.⁴⁹³

Sâbûnî’nin Mu‘tezile’ye bu konuda yönelttiği eleştiriler onların rızık tanımı etrafında şekillenmektedir. Ona göre rızıkın, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi “özel mülk” olarak tarif edilmesi mümkün değildir. Nitekim Allah’ın “yerde yürüyen canlıların hepsinin rızıkı Allah’a aittir”⁴⁹⁴ şeklindeki beyânı, bu hususu doğrulamaktadır. Bu itibarla bütün canlılara verilen şeyin, özel mülk olarak isimlendirilmesi söz konusu ayetle çelişmektedir. Çünkü hayvanlar ve bitkiler özel mülke sahip değildirler. Özel mülke sahip olmakla nitelenebilecek tek canlı insandır. Bu durumda hayvanlar ve bitkilerin ya Allah tarafından rızıklandırılmaması ya da onlara verilen şeyin rızık olmaması gerekir. Ancak bütün canlıların rızıkını Allah’ın verdiği kimsenin itiraz edemeyeceği kadar açık bir bilgidir.⁴⁹⁵

Sâbûnî, Mu‘tezile’nin “haram rızık değildir” görüşünü de eleştirerek insanın yediği her şeyin Allah tarafından verildiğini söyler. Zira haramın rızık olmadığı düşünüldüğünde, haram bir malı yiyen kişinin rızıkını Allah’ın verdiğini söylemek imkânsız olacaktır. Bu sebeple “rızık” kelimesinin hakikati, “kendisiyle gıda elde edilen şey” olmalıdır.⁴⁹⁶

Mu‘tezile’nin bu konuda Sâbûnî’ye yöneltebileceği muhtemel itiraz, haramın rızık sayılması durumunda insanın teklifinin açıklanamamasıdır. Sâbûnî bu itiraza karşılık rızıkın, haram veya helal sayılmasının, eşyanın mâhiyetiyle ilgili değil, elde edilme yönüyle alakalı olduğu cevabını verir. Dolayısıyla haram veya helal olma durumu rızıkın kendisinde bulunmayıp, onun kazanılma biçiminde yani kulun niyetinde ortaya çıkmaktadır. Mesela bir

⁴⁹² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 314; bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 430; bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 110.

⁴⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2: 740.

⁴⁹⁴ Hûd 11/6.

⁴⁹⁵ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 149; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 186.

⁴⁹⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 315.

sultan, hazinesinden ordusunun ihtiyaçlarını karşılayacağına dair söz verir. Ancak sultan, bu ihtiyaçları karşılarken ordusundan isteklerini usulünce dile getirmelerini talep etmektedir. Bununla birlikte sabırsız ve haddini bilmez bir askerin, hazineye zorbaca ve izinsiz bir şekilde girerek sultanın vaad ettiği maldan faydalanması mümkündür. Bu faydalanmanın usulsüz olarak gerçekleşmesi ise askerin azabı hak etmesini gerektirir.⁴⁹⁷ Kulun heva ve hırsına yenik düşerek, rızkını haram yollarla talep etmesi de bu örnekteki askerin haline benzemektedir. Zira Allah kuluna, kendisi için takdir edilen rızka helal yollarla ulaşmasını emretmiştir. Kulun hırsına yenik düşerek rızkını harama çevirmesi ise Allah'ın evrendeki canlıların tamamının rızkını yaratmasına engel değildir. Mütevellid fiillerde olduğu gibi haram veya helal rızıklar insanların iradeleri doğrultusunda Allah tarafından yaratılır. Sonuç olarak Sâbûnî'ye göre insanların imtihan vesilesi olan rızıklar, kulun iradesine uygun olarak takdir edilir. İnsan kazandığı rızıktan, ceza veya mükâfatı da fiillerindeki iradesi sebebiyle hak etmektedir.⁴⁹⁸

Neticede Sâbûnî'ye göre helal ya da haram olma durumu eşyanın kendisinden dolayı meydana gelmemektedir. Başka bir ifadeyle rızık, eşyanın zatında bulunan bir haslet nedeniyle haram olmamaktadır. Bu sebeple o, haram malın rızık tanımına dâhil edilmemesine şiddetle karşı çıkar. Nitekim istitâat meselesinde secde fiilinin, haram veya helal olarak kategorileştirilmesi, secde edilen varlığa bağlı olarak değiştiği belirtilmişti. Aynı şekilde rızkın, haram veya helal olarak isimlendirilmesi de izâfî bir durumdur. Dolayısıyla rızkın haram veya helal olması, hile ve zorbalık ile mi yoksa hakkaniyetli bir şekilde mi kazanıldığına bağlıdır. Böylelikle haramın rızık olup olmaması problemi, kötülüklerin Allah tarafından yaratılıp yaratılamaması meselesini ilgilendirmektedir. Bu sebeple Sâbûnî'nin rızık meselesinde Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler, önceki bahislerdeki eleştirilerini destekler nitelikte olmuştur.

3.1.5. Ecel

Sözlükte ecel kavramı “geleceğe atfedilen belirlenmiş zaman, muayyen bir sürenin sonu” anlamını içermektedir. Istılahta ise ecel, “Allah'ın her canlı için takdir ettiği yaşam süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti” şeklinde tarif edilir.⁴⁹⁹ Kelâm ilminde de bu konuyu ilk kez Mu'tezile kelâmcıları ele almış, sonrasında ecel meselesi kazâ ve kader

⁴⁹⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 315.

⁴⁹⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 315; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 149.

⁴⁹⁹ Çelebi ve Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 74.

problemi etrafında tartışılmaya devam etmiştir. Bu konu etrafındaki tartışma, maktulün eceliyle ölüp ölmediği hususunda ortaya çıkmıştır. Nitekim Mu‘tezile âlimleri katledilen kimsenin eceliyle mi öldüğü yoksa katilin ecelini kesintiye mi uğrattığı hususunda, hem kendi aralarında hem de Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile ihtilaf etmişlerdir.

Sâbûnî de Mu‘tezile kelâmcılarını ecel konusunda maktulün eceliyle ölüp ölmediği meselesi üzerinden tenkit eder. Zira ecel, kulların fiilleri ve durumlarına dâhil olması hasebiyle Allah’ın kazâ ve kaderiyle gerçekleşmektedir. Böylelikle Allah insanın ecel vakti geldiğinde, onun üzerinde ölüm fiilini var eder. İnsandaki ölüm, mütevellid fiillerde olduğu gibi katilin maktulü öldürmeye yönelmesinin akabinde, ilâhî adet gereği yaratılmaktadır.⁵⁰⁰

Ecel meselesinde Mu‘tezile âlimlerinin kendi aralarındaki ihtilaflarına değinen Sâbûnî, Basra ekolünden Ebü’l-Hüzeyl’in, Bağdat ekolünden ise Kâ‘bî’nin görüşlerini nakleder. Ebü’l-Hüzeyl, maktulün katledilmemiş olsaydı aynı vakitte eceliyle öleceği görüşünü savunmuştur.⁵⁰¹ O halde Ebü’l-Hüzeyl’e göre insanın tek bir eceli vardır ve katledilme durumu onun ecelini etkilememiştir.⁵⁰²

Sâbûnî Kâ‘bî’den ise “Katil maktulü öldürülmeseydi onun için tayin edilen ecel saatine kadar yaşayacaktı.” görüşünü nakletmektedir. Bu bağlamda Kâ‘bî’ye göre ecel, insanın herhangi bir dış müdahaleye maruz kalmadan tabii yollarla öldüğü ecel ve bir kaza veya öldürülmeyle vefat ettiği ecel şeklinde ikiye ayrılır. Tabi yollarla vefat eden insan eceliyle ölmüştür. Bir katil tarafından öldürülen maktulün eceli ise kesintiye uğramış ve katil, maktulün ecelinden önce ölmesine sebep olmuştur. Böylelikle maktul eceliyle ölmemiş, katledildiği için eceli öne alınmıştır.⁵⁰³

Sâbûnî, Kâ‘bî’nin maktulün iki eceli olduğu şeklindeki düşüncesini Allah’ın ilminde, iradesinde ve hükmünde değişiklik meydana getireceği gerekçesiyle tenkit eder. Çünkü Allah’ın ilminde iki ayrı ecelin bulunması, ikisinden birinin değiştiğine delalet eder. Dolayısıyla vuku bulan ecelin Allah’ın ilminde değişikliğe sebep olmaması için tek olması gerekir. Bu açıklamanın beraberinde iki ecel meselesinden, ilâhî ilim ve iradeye tereddüt izhar edilmeyecek şekilde “Allah’ın maktulün öldürüleceğini kesin olarak bildiği ancak

⁵⁰⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 316.

⁵⁰¹ Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 215-216.

⁵⁰² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 736.

⁵⁰³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 316; Ahmed Mahmûd Subhi, *Fî ilmi’l-keîlâm Mu‘tezile*, (Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1985), 1: 272.

ölmeseydi yaşayacağı vakti de bileceği” kastediliyorsa problem doğmayacaktır.⁵⁰⁴ Böylelikle ecel vaktindeki değişiklik, Allah’ın ilminde değil, insanların bilgisinde gerçekleşecektir.

Ayrıca Sâbûnî’ye göre şayet ecel Allah’ın ezeli ilminde ve iradesinde tek bir bilgi olsaydı sıla-i rahim, sadaka gibi güzel hasletlerin ömrü uzatacağına dair rivayet edilen hadisler anlamsız olurdu.⁵⁰⁵ O bu hadisleri, Allah’ın ma’dûma ilişkin bilgisiyile izah eder. Buna göre ma’dûmun gelecekte var olacağının ya da var olamayacağının bilgisine, Allah Teâlâ ezeli ilmiyle sahiptir. Mesela Allah, ömründe bir kere veya birçok defa sadaka verecek bir kimsenin bu sadakayı vermeden önce sadaka vereceğini bilmektedir. Yine ömründe hiç sadaka vermeyen kimsenin sadaka vermeyeceğinin bilgisi de Allah ilmi ve iradesinde mevcuttur. Ancak Allah Teâlâ olayları, zaman ve mekân mefhumundan bağımsız olarak bilir.⁵⁰⁶ Netice itibariyle insanın yaşamında meydana gelebilecek mümkün durumlar ilâhî ilimde zamansız bir şekilde bütün yönleriyle bilinmektedir. Bu delilin dayanağı ise “Eğer geri gönderilselerdi, yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdi.”⁵⁰⁷ ayetidir. Çünkü cehennem ehlinin bahseden bu ayette Allah, sonsuz ilmiyle cehennem ehlinin dünyaya tekrar gönderildiklerinde neler yapacaklarını bildiğini belirtir.⁵⁰⁸ Dolayısıyla bu ayet Allah’ın her şeyi tek bir ilimle bildiğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak Sâbûnî, Kâ’bî’nin maktulün ecelinin kesilerek iki ecelinin bulunduğuyla ilgili görüşünü tenkit ederken, hâdis âlemdeki bilginin keyfiyetine de değinmiştir. Buna göre hâdis âlemde meydana gelen olayları insanlar, zaman kipleri (geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman) içerisinde algılamaktadır. Öte yandan Allah’ın bilgisi ise, evrendeki bu zaman algısının tersine zaman ve mekândan münezzehtir. Bu bağlamda kader problemini doğrudan ilgilendiren ecel meselesinde, insanın ecelinin Allah ilminde tek olması, O’nun ilminin zamansızlığı ile izah edilir. Dolayısıyla Sâbûnî problemi, ilâhî ilim çerçevesinde değerlendirirken, Kâ’bî katili sorumlu tutabilmek için maktulün ecelini katilin kestiğini iddia etmektedir.

⁵⁰⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 317; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 239.

⁵⁰⁵ Teftâzânî bu hadisleri, Mu‘tezile’nin delili olarak zikreder. Sâbûnî ise hadislerle ilgili izahı iki ecel probleminin bir devamı olarak ele almıştır. Ancak burada tek bir ecelin bulunduğuna değinen Sâbûnî’nin açıklamaları eleştiri niteliğindedir. Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 183.

⁵⁰⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 317; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 150-151.

⁵⁰⁷ En’âm 6/28.

⁵⁰⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 318; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 239; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 151.

3.1.6. Hidâyet ve Dalâlet

Hidâyet kavramı, “doğru yola girmek ve doğru yolu göstermek” manasına gelmektedir. Literatürde ise “dünya ve âhiret mutluluğunu sağlayacak yolu göstermek” şeklinde tanımlanmaktadır. Hidâyetin zıddı olan dalâlet “doğru yolda olmamak, doğru yoldan sapmak” anlamına gelir.⁵⁰⁹

Hidâyet ve dalâlet meselesi kelâm ilminde, erken devirlerden itibaren kulların fiillerinin yaratılması hususuna bağlı bir problem olarak tartışmaya başlanmıştır. Kelâm âlimleri özellikle hidâyetin mâhiyeti ve hidâyete erme noktasında insanların etkisinin keyfiyeti hususunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Kulların fiilleri meselesinde olduğu gibi hidâyet ve dalâlet meselesi de Mu‘tezile ile Mâtürîdiyye arasında önemli tartışmalara yol açmıştır.

Sâbûnî hidâyet ve dalâlet meselesinin, kulların fiillerinin irade edilmesi ve yaratılmasıyla alakalı bir konu olduğunu söyler. Allah Teâlâ kulların fiillerini yaratıp, irade ettiği gibi onları hidâyet ve dalâlete de erdirmektedir.⁵¹⁰ Sâbûnî’nin bu meselede Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştiri onların hidâyet ve dalâlet tanımları hakkındadır. Mu‘tezile’ye göre hidâyet, Allah’ın insana doğru yolu beyân etmesi ve göstermesinden ibaret iken dalâlet, kulun ihtiyar ettiği sapkınlık şeklinde tarif edilmektedir.⁵¹¹

Sâbûnî Mu‘tezile’nin hidâyet tanımını, ilâhî yaratmayı içermediği gerekçesiyle tenkit eder. Onun bu husustaki en önemli delili, Allah Teâlâ’nın hidâyet ve dalâlette bulunma iradesinin kendisinde olduğunu bildirmesidir.⁵¹² Bu sebeple ilâhî meşîetle birlikte zikredilen hidâyet kavramının, “beyân etmek”ten başka anlamlarının bulunması gerekir. Ayrıca dalâlet de kulun ihtiyar ettiği sapkınlık değil, Allah’ın onda yarattığı bir fiildir.⁵¹³ Öte yandan hidâyet ve dalâlet, bazen mucizeler gösteren ve delilleri açıklayan peygamberlere, bazen Kur’ân-ı Kerîm’e, bazen de kulun kalbine vesvese veren şeytana nispet edilmektedir. Ancak buradaki nispet, hidâyet ve dalâletin yaratılması bakımından değil sebep olma bakımındandır. Nitekim

⁵⁰⁹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 128-129.

⁵¹⁰ Neseî’ye göre hidâyete erdirmek, hidâyete erme fiilinin yaratılması, dalâlete erdirmek ise dalâlete erme fiilinin yaratılmasıdır. Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Tevhidin Esasları*, 122.

⁵¹¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 322.

⁵¹² Kuşkusuz sen istediğini hidâyete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidâyete erdirir ve hidâyete erecek olanları en iyi O bilir. Kasas 28/56; Dileseydik elbette herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık. Secde 32/13; O, dilediğinin yoldan çıkmasına imkân verir, dilediğini de doğru yola iletir. Nahl 16/93.

⁵¹³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 322-323.

hidâyet, bir peygamber mucize gösterdiğinde, hemen ardından âdet üzere ilâhî iradeye bağlı olarak insanda yaratılabilen fiildir. Dolayısıyla peygamber hidayetin insanda yaratılmasına sebep olmuştur. Bunun yanında bazen insanlar hidâyet veya dalâleti tercih edebilseler de kulların ihtiyarî fiillerinde olduğu gibi bunlar yaratma ve icat etme bakımından Allah’a izâfe edilir.⁵¹⁴

Sâbûnî’nin Mu‘tezile’ye karşı ileri sürdüğü bir diğer delil “Allah hidâyetini dilediği kimsenin gönlünü İslâm’a açar, dalâletini dilediği kimsenin gönlünü de daraltır.”⁵¹⁵ ayetidir. Ona göre bu ayet, hidâyet ve dalâleti Allah’ın dilediği kimselere verdiğinin kesin delilidir. Zira ayet bağlamında Mu‘tezile’nin hidâyet tanımı kabul edilirse, doğru yola çağrılan bütün kâfirlerin kalplerinin ferahlatılması gerekir. Dalâletin manası kulun dalâletle vasıflanması olduğuna göre, kâfirler hem hidâyetle hem de dalâletle niteleneceklerdir. Böylelikle kâfirlerin kalplerinde daralma ve ferahlamanın aynı anda bulunması gerekecektir. Bu durum ise hem ilâhî beyânın iptaline sebep olacak, hem de aklın hükümlerine aykırı olarak iki zıddın bir arada bulunmasını mümkün kılacaktır. Sonuç itibarıyla Sâbûnî, aklı başında bir insanın bu neticeyi doğuracak bir düşünceyi kabul etmesinin mümkün olmadığını söyleyerek Mu‘tezile’yi tenkit eder.⁵¹⁶

Özetle Sâbûnî bu meselede Mu‘tezile’yi ileri sürdükleri hidâyet ve dalâlet tanımları üzerinden eleştirmektedir. Ancak eleştirinin arka planında, Allah’ın insanların fiillerini yaratıp yaratmadığı problemi yatmaktadır. Bu itibarla Sâbûnî, hidâyet ve dalâletin Allah tarafından yaratılmasının gerekliliğine dikkat çeker. Ayrıca o, Allah’ın evren üzerindeki mutlak hâkimiyeti ve kulun ihtiyarı arasında da bir denge kurmaya çalışır.

⁵¹⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 323.

⁵¹⁵ En’âm 6/125.

⁵¹⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 324; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 240.

IV. BÖLÜM

4. SEM'İYYAT MESELELERİ

4.1. Nübüvvet

Kelâm ilminde hicri II. asırdan itibaren tartışılmaya başlanan nübüvvetin imkân ve gerekliliği konusu özellikle Sümeniye, Berâhime ve Gâliyye gibi nübüvveti reddeden İslâm dışı akımlara karşı bir reddiye niteliğinde ele alınmaktadır.⁵¹⁷ Bu mezheplere göre insan aklı, her türlü iyilik ve kötülüğün bilgisine erişmede gerekli yeterliliğe sahip olduğundan insanlara ilâhî bir güç tarafından vahiy ve peygamber gönderilmesi mümkün değildir. Kelâm bilginleri de nübüvveti İslâm dışı mezheplere karşı savunma noktasında önemli eserler kaleme almışlar, bu eserlerde özellikle nübüvvetin aklî imkânını temellendirmeye çalışmışlardır.⁵¹⁸

Mu'tezile ve Mâtüridiyye nübüvvetin imkânı ve gerekliliği hususunda ortak bir kanaat benimsemiş olsalar da aralarında birtakım sistemsal farklılıklar bulunmaktadır. Mu'tezile âlimleri nübüvvetin gerekliliğine dikkat çekerek kulların faydası gereği (aslah) Allah'ın peygamber ve şariat göndermesinin zorunlu olduğunu iddia ederken Mâtürîdî kelâmcıları ise kemâl vasıflarla nitelenen Allah'ın, hikmeti gereği peygamber göndermesinin vâcip olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵¹⁹

Eserlerinde Mu'tezile ile Mâtürîdîler arasındaki bu farka değinen Sâbûnî, Allah'ın peygamber göndermesinin aklî açıdan mümkün ve hikmetli olduğunun ispatlanması için öncelikli olarak aklın hükümlerinin izah edilmesi gerektiğini bildirir. Buna göre aklî hükümler vâcip, mümteni ve mümkün olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bir şeyin vâcip (zorunlu) veya mümteni (imkânsız) olması hususunda akıl bilgi sahibi olmaktadır. Dolayısıyla insan aklı, vâcip veya mümteni olan durumları kendi başına anlayabilmektedir,

⁵¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (Ankara: TDV Yay., 2007), 281.

⁵¹⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 172.

⁵¹⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 179; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 129; Hikmet Yağlı Mavil, *Eş'arî*, (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 70; 179.

bunların aksine bir haberin gelmesi de söz konusu değildir. Diğer taraftan aklın hakkında eşit hüküm verip vâcip veya mümteni olduğuna karar veremediği durumlar da vardır ki bu mümkündür. Mümkünler, bilginin değişen durumlara ve farklı ihtimallere açık olmasını ifade eder. İnsan aklı ise mümkün olan hallerin bilgisine erişemez. Dolayısıyla aklın, mümkünlerin iyi veya kötü olduğuna karar verebilmesi için bu durumların sonuçlarını bildiren bir mercie ihtiyacı vardır. Allah'ın insanlara gönderdiği şariat de bu noktada devreye girerek insan aklının, sonucuna vâkıf olamayarak çaresiz kaldığı durumları açıklığa kavuşturmaktadır.⁵²⁰

Bununla birlikte Sâbûnî'ye göre insanlar, hayatta kalabilmek için evrende birçok zarar ve fayda içeren nesnelerle beraber yaratılmışlardır. İnsan aklının, nesneye yüklenen zararlı ve faydalı özelliklerin tamamını tecrübe etmeden bilmesi mümkün değildir. Tecrübe ederek nesnenin faydasını veya zararını anlamak ise risk almayı gerektirir. Bunun yanında kötü olandan nefret edip güzelliklere meyletmesi (hüsün-kubuh) insanın aklında mevcut olsa da insanların iyiyi veya kötüyü tafsilatlarıyla bilmesi söz konusu değildir. Diğer taraftan insan aklı mümkünlerden olan sem'iyatla ilgili bilgilere ulaşmada ve işlenen fiillerin sonucunun ahirette fayda ve zarar getireceğini idrak etmeye de güç yetiremez. Bu sebeple Allah'ın, insanların iyiliği için sevaba ulaştıran fiilleri emredecek ve günaha götüren şeylerden yasaklayacak birini göndermesi hikmetinin gereğidir. Zira cömert, hakîm ve kerim olan yaratıcının, insanları hükümlerinden haberdar etmeden işledikleri fiillerden dolayı sorumlu tutması O'nun hikmetine aykırıdır.⁵²¹

Sâbûnî'ye göre bazı Mâtürîdî âlimleri, yukarıdaki delil nedeniyle nübüvvetin ilâhî hikmet gereği vâcip olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵²² Bu âlimlere göre insanın imtihan edilmesinin anlamlı olabilmesi için ilâhî hikmet gereği Allah'ın peygamber göndermesi gerekmektedir.⁵²³ Bunun yanında Sâbûnî, Mâtürîdîlerin genelinin, Mu'tezile'nin "Allah'ın aslah olanı yapmasının vâcip olduğu" fikriyle benzerlik göstermemesi açısından temkinli

⁵²⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 180; Sâbûnî, *Bidâye fi usûli'd-din*, 46; bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 424-425; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 130; Kılıç Aslan Mavil, "Mâtürîdîler'e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği", *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 9, 2017, 78-79.

⁵²¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 179; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 129.

⁵²² Ayrıca bu Mâtürîdî âlimler, insanlara sorumlulukları bildirilmez ise eşyadaki iyiliği kendi lehine kullanarak kaosa ve bozgunculuğa yol açabilecekleri kanaatindedirler. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tevhidin Esasları*, 70; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Açıklamalı Tercüme*, 278; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 179.

⁵²³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 179; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 129.

davranarak, peygamber göndermenin lüzumunu “vâcip” lafzıyla isimlendirmekten imtina ettiklerini belirtir.⁵²⁴

Sâbûnî, nübüvvetin lüzumu hakkındaki görüşünü ise Allah’ın “lütuf” ve “merhameti” etrafında şekillendirir. Buna göre insan aklı, iyi ve kötünün bilgisini elde edebilmektedir. Ancak iyi ve kötü hakkında bilgi edinme süreci, derin düşünme ve uzun araştırmalar gerektirmektedir. Buradan hareketle birbirlerinden farklı zekâ seviyelerine sahip insanları zekâ seviyeleri yüksek ve doğru tabiata sahip olan insanlar ile zekâ seviyeleri düşük, ahmak, sefih ve kaba tabiata sahip insanlar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Aklî yeterlilikleri yüksek olan insanlar da uhrevî meseleleri tefekkür edenler ile dünyevî fayda kazanma hevesi bulunanlar şeklinde bir ayrıma tabi tutulabilir. Sonsuz hikmet sahibi Allah Teâlâ’nın şariat göndermesi de çeşitli zekâ seviyelerine sahip bu insanların tamamına adaletli davrandığının bir işaretidir. Böylelikle şariat; Allah hakkında düşünenlerin yüklerini hafifletmekte, dünya hazları peşinde koşanları uyarmakta ve kaba tabiatlı kimseyi derin tefekküre ihtiyaç duymadan bilgiye ulaştırarak işini kolaylaştırmaktadır.⁵²⁵ Netice itibarıyla Allah’ın kullarına peygamber göndermesi, onların meşakkatli hayatlarını kolaylaştırmıştır. Bu da Allah’ın sonsuz lütuf ve merhametine işaret etmektedir. Yine Hz. Peygamber’e ithafen “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.”⁵²⁶ âyeti, nübüvvetin ilâhî lütuf ve rahmetin eseri olduğunun bir delilidir.⁵²⁷

Neticede Sâbûnî’nin nübüvvetin ispatı konusundaki eleştirilerindeki asıl muhatabı, Sümeniye ve Berâhime gibi nübüvvetin imkânsız olduğunu ileri süren akımlar olmuştur. Diğer taraftan o, bu meselede Mu‘tezile’ye somut bir eleştiri yöneltmemiş olsa da peygamber göndermenin gerekliliği hususunda Mâtürîdiyye ile Mu‘tezile’nin iddialarını birbirinden ayırmak istemiştir. Hatta o, peygamber göndermenin gerekliliği hususunda çoğunlukla Allah’ın rahmeti, cömertliği ve lütfuna dikkat çekerek, Mu‘tezilî anlayıştan uzaklaşmaya çalışmaktadır.

⁵²⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 179; Sâbûnî *Bidâye fi usûli’-d-dîn* adlı eserinde ise Ehl-i Hakkın bir kısmına göre nübüvvetin ilâhî hikmet gereği olduğunu belirtmiş ve yalnızca onların görüşlerini açıklamıştır. Sâbûnî, *Bidâye fi usûli’-d-dîn*, 46; Yine Ebü’l-Muîn en-Nesefî de *Kitabü’t-Temhid* adlı eserinde nübüvvetin, Mâtürîdîler’in muhakkiklerine göre ilâhî hikmetin gereği olarak vâciplerden olduğunu söyler. Nesefî Mu‘tezile ile aralarında meydana gelen bir ihtilafa da değinmemiştir. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 70; Alâeddin el-Üsmendî, peygamber göndermenin mütekellimlerin geneline göre ilâhî hikmetin vâciplerinden olduğunu söyler. Üsmendî, *Lübâbü’l-keîlâm*, 108.

⁵²⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 210-211; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 131.

⁵²⁶ Enbiyâ 21/107.

⁵²⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 131.

4.1.1. Olağanüstü Haller

Kelâmcılar İslâm filozoflarının tabiat kanunlarının değişmeyeceği görüşünün aksine Allah'ın kendi koyduğu âdeti değiştirebileceğini ve söz konusu kanunların zorunlu olmadığını savunmuştur. Bu görüş de beraberinde kelâm ilminde nübüvvetin ispatındaki en önemli delillerden biri olan mucizenin imkânını gündeme getirmiştir. Mucize, peygamberlik iddiasından bulunan kimsenin elinde ortaya çıkan ve inanmayanların benzerini meydana getirmekte âciz kaldığı tabiatüstü olaylardır.⁵²⁸

Kelâm bilginlerinin tamamı mucizenin peygamberliğin ispatında katî bir delil olduğu hususunda hemfikirdir. Ancak tabiat kurallarına aykırı olayların Allah tarafından peygamber dışındaki kimselerde yaratılıp yaratılamayacağı hususunda ise farklı görüşler ileri sürülmektedir. Mu'tezile kelâmcıları mucizeyle karışabileceği endişesiyle olağanüstü hallerin yalnızca peygamberlerin elinde ortaya çıkabileceğini savunurken Ehl-i Sünnet âlimleri ise Allah'ın veli kullarına yardım etmek için tabiat kurallarına aykırı olarak keramet yaratabileceğini savunmuşlar ve bu hususta Mu'tezile'yi birtakım eleştirilere tabi tutmuşlardır. Ehl-i Sünnet'e göre peygamberlerin dışında diğer insanların ellerinde de birtakım tabiata aykırı olayların gerçekleşmesi mümkündür. Çünkü diğer tabiatüstü olaylar mucizenin taşıdığı şartları taşımamaktadır.⁵²⁹

Sâbûnî de Allah'ın tabiat kanunlarına müdahale ettiği fiillerini, peygamberlerin dışında diğer insanlarda da yaratabileceğini kabul etmektedir. Bu fiillerin yaratılmasında ise kulun iradesinin hiçbir etkisi yoktur. Zira Allah Teâlâ'nın kulu hakkında ilâhî âdeti delemek bir fiil dilemesi gerekmektedir. Ona göre ilâhî âdete aykırı fiiller mucize, keramet, me'unet ve mekr-istidrac olmak üzere dört çeşittir. Mucize; Allah'ın peygamber olarak gönderdiği kimsenin elinde iddiasının hemen akabinde gerçekleşen olağanüstü haldir. Keramet; havf ve ihtiyatla şeriate tabi olan velinin elinde meydana gelen fiildir. Me'unet; müminlerden birine Allah'ın yardım etmesi üzerine gerçekleşen olağanüstü haldir. Mekr-istidrac; bidatçı, kâfir ve tanrılık iddiasında bulunan kişinin elinde meydana gelen harikulade olaydır. Kâfir ve tanrılık iddiasında bulunanların ellerinde meydana gelen bu haller, onların geçici başarılarla azgınlıkları artırır ve tedrici bir şekilde felakete sürüklenmelerine sebep olur.⁵³⁰ Sâbûnî, olağanüstü hallerle ilgili Mu'tezile'yi eleştirirken yalnızca keramet ile ilgili ihtilafları ele

⁵²⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 79-80.

⁵²⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 214; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 134.

⁵³⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 210-211; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 131.

almıştır. Ancak burada, keramet örneği üzerinden diğer olağanüstü hallerin ispatlandığı söylenebilir.

Mu‘tezile âlimleri, evrendeki âdetin bozulmasıyla meydana gelecek olan kerameti, mucizeyle karışacağı endişesiyle reddetmektedir. Zira mucize, nebi ile yalancı peygamberin birbirinden ayırt edilmesini sağlayan en önemli delildir.⁵³¹ Mucizede herhangi bir şüphenin hâsıl olması hikmetin gereği olan nübüvvette de yanılığa sebep olmaktadır. Hâlbuki veli olan ile olmayanın bilinmesine ihtiyacımız yokken peygamberin bilinmesi vâciptir.⁵³² Aynı şekilde sihir, büyü ve nazar gibi kişilerin kesbiyle birbirlerini etkileyen durumlar da kabul edilmemektedir.⁵³³

Sâbûnî, Mu‘tezile’nin kerametın mucizeyle karışacağı iddiasını ise tenkit eder. Bu doğrultuda mucize ve kerametın birbirine karışmaması için kerametın nübüvvet iddiasıyla bağlantılı olması gerekir. Çünkü mucizenin sıhhat şartı, nübüvvet iddiasıdır. Aynı şartı taşımayan keramet ve mucizenin birbiriyle karışması söz konusu değildir. Öte yandan o, kerametın mümkün olduğu noktasında delilini güçlendirmek için farazî olarak mucize ve kerametın sıhhat şartlarının aynı olduğunun düşünülmesini ister. Bu durumda veli, bir peygambere tabi olduğu için elinde gerçekleşen keramet, tâbi olduğu peygamberin mucizesine delalet ederdi. Ayrıca Sâbûnî’ye göre velinin peygamberlik iddiasında bulunması ve bunun akabinde tabiat kanunlarına aykırı olarak elinde kerametın gerçekleşmesi ise imkânsızdır.⁵³⁴

Bunlarla birlikte Sâbûnî kerametın mümkün olduğuna işaret eden naklî delillere de yer verir. Ona göre Hz. Süleyman ile arkadaşı arasında geçen konuşmada, arkadaşı Hz. Süleyman’a Belkıs’ın tahtını kastederek “Sen gözünü açıp kapayana kadar onu sana getireceğim.”⁵³⁵ demiş,⁵³⁶ Hz. Süleyman da Belkıs’ın tahtını o kadar kısa zamanda yanında görünce “Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınavan Rabbimin lütfundandır.”⁵³⁷ cevabını vermiştir.⁵³⁸ Yine sahabenin, tabiinin ve tebe-i tabiinin

⁵³¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 361.

⁵³² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 208; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 252.

⁵³³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 152.

⁵³⁴ Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 252.

⁵³⁵ Neml 27/40.

⁵³⁶ Yaygın görüşe göre bu kişi Hz. Süleyman’ın adamlarından Âsaf b. Berhiyâ’dır. Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 251.

⁵³⁷ Sâbûnî, Süleyman’ın cevabını “Bu Rabbimin bana lütfundandır” şeklinde aktarmıştır. Neml 27/ 40.

⁵³⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 209.

hayatlarında kerametın gerçekliğine delalet eden pek çok örnek mevcuttur.⁵³⁹ Ayrıca bu husustaki ahad haberler bir araya getirildiğinde tevatür derecesine ulaşmaktadır. O halde keramet, veli kulların dinin hakikatini daha iyi kavramaları ve peygambere bağlılıklarını artırmak için aklen mümkündür.⁵⁴⁰

Sâbûnî, sihir ve büyüyü olağanüstü hallerin dışında tutmaktadır. Çünkü bir kimse sihir ilmini eğitim olarak öğrenebilmekte, bu ilmi öğrendikten sonra da tabiat kuralları içerisinde sihir yapabilmektedir. Ancak sıradan insanlar gizli sihir ilmini öğrenmek için çaba harcamamaktadır.⁵⁴¹ Sâbûnî burada sihrin mâhiyeti, keyfiyeti, sonuçları ve bu ilmin elde edilme hakkında bilgi vermemekte, ancak sihrin tabiat kurallarına aykırı olarak meydana gelmediğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Bunun dışındaki detaylara ise değinmemekte ve sihri bir problem olarak ele almamaktadır. Mu‘tezile’ye göre de sihir, ilizyon, göz yanılması ve aldatmadan ibarettir. Bu itibarla sihir konusunda Sâbûnî’nin tanımı ile Mu‘tezile’nin yaklaşımının benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür.

4.2. İman

Kelâm ilminde üzerinde en çok durulan ve detaylı bir şekilde incelenen konulardan biri de iman bahsidir. Mütakellimlerin iman meseleleriyle ilgili tartışmaları amel-iman, iman-bilgi ilişkisi ve mukallidin imanının geçerli olup olmadığı gibi hususlar etrafında şekillenmektedir. Ancak kelâmcılar bu hususlara değinmeden önce imanın nasıl temelleneceği meselesi üzerinde durmaktadır.⁵⁴²

Aklın bilgi elde etmedeki fonksiyonu ve nesnedeki iyilik veya kötölüğü kavrama yeterliliği, insanın iman etme noktasındaki sorumluluğunu yakından ilgilendirmektedir. Bu cihetle Mâtürîdiyye ile Mu‘tezile âlimleri aklın, bilgiye ulaşmada önemli bir kaynak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira insan akıllı adaletin, Allah’a iman etmenin güzelliğini, verilen şeye teşekkürün iyi olduğunu ve zulmün, yalanın, sefehin ve O’na ortak koşmanın

⁵³⁹ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 79-80; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 217-218; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 209. Özellikle Medine’deki Hz. Ömer’in Nihavend’de savaş meydanında olan Sariye’ye “Ya Sariye, dağa dağa” dediğinde Sariye’nin bu sözleri duyması kerametın önemli delillerinden kabul edilmektedir. İzzeddin İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, nşr. Muhammed İbrâhim el-Benna, Muhammed Ahmed Aşur, Mahmûd Abdülvehhab Fayid, (Kahire: Dârü’s-Şa’b, 1970), 2:306.

⁵⁴⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 210; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye* çev., 153.

⁵⁴¹ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 154.

⁵⁴² Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 284-288; Siğnâkî, imanın mâhiyeti meselesiyle ilgili tartışmalara şefaatin mümkün olmasını da eklemiştir. Siğnâkî, *Kitâbü’t-Tesdîd fi Şerhi’t-Temhîd*, 357.

kötülüğünü anlayabilecek yetkinliğe sahiptir. Bu bağlamda insanın, Allah’a iman etme noktasında kendisine vahiy gelmese bile herhangi bir mazereti bulunmamaktadır. Diğer taraftan Mâtürîdîyye ile Mu‘tezile âlimleri aklın, eşyaya dair bilgisinin keyfiyeti hususunda ihtilaf etmiştir. Mâtürîdîyye’ye göre akıl, bilme ve anlama aleti olup eşyayı bize tanıtmaktadır. Mu‘tezile ise zatında bilme niteliği taşıyan insan aklının, eşyadaki iyiliği ve kötülüğü kavrayabildiği gibi onun hakkında birtakım hükümler de verebileceğini savunmaktadır.⁵⁴³

Bu anlayış çerçevesinde Sâbûnî, vahiy gelmeden önce imanın hükmünü ortaya koyabilmek için hüsün ve kubuhla ilgili görüşlere yer verir. O, imanın vücubunun aklî olduğu hususunda Mu‘tezile ile aynı görüşte olduklarını, ancak hüsün ve kubuh meselesinin detaylarında aralarında ihtilaf ortaya çıktığını belirtir.⁵⁴⁴ Bu çerçevede Mu‘tezile’nin aklın, nimet verene şükrü ve imanı vâcip kıldığı görüşü ile insanın eşyanın zatındaki iyiyi-kötüyü bilip maslahatına uygun olarak hüküm verebileceği görüşüne itiraz eder.⁵⁴⁵

Sâbûnî Mu‘tezile ile aralarındaki farkı açıklayabilmek için kulların fiilleri meselesine atıf yapar.⁵⁴⁶ Buna göre kullar fiillerini yaratmaya güç yetirdiği gibi akıl da zatından dolayı bazı nesnelerin iyilikleri ve kötülükleri hakkında hüküm verme yetkinliğine sahiptir. Sâbûnî’ye göre ise akıl, vâcibi tanıtan ve vâcibin bilinmesini sağlayan bir “alet”tir. Yani Allah’ın vâcip kıldıklarını resul vasıtasıyla tanıtmaya gibi akıl da vâcibi tanıma aracıdır. Aklın bir şeyin hakiki anlamda vâcip olmasına da hükmetmesi mümkün değildir. İnsanların iman etmemeleri Allah’ın lütfundan mahrum kalmalarından ibarettir. Zira nice akıl sahipleri derin bilgilerine ve üstün zekâlarına rağmen bu lütuftan istifade edememişlerdir. Akıl bu konuda tam bir yetkinliğe sahip olsaydı onların tamamının ilâhî hikmeti bulmaları gerekirdi.⁵⁴⁷

Sâbûnî bu konuda aklın bilgi elde etmedeki rolünü açıklığa kavuşturma gereği duyar. Ona göre kulağın işitilecekleri duyması, gözün görülecekleri görmesi gibi akıl da makul (akledilen) olan şeylerin bilgisini idrak eder.⁵⁴⁸ Hatta akıl, duyu organlarından gelen verileri

⁵⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 571-572; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 262-263; Kâdî Abdülcebbâr peygamberlerin insanlara aklın zatında sabit olarak bulunan genel hususların ayrıntılarını anlattıklarını kaydeder. Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 120-121.

⁵⁴⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 341.

⁵⁴⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 342; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 262.

⁵⁴⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 342.

⁵⁴⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 343; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 262.

⁵⁴⁸ Onlara, size vermediğimiz yerler ve imkânlar verdik; kendilerini kulak, göz ve kalplerle donattık. Onlara kulakları da gözleri de kalpleri de hiçbir fayda sağlamadı. Ahkaf 46/26.

işleyerek, onları birbirlerinden ayırt eder ve üst düzey bir bilgiye ulaşır. Bu bağlamda kulağın duyma ve gözün görme işlevi, karar mekanizması olan akıl için veri toplamaktan ibarettir. Akıl duyu verilerinden gelen bilgiyi analiz edemezse gerçek bilgiye ulaşamaz. Dolayısıyla akıl, duyu organlarıyla elde edilemeyen bazı şeylerin bilgisine, herhangi bir habere ihtiyaç duymadan ulaşabilen potansiyel bir güçtür.⁵⁴⁹ Buna ilâve olarak akıl olmadan resulden gelen şeriatın bilinmesi de mümkün değildir. Zira haberin bilgisi mümkünlerdendir. Peygamberin getirdiği mucize ise duyu bilgisine dayanır ve zorunlu bir bilgidir. Bu sebeple akıl mucizeye ait bilgiden yola çıkarak haberin gerçekliğine ulaşır. Nitekim Allah Teâlâ, resul ve nebileri vasıtasıyla kullarını düşünmeye, akletmeye ve yaratılmışlardan yola çıkarak yaratıcı hakkında istidlâlde bulunmaya teşvik etmiştir.⁵⁵⁰

Akıllı bir kimseye imanın vâcip olduğu görüşünü detaylı bir şekilde açıklamak isteyen Sâbûnî, Ebû Hanîfe'den nakledilen bir görüşü şu şekilde zikreder;

Kişi gökyüzüne, yeryüzüne, zatına ve mahlûkata baktığında onların bir yaratıcı tarafından yaratılmış olduğunu bilir. Dolayısıyla insanlar, şeriat hükümlerini bilmemede ilâhî bir delil (mucizeyle desteklenmiş peygamber) gelene dek mazur olsalar da akıllarıyla yaratıcılarının varlığını bilmemekte mazeret sahibi değildir.⁵⁵¹

Bu görüşe göre kendini ve çevresinde olan biteni idrak edebilen bir zihnin, ilâhî bir yaratıcının varlığına ulaşamaması söz konusu değildir. Akıl sahibi bir insan, kendinde mevcut bulunan fitrî yönelimini kullanmıyorsa bu bir tercih meselesi olup tercih ettiği şeyden dolayı mazur olamaz. Aynı zamanda İmam Mâtürîdî'ye göre de akıl sahibi bir çocuğun ergenlik çağına ulaşmamış olsa bile Allah'ı bilmesi gerekmektedir.⁵⁵²

Her akıllı insanın Allah'ı bilmesi gereklidir, ancak yaptığında sevap kazanacağı, terk ettiğinde ise günahı hak edeceği sem'î delilleri aklıyla bulması mümkün değildir. Bu itibarla insanın vahiy gelmeden önce imanı bilmesinin vâcip olmasından kastedilen, onun yaratıcısını bilmesi ve itaate yönelmesinde aklında mevcut olan baskın eğilimdir. Ancak akıl fiillerin terkine yahut kabulüne herhangi bir hüküm verememektedir. Bununla birlikte akıl, övgü ve yergiyi tam manasıyla kavrayamasa da nimet verene şükretmek gibi övgü türünden şeyleri yapmanın iyiliğine ve onları reddetmenin kınanmayı gerektireceği bilgisine zarurî olarak

⁵⁴⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 342; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 262.

⁵⁵⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 349.

⁵⁵¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 351; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 263.

⁵⁵² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 348.

ulaşmaktadır. Dolayısıyla bu bilgilere erişebilen her akıl sahibi, inat etmeyip insafla ve hakikatle düşündüğünde, yaratıcısı olan Allah'ı bilmemesi ve O'na şirk koşması mümkün değildir.⁵⁵³ Sâbûnî'nin yukarıdaki bilgiler ile Mu'tezile ve Mâtürîdî âlimler arasındaki ayrılığa dikkat çektiği söylenebilir.

Netice itibarıyla Sâbûnî, Mu'tezile'nin aklın nesnedeki iyilik ve kötülüğü tam manasıyla kavrayabileceği ve buna bağlı olarak hüsün ve kubuhu vâcip kılabileceği görüşünü tenkit eder. Hâlbuki insan aklının eşyadaki iyilik ve kötülüğün bütün yönlerini kavrayabilmesi mümkün değildir. İnsan eşyanın fayda ve zararı hususunda kesin bir karar verememektedir. Bu itibarla bir şeyi vâcip kılabilecek tek hakîm Allah Teâla'dır. İnsan akli ise duyu verilerini potansiyeli ölçüsünde işleyerek onlardan doğru bilgi elde etmekle mükelleftir. Böylelikle Mu'tezile ile Sâbûnî arasındaki ayrışma, imanın aklîliği noktasında değil, hüsün-kubuh meselesinin detaylarında ortaya çıkmaktadır.

4.2.1. Mukallidin İmanı

Mu'tezile kelâmcıları ile Mâtürîdîyye arasında imanın mâhiyeti ve hakikati hakkında bazı tartışmalar mevcut olsa da Sâbûnî'nin bu konuda Mu'tezile'ye yönelik asıl eleştirisi mukallidin imanının geçerli olup olmadığı yönündedir.⁵⁵⁴ Nitekim mukallidin mümin olmadığı kanaatini benimseyen Mu'tezile âlimlerinin geneline göre, bir kimsenin imanına hükmedilebilmesi için hasımlarının yönelttiği eleştirilere karşı mücadele edebilecek seviyede itikadî meselelerin her birini aklî delillerle savunabilmesi gerekmektedir.⁵⁵⁵

Sâbûnî, Mu'tezile âlimlerinin taklit üzere iman eden kimseyi mümin saymamalarının sebebi olarak onların iman, emniyete girme anlamında “kişinin nefsinin güvende olması” şeklinde tanımlamalarını gerekçe gösterir. Bu tanımdan dolayı Mu'tezile'ye göre insanın, meydana gelen herhangi bir kuşkudan kurtulması için inandığı şeyleri aklî delillerle bilmesi gerekir. O halde itikad ettiği şeyleri doğru delillerle bilmeyen, aklının karışmasından ve dalâlete düşmekten emin olmayan kimsenin bu tasdiki imandan sayılmamalıdır.⁵⁵⁶

⁵⁵³ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 351.

⁵⁵⁴ Sâbûnî, Mu'tezile'den yalnızca Ebü'l-Hüseyn es-Salîhî'nin imanı mârifet olarak tanımladığı belirtmiştir. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 353-354, 356.

⁵⁵⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 357; Sâlimî, *Temhîd fi beyânî't-tevhîd*, 200.

⁵⁵⁶ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 359.

Sâbûnî, Mu‘tezile’nin bu görüşünü Ebû Hanîfe ve takipçilerinden nakledilen bir görüşle tenkit eder. Buna göre bir kimsenin verdiği haberi, diğer bir kimse tasdik ettiğinde “âmene bih” ve “âmene leh” kalıplarıyla “o habere inandım” demek durumundadır. Mu‘tezile’nin emniyete girme şeklinde ifade ettiği inanmak ise, haberle ilişkili olarak söz konusu harf-i cerlerle birlikte kullanıldığında ancak tasdik etmek manasına gelmektedir. Yine “Amr Zeyd’e iman etti” denildiğinde, Amr’ın Zeyd’i onayladığı anlaşılmaktadır. İmandan kasıt insanın kendi nefsinin emniyete alması olursa onun kendi nefesine iman etmesi gerekirdi. Ancak insanın kendisine iman etmediği apaçıktır. Dolayısıyla mümin bir kimsenin Allah ve resulüne iman etmesi de kendi nefsinin emniyete alması değil, Allah ve resulünü tasdik (onaylama) etmesinden ibarettir.⁵⁵⁷

Diğer taraftan Sâbûnî, Mu‘tezile mezhebinin inanmanın vukuunu istidlâlde bağlamasını da eleştirmektedir. Zira insanların bir meselede istidlâlde bulunmaları, zihinlerindeki şüphe ve sanıları tamamen gidermiş oldukları anlamına gelmemektedir. Kendisine şüphe isabet etmesi mümkün olan istidlâlde insanın kendini emniyete alamaması muhtemeldir. Dolayısıyla istidlâlde bulunan kimsenin mutlak anlamda kendini emniyete aldığı söylenemez.⁵⁵⁸

Son olarak Sâbûnî, Mu‘tezile’nin Allah’ı tasdik için ilim ve mârifet ile gerçekleşmesi gerektiği görüşünü de tenkit eder.⁵⁵⁹ Buna göre ilim ve mârifet insanın iman etmesindeki amaç değil araçtır. Ayrıca haber yoluyla bildirilen, kendilerini bizzat tanımadığımız nebileri ve görmediğimiz melekleri mârifetsiz olarak tasdik ederiz. Yine kıyamet hallerinin keyfiyetini, hesap, mîzan ve sıratın niteliklerini bilmediğimiz halde bunların hepsine inanmamız tasdik için sığıratını zedelememektedir. Böylelikle iman etmek için ilmin zorunlu olarak bulunması gerekli değildir. Bununla birlikte Sâbûnî, Mâtürîdîlerden bazılarının mukallidin ilmin kısımlarından uzak duramayacağını ileri sürdüklerini söyler. Çünkü habercinin bildirdiğinin doğruluğuna kanaat etmeyen hiç kimse bildirileni onaylamaz. Böylelikle mukallid itikadını, zihninde genel anlamda oluşan bilgi üzerine bina ederek mümin olur.⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 360; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 271.

⁵⁵⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 361.

⁵⁵⁹ Sâbûnî bu hususta Cehm b. Safvân ile Mu‘tezile’ye benzer eleştiriler yöneltilir.

⁵⁶⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 361; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 273.

Bütün bunlarla birlikte Sâbûnî mukallidin imanının, insanlardan uzak dağlık bölgelerde yaşayan, kendisine tebliğ ulaşmamış ve gökler ve yerlerin yaratılışıyla ilgili bilgi edinecek aklî yeterliliğe sahip olmayan kimseler için geçerli olabileceğini belirtmektedir. Diğer taraftan kasaba ve şehirlerde müslümanların arasında yaşayan, akıl ve mârifet sahibi olan, gece gündüz evrenin yaratılışını düşünen ve Allah'ı tesbih eden kimsenin imanı ise mukallidin imanından farklı olarak tahkiki imandır.⁵⁶¹ Ancak mukallidin imanının geçerli olmadığını söylemek, zekâ seviyeleri düşük olan ve ilimden uzak yaşayan kimselerin haksızlığa uğramasına yol açacaktır. Sonuç itibariyle Sâbûnî'nin Mu'tezile'ye karşı mukallidin imanı ile ilgili olarak öne sürdüğü gerekçelerden onun bilgiyi ve mârifeti gereksiz gördüğü anlaşılmamalıdır. Burada asıl üzerine düşülen konu, insanların içinde bulundukları şartların göz ardı edilmemesi gerektiğidir.

4.2.2. Esmâ ve Ahkâm

Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr, el-menziye beyne'l-menziyeteyn ilkesini "isimler ve hükümler" başlığı altında ele almaktadır. Çünkü bu ilke, büyük günah işleyen kimseye verilecek ismi ve hükmü ilgilendirmektedir. Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse, imandan çıkmış olsa da inanç esaslarını reddetmediği için ne mümin ne kâfir ne de münafık olarak isimlendirilmektedir. Bu itibarla büyük günah işleyen bir kişi, el-menziye beyne'l menziyeteyn yani imanla küfür arasında bir yerdedir ve bu kimse fâsık olarak isimlendirilir. Fâsık, tövbe ederse cennete gidecektir, tövbe etmeden ölürse ilâhî affa ve mağfirete layık olamadığı için ebedî olarak cehennemde kalacaktır.⁵⁶²

Ehl-i Sünnet'e göre ise büyük günah işleyen kimse, tasdiki sebebiyle mümin olup "âsi" olarak isimlendirilmektedir. Çünkü büyük günah işleyen kimse İslâm dairesi içerisindeydir. Böyle bir kimseye fâsık denilmesi ise Allah'ın bir hükmünden çıkması sebebiyledir. Hatta İmam Mâtürîdî kebir işleyen müminin âsi veya fâsık konumunda olduğunu söylemiş ancak onu bu şekilde isimlendirmekten ve ona fık ve fücür nispet etmekten imtina etmiştir.⁵⁶³ Büyük günah işleyene fâsık isminin verilebileceği kanaatinde olan Nesefî de fâsık kelimesini, mutlak fâsık ve mukayyed fâsık olarak ikiye ayırmıştır.

⁵⁶¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 273.

⁵⁶² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 325; bk. Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 614-615, 574; Üsmendî ve Nesefî de büyük günah işleyen kimsenin durumunu "isimler ve hükümler, va'd ve va'id" başlığı altında ele almıştır. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2: 766; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 173.

⁵⁶³ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 496-497; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 326; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 245.

Mutlak fâsık kâfir iken mukayyed fâsık büyük günah işleyen kimsedir.⁵⁶⁴ Tövbe etmeden ölen kebîre sahibinin durumuna gelindiğinde ise onun hükmü Allah Teâlâ'nın meşîetiyledir. Buna göre Allah Teâlâ dilerse onu bir şefaathçi vasıtasıyla veya işlediği salih bir amel sebebiyle veyahut da sebepsiz olarak keremi ve fazlıyla affedebilir. Şayet böyle bir kimse günahından dolayı affedilmezse, günahı ölçüsünde cezalandırılıp sonrasında cennete girecektir.⁵⁶⁵

Sâbûnî'ye göre Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaf mümin, münâfık ve kâfir gibi isimlerin tanımları doğrultusunda meydana gelmiştir. Zira mümin, münafık ve kâfir ismi, iman, küfür ve nifak gibi belli manalar içermektedir. Bu isimlerin sınırlarını belirleyen Mu'tezile kelâmcıları ise insanların bu isimlerle isimlendirilmesini büyük günah işleyen kimsenin fâsık olduğuna delil göstermektedirler. Onlara göre, büyük günah işleyen "fâsık" olarak isimlendirilmesi bütün görüşlere uygun olduğundan kendileri, hakkında icmâ edilen düşüncüyü kabul edip ihtilaf edileni terk etmektedirler. Aynı zamanda Allah, mümin kimsenin fâsık kimse gibi olmadığını ve bu ikisinin eşit olamayacağını bildirmiştir.⁵⁶⁶ Bu ayrımdan, fâsığın mümin olarak isimlendirilemeyeceği ve fıskın, imanın zıddı olduğunun anlaşılması gerekir. Aynı şekilde fâsığın gideceği yerin ateş olduğunun belirtilmesi,⁵⁶⁷ onun daimî olarak cehennemde kalacağına delalet etmektedir. Bir mümini kasten öldürenin cehennemde ebedi kalacağının bildirilmesi de⁵⁶⁸ bu görüşün doğruluğunu ortaya koymaktadır.⁵⁶⁹

Sâbûnî Mu'tezile'nin bu görüşünü, iman lafzının sözlük anlamına aykırı olduğu gerekçesiyle tenkit eder. Çünkü iman lafzının, lügatte hakiki manası tasdiktir. İmanın zıddı ise tekziptir (yalanlama). Dolayısıyla bir kimse imanını yalanlamadığı müddetçe iman vasfını taşır ve mümin olarak isimlendirilir. Şüphe ve tevakkuf halinde bulunma da ittifakla küfürdür. Yalanlamanın küfrü, onaylamanın imanı gerektirdiği göz önüne alındığında küfür ile iman arasında herhangi bir bağlantı bulunmamaktadır. Bu sebeple Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bir kimsenin bu ikisi arasında bir yerde yani "el-menzile beyne'l menzileteyn"de olma ihtimali yoktur. Mümin, kâfir ve münafık isimlerinin tanımları apaçık bellidir. Bununla birlikte emre muhalif davranarak günah işlemek; haramı helal görme veya taati küçümseme

⁵⁶⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 140.

⁵⁶⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 134-135; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 326-327.

⁵⁶⁶ Secde 32/18.

⁵⁶⁷ Secde 32/20.

⁵⁶⁸ Nisa 4/93.

⁵⁶⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 326-327; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 246-247.

gibi durumlar içermediği müddetçe, Allah'ı yalanlama veya emri reddetme anlamına gelmemektedir. Mümin; şehvet, hamiyet, taassup ve tembellik gibi içgüdülerle günah işlemekte ve içinde hep bağışlanma ümidini ve cezalandırılma korkusunu taşımaktadır. Müminin içinde taşıdığı bu duygularla günah işlemesi ise tasdiki geçersiz kılmamaktadır. Hatta bütün bunlar Allah'ın zatını ve sıfatlarını bilmenin, emir ve nehyini tanımanın bir delilidir.⁵⁷⁰ Mesela bir doktor hastasını, zararı dokunacağı gerekçesiyle belli yiyeceklerden uzak tutmak istemekte ve perhiz yapmasını söylemektedir. Doktorun bu talebini kabul eden hastanın kendini tutamayıp yasaklanan yiyeceklerden yemesi ve bunun sonucunda onların zararından çekinerek pişman olması mümkündür. Hasta yasaklanan yemekleri yerken, doktorun emir ve nehyinin gerçekliğini ve ona darılacağını aklında bulundurur. Nitekim hastanın yaptıkları, doktorun söylediklerini reddetmesi veya küçük görmesi anlamına gelmemektedir.⁵⁷¹

O halde büyük günah işleyen kişi kendisine emredilen sınırın dışına çıkmakla fâsık ismini hak etmektedir. Tasdikin zıddı olmayan fısık, imanın zıddı olarak da kabul edilemez. Tasdiki devam eden kişi mümin olduğuna göre büyük günah işleyen kişi, mümin adını taşır ve sahip olduğu iman üzere kalır. Ancak o, Allah'ın affını umar ve cezalandırılmaktan korkar. Tevbe etmeden ölürse hükmü, Allah'ın dilemesine kalmış olup ya iyilikleri sebebiyle affedilir ya da günahı ölçüsünde cezalandırılır.⁵⁷²

Sâbûnî Mu'tezile'nin, fâsık bir kimsenin mümin olarak isimlendirilemeyeceğine dair ileri sürdüğü görüşünü de tenkit ederek büyük günah işleyen kimsenin imanla vasıflandırıldığına dair birtakım naklî deliller ileri sürer. Allah'ın pek çok ayette kebîre sahiplerini iman sıfatıyla birlikte zikretmesi,⁵⁷³ onların mümin ismiyle anılmalarının ve cehennemde ebedî kalmayacaklarının bir delilidir. Yine Peygamber hiçbir şart koşulmadan müminlerin günahlarının bağışlanması için dua etmekle emredilmiştir.⁵⁷⁴ Bu hususa dair bir diğer delil, Hz. Peygamber zamanından itibaren ümmetin ehl-i kıblenin cenaze namazını kılmaları ve büyük-küçük günahları için birbirlerine istiğfarda bulunmalarıdır.⁵⁷⁵

⁵⁷⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 328; bk. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 249-251.

⁵⁷¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 268; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 247.

⁵⁷² Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 136-139; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 326-327.

⁵⁷³ Bakara 2/178; Tahrîm 66/8; Ahzab 33/71-72.

⁵⁷⁴ Muhammed 47/19.

⁵⁷⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 144; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 326-327

Bunun yanında Allah Teâlâ amelleri karşılıksız bırakmayacağını, yapılan bir iyiliğin karşılığının katlanarak iade edileceğini veya kötülük yapanın misliyle karşılık bulacağını pek çok ayette zikretmiştir. Dolayısıyla insanların amellerinin ahiretteki karşılığı salih amelle ilişkilendirilmiştir. Büyük günah işleyen kimselerin yaşamları göz önüne alındığında ise onlar en iyi olan iman ile namaz, oruç ve zekât gibi birçok salih amel işlemişlerdir. Onların ebediyen cehennemde kalacaklarını iddia etmek Allah'ın vaadiyle çelişmektedir. Çünkü cehennemde ebedi kalış, Allah'a şirk koşturmak ve vahdaniyeti inkâr etmek (küfür) ile irtibatlandırılmıştır. İlâhî adaletin, küfür gibi günahların en büyüğünü işleyen kimseyle, günahkâr olan bir kimseyi denk tutması mümkün değildir. Böyle bir durumda günahkâr, adalete zıt olarak günahının üzerinde bir ceza ile mukabele görecektir.⁵⁷⁶ Bu sebeple Sâbûnî'ye göre kendilerini adalet ehli olarak vasıflandıran bir topluluğun, büyük günah işleyen kimsenin iyiliklerinin karşılıksız bırakılacağını ve işlenen günahların cezasının haddinden fazlasıyla verileceğini iddia etmesi, ilâhî adalete zulüm nispet etmeyi gerektirmektedir. Sâbûnî, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri nedeniyle "ehl-i adl" yerine "ehl-i zulüm" olarak isimlendirilmesi gerektiğini söyleyerek eleştirilerinin dozunu artırmaktadır.⁵⁷⁷

Sâbûnî'ye göre Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşü kabul edildiğinde Allah'ın afüvv, gaffâr, gafîr ve gafûr gibi sıfatlarının taallukunun gerçekleşmesi söz konusu olmamaktadır. Zira büyük günah işleyen Allah'a şirk koşturulanla aynı kategoride cezalandırılmasının kabulü, şirkin affedilemeyeceği icmâsıyla büyük günahın da affedilemeyeceği sonucunu doğurmaktadır. Yine onlara göre büyük günah işlemeyip küçük günah işleyen kimseye ilâhî azabın tahakkuk etmesi caiz değildir. Dolayısıyla Sâbûnî'ye göre Mu'tezile Allah'ın bağışlaması ve affının hiçbir zaman meydana gelmeyeceğini iddia etmektedir.⁵⁷⁸

Netice itibarıyla Sâbûnî büyük günah işleyen kimsenin mümin olduğu ve günahlarından dolayı ebedî cehennemde kalamayacağı hususunda ısrarcıdır.⁵⁷⁹ Aksi takdirde böyle bir kimse, bir anlık gafletle işlediği günahından dolayı tövbe edemeden ölürse ebedî cehennemde kalacaktır. Bu kimsenin hayatında birçok iyilik yapmış olması ise göz ardı edilecek ve yaptığı bütün iyilikler hiçe sayılacaktır. Günahkârın hükmü Allah tarafından

⁵⁷⁶ Krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 137-138; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 331.

⁵⁷⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 332.

⁵⁷⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 138-139; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 332.

⁵⁷⁹ Üsmendî de kebîre sahibinin hakiki mümin olduğunu ve imandan çıkmasının söz konusu olmadığını belirtir. Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 173.

verileceği için bu durum ilâhî adalete zulüm nispet edilmesine sebep olacaktır. Ayrıca Sâbûnî, günah fiili ile imanı birbirinden ayırdığı için müminin işlediği günahın kalbî bir problem olmadığını düşünür. Nitekim “büyük günah işleyen kimsenin dışarıya karşı görüntüsünün kötü olduğu, ancak içinde korku ve kalbinde ihlas barındırdığı” sözleri, bu durumu destekler niteliktedir.⁵⁸⁰ Bu sebeple Sâbûnî, Mu'tezile'nin menzile beyne'l-menzileteyn görüşüne önemli eleştiriler yöneltmiş hatta onları ilâhî adalete zulüm nispet etmekle suçlamıştır.

4.2.2.1. Günahların İzâflığı

Sâbûnî, büyük günah işleyen durumunun belirlenmesiyle alakalı olarak büyük günahın mâhiyetinin ne olduğu meselesine değinme gereği duymuştur. Ona göre insanların günahları küçük ve büyük şeklinde ikiye ayırmaları izâfî bir durumdur. Çünkü “küçük” veya “büyük” sıfatı, maddelere zatlarında bulunan bir şeyden dolayı verilmemektedir. Büyüklük ve küçüklük bir şeyin diğerinden ayırt edilmesini yani kıyasını ifade eder. Küçük diyebileceğimiz bir nesnenin yanına kendisinden daha küçük başka şeyler koyduğumuzda, küçüklükle vasıflandırdığımız nesne büyük olmaktadır. Aynı nesnenin yanına kendisinden daha büyük bir şey koyulduğunda ise büyük görünen nesnenin aslında küçük olduğu anlaşılır. Dolayısıyla duyularla algıladığımız âlemde hiçbir maddeyi zatı itibarıyla, büyük veya küçük şeklinde takdir etmemiz mümkün değildir.⁵⁸¹

Sâbûnî'ye göre büyük ve küçük günahlar için de aynı durum söz konusu olduğundan insan zihninin bir günahı büyük veya küçük olarak vasıflandırması için yeterli bilgisi bulunmamaktadır. Zira yabancı bir kadına şehvet ve arzuyla dokunmanın büyük günahlardan mı küçük günahlardan mı olduğu tespit edilmeye çalışılsa insanın buna hükmetmesi mümkün değildir. Zinaya göre küçük olan bu günah, şehvetle bakmaya göre büyük olabilmektedir. Bu sebeple izâfî bir durumu ifade etmek için kullanılan büyük ve küçük sıfatlarıyla, günahlar zatî anlamda vasıflandırılmaz. Bütün bunların yanında günahların en büyüğünün küfür günahı olması bu açıklamanın dışında kalmaktadır. Çünkü küfür, günah zincirinin en üst halkasını ifade etmektedir. Böylelikle küfre yakın her günahın ötekenden büyük olduğu söylenebilirken en küçük günahın ne olduğunun bilinmesi mümkün değildir.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 247.

⁵⁸¹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 341; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 209-210; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 257.

⁵⁸² Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 341-342; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 258.

Söz konusu meseledeki naklî delillere gelindiğinde Sâbûnî, mutlak anlamda büyük sayılabilen tek günahın küfür olması hasebiyle Ehl-i Sünnet âlimlerinin “Size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız.”⁵⁸³ âyetini te’vil ettiklerini kaydeder. Onlara göre büyük günah ifadesinden kasıt küfür günahıdır. Dolayısıyla ayetin “küfür günahından sakınanların, bunun altındaki günahlarını örteriz” şeklinde anlaşılması gerekir. Yine Allah’ın kendisine ortak koşanlar dışındakileri affedeceğini buyurması, en büyük günahın küfür olduğu kanaatini destekler niteliktedir.⁵⁸⁴

Netice itibarıyla Sâbûnî’ye göre bir şeyi, herhangi bir vasıfla nitelemek üzere güzel-çirkin, korkak-cesur, uzun-kısa, zayıf-şişman ve küçük-büyük gibi bir nesneye arız olan bazı sıfatlar verilmektedir ki, bu haller nesnenin göreceli durumlarıdır. Hangi nesnenin daha büyük ya da daha küçük olduğuna sınırlı ortam içerisinde karar verilir. Ancak çeşitli durumları barındıran günahların büyüklüklerinin veya küçüklüklerinin tespit edilmesi insan aklının üstünde bir durumdur. Çünkü insanın nokta-i nazarında nesnelerin büyüklükleri ve küçüklükleri sürekli olarak değişkenlik göstermektedir. Bu sebeple Sâbûnî, küfür günahı dışındaki günahların büyüklüklerinin izâfî olduğu kanaatindedir. O, bu iddiası ile büyük günah işleyen müminin durumuna bir açıklık getirmeye çalışmaktadır. Küfür dışında bir günahın büyüklüğü, insan tarafından belirlenemediği için günahkâr bir kimsenin mümin olarak isimlendirilmesinin önünde bir engel kalmamaktadır.

4.2.2.2. Şefaât

Şefaât, “birinin bağışlanması için af dilemek, ihtiyaç sahibine fayda sağlanması, ondan zararın giderilmesi” gibi manalara gelmektedir. Kelâm ilminde şefaât meselesi, imanın mâhiyeti ve buna bağlı olarak büyük günah işleyen mümin olup olmadığı problemiyle yakından ilişkilidir ve bu mesele hakkındaki en önemli ayrışma Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet arasında meydana gelmiştir. İki mezhep arasında iman hakkındaki bu farklılık, şefaât kavramının farklı şekillerde tarif edilmesine sebep olmuştur. Ehl-i Sünnet’in şefaât görüşü “büyük veya küçük günah işleyen müminlerin affedilmesi için peygamberler ve iyi kimselerin aracılık etmesi” şeklinde tanımlanır. Zira Allah Teâlâ’nın günah işleyen kulunu tövbesi olmadan bağışlaması mümkünken; resuller, nebiler ve iyi kimselerin şefaatiyle

⁵⁸³ Nisâ 4/31.

⁵⁸⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 342; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 260.

bağışlaması daha makbuldür.⁵⁸⁵ Mu'tezile kelâmcıları şefaât konusunda farklı görüşler benimsemiş olsa da genel kanaat, şefaatin büyük günah işleyen kimseler için söz konusu olamayacağı yönündedir. Böylelikle Mu'tezile'de şefaât küçük günah işleyenlerin affedilmesi ve müminlerin derecelerinin yükseltilmesi şeklinde algılanmıştır.⁵⁸⁶

Kelâm ilminde genel olarak sem'îyyat bahisleri içerisinde işlenen şefaât meselesini Sâbûnî, büyük günah işleyen kimsenin bağışlanmasıyla ilişkili olarak iman meselelerinde ele alır. Sem'îyyat bahislerinde ise şefaât meselesine ismen yer verilse de tekrar değinilmeyeceğinden söz edilir. O, ilk olarak Mu'tezile kelâmcılarının şefaati reddettiklerini kaydeder. Zira büyük günah işleyenin tövbesi olmadan bağışlanmasını mümkün görmeyen Mu'tezilî sistemde şefaât kavramının hakiki anlamda yer bulması söz konusu değildir.⁵⁸⁷ Ayrıca Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâlimlere şefaâtçi olunamayacağını ve razı olunanlara şefaâtçi olunabileceğini bildirmesi,⁵⁸⁸ büyük günah işleyene şefaât edilemeyeceğini göstermektedir. Zalim isyan etmekte, fâsık ise günahından dolayı razı olunmayan kimsedir. Onlara şefaât edilmesini beklemek, Allah'tan cehennem ehli ile cennet ehlinin yerlerini değiştirmesi gibi muhal bir durumu talep etmek demektir. Ayrıca büyük günah işleyene şefaât edilmesi insanları günaha teşvik etmektedir.⁵⁸⁹

Sâbûnî büyük günah işleyen şefaate mazhar olacağına dair öncelikle ayetlerden ve hâdislerden deliller zikretmektedir. Buna göre Allah Teâlâ'nın kâfirler için şefaâtçilerin şefaatinin fayda vermeyeceğini bildirmesi,⁵⁹⁰ şefaatin ispatı bakımından önemlidir. Ayrıca ayette kâfirlerin hususi olarak nehyedilmeleri onların dışındakilere şefaatin mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Yine mümine hem kendi günahlarına hem de diğer müminlerin günahlarına istiğfarın emredilmesi⁵⁹¹, insanların birbirlerine şefaât edebileceklerine delalet eder. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in büyük günah işleyenlere şefaât edeceğine dair birçok hadis nakledilmektedir.⁵⁹² Sâbûnî'ye göre ümmet içerisinde meşhur olan haberler ile sahih ve hasen düzeyinde çeşitli lafızlarla gelen ahad haberler bir araya getirildiğinde tevâtür

⁵⁸⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 604-606; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 289-290.

⁵⁸⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 610; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 343.

⁵⁸⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 343; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 181; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 260.

⁵⁸⁸ Mümin 40/18; Enbiya 21/28.

⁵⁸⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 343; bk. Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 260.

⁵⁹⁰ Müddessir 74/48.

⁵⁹¹ Muhammed 47/19.

⁵⁹² Şefaâtim ümmetinden büyük günah sahiplerine olacaktır. Buhârî, Daavât, 1; Müslim, İmân, 334.

sınırına ulaşmakta yahut meşhur seviyesinin altına düşmemektedir. Meşhur haberleri kabul etmemek bidat ve dalâlet olacağından şefaatin varlığı ispatlanmaktadır.⁵⁹³

Sâbûnî Mu‘tezile’nin konu hakkında ileri sürdüğü ayetleri yanlış te’vil ettiklerini ileri sürer. Zira ayetlerde geçen zalim ve razı olunmayan kimselerden kastedilenler kâfirlerdir. Müminlerin hepsi imanları ve itaatleri gerekçesiyle razı olunan kimselerdir. Ayrıca büyük günah işleyenlere şefaate edilmesinin, cennet ehli ile cehennem ehlinin yerlerini değiştireceği iddiası da son derece hatalıdır. Onların bu iddiaları büyük günah işleyen hakkında verdikleri batıl hükümden kaynaklanmaktadır. Böylelikle sağlam olmayan bir zemin üzerine bina edilen düşüncenin doğru sonuç vermesi mümkün değildir.⁵⁹⁴

Sâbûnî Mu‘tezile’nin “muhaliflerin savunduğu şekildeki şefaate anlayışının insanları büyük günaha teşvik ettiği” itirazını da tenkit eder. O, ilk olarak kulların şefaate azaptan kurtulmalarının vâcip değil ancak mümkün olabileceğini iddia ettiklerini söyleyerek bu itirazı reddeder. Ayrıca o, kebîre sahibine şefaate edilemeyeceğini iddia eden Mu‘tezile’nin bu düşünceleriyle müminleri Allah’ın rahmetine karşı ye’s ve ümitsizliğe düşürdüklerini ve bunun küfür olduğunu söyler.⁵⁹⁵ Çünkü Allah ilâhî rahmetten yalnızca kâfirlerin ümit keseceğini bildirmiştir.⁵⁹⁶ Şefaatin imkân dâhilinde olduğunu söylemek ise müminlere af ve mağfirete kavuşabilme ümidi aşılamaştır.⁵⁹⁷

Netice olarak şefaate meselesini “adalet” çerçevesinde değerlendiren Mu‘tezile kelâmcılarına göre, hayatını Allah yolunda geçiren bir müminle büyük günahları şefaate affedilen kimse arasında bir adaletsizlik meydana gelmektedir. Sâbûnî’ye göre ise birtakım naklî bilgilerden dolayı akıl, şefaati mümkün görmekte ve bu husustaki asıl hüküm sonsuz hikmet ve rahmet sahibi Allah’a ait olmaktadır. Zira insanların sınırlı adalet ve merhamet anlayışının yanında Allah’ın hikmeti sınırsızdır ve bu hususta kesin hüküm sahibi Allah’tır. Dolayısıyla ayetlerde şefaatten bahsedilmesinin yanında müminlerin ilâhî rahmetten ümit kesmemelerinin bildirilmesi, bildirilen haberlere uymayı gerektirmektedir. Bununla birlikte

⁵⁹³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 343-344; krş. Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 140-141; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 260.

⁵⁹⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 344; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 261. Sâbûnî, bu hususta Ebû Hanîfe’nin “Allah günahkâra fazlı ve keremiyle muamele edecektir” sözleriyle kendi görüşünü desteklemektedir. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 345.

⁵⁹⁵ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 344-345; bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 551.

⁵⁹⁶ Yusuf 12/87.

⁵⁹⁷ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 345.

müminin her ne kadar şefa'at konusunda ümitli olması gerekse de asıl olan, işlediği günahattan pişmanlık duyarak tövbe etmesidir.

4.3. Ahiret Ahvali

Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l menzileteyn ilkesi içerisinde yer verdiği ahiret hallerini Ehl-i Sünnet âlimleri sem'iyat meseleleri altında işlemektedir. Mu'tezile diğer konularda olduğu gibi kabir hayatı, cennet-cehennem, haşr ve ba's gibi ahiret hallerini de aklın rehberliğinde ele almaktadır. Bu sebeple bu konularla alakalı naklî bilgilerin anlaşılmasında Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında birtakım ihtilaflar meydana gelmiştir. Bu ihtilaflar temelde yönetsel farklılıktan kaynakladığı için Sâbûnî de onların bu tavırlarına karşılık sem'iyat bahislerini ele alırken aklî hükümlerle ilgili açıklamada bulunma ihtiyacı hissetmiştir.⁵⁹⁸

Sâbûnî, önceki bahislerde aklî hükümlerin vâcip, mümtenî ve mümkün şeklinde üç kısma ayrıldığından bahsetmişti. Bu hükümlere göre; yokluğu imkânsız olan vâcip, Allah'ın zatı ve sıfatlarına, varlığı imkânsız olan mümtenî, Allah'ta zulüm, yalan ve sefeh gibi olumsuz hallerin bulunmamasına işaret etmektedir. Varlığıyla yokluğunu aklın eşit kabul ettiği mümkün ise, sem'iyat bahislerinde bildirilenler üzerinde tevakkuf etmeyi gerektirir. Yani mümkünler duyu bilgilerinden bağımsız olarak haber yoluyla gelen bilgilerdir. Sem'iyat meselelerinde katî bir delil⁵⁹⁹ mevcut ise akıl, onun varlığına kanaat eder. Allah'ı tasdik gereği olarak haber verilenlere inanmak zorunludur. Kabir, kabir azabı, ba's, haşr, kitapların okunması, mîzan, sırat, cennet-cehennem, şefa'at ve Allah'ın günahkâr ve veli kullarına hazırladıkları şeyler nassa dayalı bilgilerdir.⁶⁰⁰ Sâbûnî, keyfiyeti ilâhî beyânın dışında bilinmeyen ancak kabul etmekle yükümlü olunan ahiret ve kıyamet hallerini reddedilemeyecek bilgiler olarak incelemiş ve Mu'tezilî âlimlerin bu meseledeki düşüncelerini eleştirmiştir.

4.3.1. Kabir Hayatı

Kur'ân'ı Kerîm'de berzah olarak geçen kabir hayatı “insanın ölümünden âhiret hayatı için yeniden dirilişine (ba's) kadar geçen süre”yi ifade etmektedir. Kelâm ilminde kabir hayatı genellikle “kabir azabı veya nimeti” ve “kabir suâli (münker-nekir meleklerinin

⁵⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 668.

⁵⁹⁹ Katî delilden kastedilen Kur'ân'da açıkça bir ayetin zikredilmesidir.

⁶⁰⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 371.

sorgusu)” olmak üzere iki konu etrafında işlenmektedir. Kelâmcılar hem kabir azabı ve sualinin vuku bulup bulmayacağı hususunda hem de bu iki konunun mâhiyeti ve keyfiyeti hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu‘tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr ise kabir azabı hususunda Dırar b. Amr dışında ümmetin ittifak ettiğini belirtir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet âlimleri genellikle Mu‘tezile kelâmcılarını kabir azabı ve suâlini kabul etmemekle tenkit etmişlerdir. Dolayısıyla bu hususla alakalı olarak farklı birçok kanaatte bulunulmuştur.⁶⁰¹

Sâbûnî de Mu‘tezile’nin genelinin, kabir azabı ve suâlini imkânsız gördüklerini söylemiş ve onları şeriatin bilgisini yadsılamakla tenkit etmiştir. Çünkü aklın mümkün görüp tevakkuf ettiği ve nasta delili bulunan bir mevzunun kabulü vâciptir. Kabir azabının keyfiyeti tam olarak bilinemese de vukuu nakille bildirilmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber’den gelen ahad rivayetler meşhur derecesine ulaşmaktadır. Yine tevatür derecesine ulaşan meşhur haberlerde kabir azabının gerçekleşeceğinin bildirilmesi aklen, bu delillerin kabul edilmesini gerektirir.⁶⁰²

Bununla birlikte Sâbûnî kabir azabının gerçekleşmesiyle ilgili iki ihtimal sıralar. İlk ihtimal, ruhun cesede gönderilmesidir. İkinci ihtimal ise bedende sualleri kavrayabilecek ve cevap vermeye güç yetirebilecek bir hayatın yaratılmasıdır. Zira akıl, ölünün tüm uzuvlarına veya uzuvlarından birine hayat sıfatının iadesini mümkün görür. Bu iki durumun ortak yanı ise ölünün bir şekilde yaşam belirtisi göstermesidir. Zira yalnızca hayat sahibinin, elem ve lezzetten etkilenmesi mümkündür. Netice olarak bu iki ihtimalden birinin gerçekleşmesi kabir azabının meydana gelmesi imkân dâhilindedir. Ayrıca bu durum ilâhî hikmete de aykırı değildir.⁶⁰³

Sâbûnî’ye göre, Mu‘tezile kelâmcılarının bu meseleyi reddetmelerindeki en sağlam gerekçe, ölüde bir hareket, titreme, üzerinde herhangi bir azap veya hayat emaresi bulunmamasıdır. Ona göre hareket etme ve kıpırdanma, elem ve rahatlığın vuku bulması için zorunlu değildir. Zira uyuyan bir kimsede, zahiri anlamda bir hareket gözlemlemesek de onun rüyasında gördüğü güzel bir rüya ile huzur bulması yahut gördüğü bir kâbus ile büyük

⁶⁰¹ Üsmendî, *Lübâbü’l-Kelâm*, 183; bk. Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 428.

⁶⁰² Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 372; krş. Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 282-283.

⁶⁰³ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 372-373; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-itikâd*, 428; Nesefî de kabir azabının gerçekleşeceği hususunda şüphenin bulunmadığını ancak bu hususta tevakkuf edildiğini ve kabir azabının keyfiyeti hakkında kesin bir bilgi edinilemeyeceğini belirtir. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 132.

acılar çekmesi söz konusudur. Kabir azabını ve nimetini kabul etmeyen kimse, uyuyan uyumasına şahit olup rüyasında gördüğü kâbusa inanmayan kimse gibidir. Nitekim inadından dolayı verilen haberi kabul etmeyen kişi, aynı azabı kendisi de yaşadığında gerçeği idrak edebilecektir.⁶⁰⁴

4.3.2. Mîzan

Kur'ân'ı Kerîm'de ahiret hayatının başlangıcını ifade eden yeniden dirilişin ardından, insanların amel defterlerinin açılıp okunmasıyla birlikte ceza veya mükâfatı gerektiren amellerinin tartılacağı “mîzan” adı verilen bir tartıdan bahsedilir.⁶⁰⁵ Kelâmcılar insanların işledikleri sevap ve günahların değerlendirilmesi anlamındaki bu tartının mâhiyeti hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mesela Kâdî Abdülcebbar, bazı âlimlerin mîzan kavramını, amellerin adalet ve hakkaniyetle değerlendirilmesi şeklinde tarif ettiklerini söyler.⁶⁰⁶

Sâbûnî Mu'tezile âlimlerinin pek çok naklî delile rağmen, ahirette amellerin tartılmasını ifade eden mîzanı kabul etmediklerini söyler.⁶⁰⁷ Onlara göre bâkî olmayan arazlardan meydana gelen amellerin hafiflik ve ağırlıkla vasıflandırılarak tartılması söz konusu değildir.⁶⁰⁸ Diğer taraftan Sâbûnî, âlimlerden bazılarına nispet ettiği iki görüş daha nakleder. İlki, amellerin yazılı olduğu sayfaların tartılabileceği şeklindedir. İkincisi ise Allah'ın her iyilikten bir aydınlık her kötülükten bir karanlık yaratarak, ışığın karanlığa oranının hesaplanmasını ifade etmektedir. Ancak ona göre karanlık ve aydınlığın oranlanması, amellerin gerçek anlamda tartılmasına delalet etmemektedir.⁶⁰⁹

Söz konusu meselelerde, istidlâl yoluyla bilgi elde edilemeyeceğinden sem'i delile itibarın asıl olduğunu belirten Sâbûnî'ye göre mîzanın keyfiyetiyle meşgul olmaksızın Allah Teâlâ'nın bildirdikleri esas alınarak iman edilmesi gerekir. Zira terazi, maddelerin miktarlarını takdir etmemize yarayan aletten ibarettir. Ancak her maddenin ölçü biriminin farklı olması ve birbirleriyle hiçbir ilişkilerinin bulunmaması kıyamet günü gerçekleşecek

⁶⁰⁴ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 374; Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, çev., 283.

⁶⁰⁵ Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 458.

⁶⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 670.

⁶⁰⁷ A'raf 7/8-9; Enbiyâ 21/47.

⁶⁰⁸ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 377; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 206; Pezdevî Mu'tezile'ye göre hareket olan arazların tartılmasının mümkün olmadığını belirtir. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 246.

⁶⁰⁹ Sâbûnî, *Kifâye fi'l-hidâye*, 377; Sâbûnî bu kimselerin isimlerini vermemiş olsa da Mu'tezile'den Kadî Abdülcebbar bu iki görüşün mümkün olabileceğini belirtmiştir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 670.

olan tartılmanın mâhiyetini tam manasıyla kavramamıza imkân tanımamaktadır. Örneğin, arpa ve buğdayın tartılmasıyla altın ve gümüşün tartılması birbirinden farklıdır. Aynı şekilde dil âlimleri şiiri ölçecek aruz gibi vezinler belirlemişlerdir. Zamanı ölçmek için farklı ölçü aletleri geliştirilmiştir. Bunlara bağlı olarak dünyadaki ölçü aletleri ve sonuçları dahi farklılık gösterirken bunların kıyamet ölçüleriyle kıyas edilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla kıyamet günü amellerin tartılması tahmin edilebilir veya akledilebilir türden değildir.⁶¹⁰

Son olarak diğer Mâtürîdî âlimler Mu‘tezile’nin hesap, amellerin okunması ve sırat gibi hususları da reddettiklerini söylemişlerdir. Ancak Sâbûnî’nin bu konularda Mu‘tezile’ye herhangi bir eleştirisi bulunmamaktadır.

⁶¹⁰ Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, 377-378; Sâbûnî, *Kifâye fi’l-hidâye*, çev., 286

V. BÖLÜM

5. SONUÇ

Nûreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdî geleneğinin seçkin temsilcilerindendir. Sâbûnî'nin yaşadığı asra gelinceye kadar hem köklü bir kelâm geleneği oluşmuş hem de Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan Mâtürîdîye kelâmı belli bir yetkinliğe ulaşmıştır. Ebû Hanîfe'nin fikirlerinden ilham alarak akıl ve nas eksenli bir kelâm geleneği inşa eden İmam Mâtürîdî'nin görüşleri, başta Ebû'l Muîn en-Nesefî, Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî ve Alâeddin el-Üsmendî gibi önemli öğrencileri sayesinde Nûreddin es-Sâbûnî'ye kadar ulaşmıştır. Bu dönemde Mâtürîdîye âlimlerinin, Mu'tezile kelâmına karşı yaklaşımları ise genellikle geçmişe dönük fikirlerin eleştirilerinden ibaret olmuştur.

Geleneğin bilgi birikiminden istifade eden Nûreddin es-Sâbûnî, Mu'tezile kelâmına eleştiriler yöneltmek hem kendinden önceki Mâtürîdî kelâmcılarını takip etmiş hem de bu metotla kendi görüşlerini temellendirmeyi hedeflemiştir. O meseleleri bütüncül bir şekilde tahlil etmeye çalışmıştır. Sâbûnî Mu'tezile âlimlerini eleştirirken zaman zaman Mâtürîdîye âlimlerinin aralarındaki ihtilaflara değinse de genel itibarıyla kendisini Mâtürîdîye ekolü içerisindeki çoğunluğa dahil etmektedir. Bu bağlamda Sâbûnî'nin Mu'tezile değerlendirmesi, Mâtürîdîye ile Mu'tezile arasındaki anlaşmazlıklara dikkat çekmesi bakımından da önem arz etmektedir.

Sâbûnî'nin kelâm sistemini genel olarak aklın vâcip, mümtenî ve mümkün şeklindeki üç hükmü üzerine inşa ettiği görülmektedir. O, öncelikle giriş niteliğinde Mu'tezile kelâmcılarının bilgi ve varlık nazariyelerine mevzu bahis olan meselelerdeki görüşlerini eleştirmektedir. Sâbûnî Mu'tezile kelâmcılarının bilgi tanımlarını tenkit ederken bu tanımları hangi âlimlerin ileri sürdüğünden ziyade tanımların muhtevasıyla ilgilenmiş ve tanımlara genel eleştiriler yöneltmiştir. Hatta Sâbûnî, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu farklı tanımların benzer hataları bulunduğu bilhassa dikkat çeker. Zira Mu'tezile'nin ileri sürdüğü tanımlar belli noktalara işaret edilerek tenkide tabi tutulmuştur.

Sâbûnî özellikle varlık meselelerinde en şiddetli eleştirilerini ise kelâmcıların genel cevher-araz nazariyesinin dışına çıktığı gerekçesiyle Nazzâm'a yöneltir. O bu meselelerle ilgili eleştirilerini daha çok problem bazlı yürütmüş ve Nazzâm dışında herhangi bir Mu'tezile kelâmcısından bahsetmemiştir. Görüşleri naklederken genel olarak "onlardan bazıları, bir kısım Mu'tezile, Mu'tezile'nin geneli" şeklinde tabirler kullanmıştır.

Bunun yanında Sâbûnî'nin bilgi ve varlık içerisinde ele aldığı mevzulara diğer meselelerden atıflarda bulunması da onun eleştiri yönteminin anlaşılması bakımından önemlidir. Bu hususa örnek teşkil etmesi bakımından Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bilgi tanımlarını, Sâbûnî onların ilâhî sıfat anlayışlarını desteklemek üzere tayin ettiğini belirtir. Yine onun bilgi meselesinde yer verdiği, insanların zekâ seviyelerinin farklılığı ile ilgili ele alınan tartışmanın işlevsellik kazandığı asıl konu, ta'dîl ve tecvîr meseleleri başlığı altındaki aslah problemi olmuştur. Varlık nazariyesinde yer alan arazların bekasıyla ilgili problem de kulların fiillerinde detaylı bir şekilde açıklanmak üzere ertelenmiştir.

Sâbûnî'nin Mu'tezile kelâmına yönelttiği eleştirilerden bir diğeri Allah'ın sıfatları mevzusudur. Sâbûnî bu meseleyi ele alırken ilk olarak Mu'tezile kelâmcılarının gerekçelerini tespit etmiş ve sonrasında bu gerekçelerin geçersizliğine değinmiştir. Hatta Mu'tezile'nin Allah'ın zatı, isimleri ve sıfatları arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken doğru düşünmediğini belirten Sâbûnî, ilâhî zata verilen vâhid ve ehad isimleri arasındaki farklılığa değinmiştir. O bu isimlerle ilgili tarifini, ilâhî sıfatlar meselesinin müdafaasında kilit nokta olarak görmektedir. Bunun dışında Sâbûnî'nin Mu'tezile kelâmcılarının görüşlerine karşı yönelttiği eleştirilerin yöntemi, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir. Ancak Sâbûnî'nin daha özet bir değerlendirme tercih ettiği dikkati çekmektedir. Onun ilâhî sıfatlar meselesindeki yöntem eleştirisi ise Mu'tezile'nin kelimelerin semantiğini ihmal ettiği üzerine olmuştur. Ayrıca Sâbûnî, Mu'tezile içerisindeki görüş farklılıklarını göz ardı etmemiş ve Mu'tezile'nin geneli, Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf, İbrâhim en-Nazzâm ve Ebû Hâşim el-Cübbâi olmak üzere dört ayrı görüş nakletmiş ve bu görüşleri tek tek tenkit etmiştir.

İlâhî sıfatların Allah'a nispeti noktasında en şiddetli eleştiriler Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye yöneltilmiştir. Nitekim Ebû Hâşim'in "haller nazariyesi" şeklinde meşhur olan görüşünü anlamsız bulunmaktadır. Zira Allah'ın zikredilemeyen, bilinemeyen hallerinin ifade edilmesi imkânsızdır. Sâbûnî'ye göre bu düşünce, ya Allah'ın ilmiyle âlim olduğunu ya da Allah'ın zatıyla âlim olduğunu kabul etmeyi gerektirecek ve bu görüşlere alternatif bir fikir olarak öne sürülemeyecektir.

Özü itibariyle Sâbûnî kadîm-hâdis ayırımına baştan sona önemle vurgu yapmıştır. Düşünce örgüsünü kurarken hâdisin, hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, yaratılmışları nitelendirdiği ana fikrinden hareket etmektedir. Dolayısıyla bu kavramı kadîm olan Allah ile hiçbir şekilde yan yana kullanmamaya özen göstermiştir.

Bununla birlikte Sâbûnî'nin ilâhî sıfatlar meselesinde Mu'tezile eleştirisinin nirengi noktasının Allah'ın hâdis sıfatlarının bulunup bulunamayacağı meselesi olduğu görülmektedir. Zira ilâhî sıfatlarla ilgili ele alınan bütün problemlerde üzerinde en çok durulan husus, Allah'ın hâdis sıfatının bulunmasının imkânsız olduğudur. Sâbûnî bu hususta o kadar tavizsizdir ki Ehl-i Sünnet içerisinde zikrettiği Eş'ariyye'yi de Mu'tezile ekolüyle birlikte tenkit etmektedir.

Ayrıca ilâhî sıfatlar ile ilişkili bir diğer konu ise Allah'ın ahirette müminler tarafından görülüp görülemeyeceği hususudur. Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki önemli tartışmalardan birini temsil eden rü'yetullah meselesini Sâbûnî de önemsemiş ve Allah'ın görülemeyeceğini iddia eden Mu'tezile'yi naklî delillere ters düşmekle itham etmiştir.

Ta'dîl ve tecvîrle alakalı konular, Sâbûnî tarafından ihtilafların en yoğun yaşandığı bölüm olarak nitelenmiştir. Burada ele alınan kulların fiillerinin yaratılması, tevîd, Allah'ın kulların fiilleri üzerindeki iradesi, kazâ ve kader, hidâyet ve dalâlet, rızık ve ecel ile ilgili problemlere, ilâhî hikmet çerçevesinde yaklaşmıştır. O, hikmet sıfatını Allah'ın diğer kemal sıfatları arasında dâhil eder. Zatı itibariyle zorunlu olan Allah Teâla'nın nasıl ki ilmin zıddı olan cehalet sıfatını taşıması imkânsızsa, hikmetin zıddı olan sefeh sıfatını taşıması da imkânsızdır. Diğer taraftan zatları itibariyle mümkün olan insanlar ise zorunlu varlığın sonsuz hikmeti ve ilminin tam anlamıyla kavraması mümkün değildir. Bu anlamda Sâbûnî, insanların fizik ve metafizik hakkındaki bilgilerinin kısıtlı olduğuna dikkat çeker. Evren hakkında mutlak bilgisi olmayan insanın ise bir şeyin iyiliği veya kötülüğüyle ilgili kesin bir hüküm vermesi mümkün değildir. Sâbûnî kelâm anlayışının temeline koyduğu bu iddia ile ta'dîl ve tecvîr meselelerinde Mu'tezile'ye önemli eleştiriler yöneltmiştir. Öyle ki onun bu yaklaşımı, problemlerin tamamına uygulama çabası birçok hususta tekrara düşmesine sebep olmuştur. Onun bu kadar çok tekrarı sebepsizce yapmış olması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu yinelemeleri, önemli meselelerin altını tekrar tekrar çizme olarak değerlendirmek mümkündür.

Buna bağılı olarak Sâbûnî, ta'dîl ve tecvîr başlığı altında Mu'tezile kelâmcılarını eleştirirken şu üç hususa özellikle dikkat çekmektedir;

1. Allah, insanların kötü fiilleri de dâhil olmak üzere evrendeki bütün fiilleri bilir, irade eder, yaratır ve O'nun bu fiilleri yaratması sefeh bir duruma yol açmaz.
2. İnsanın, fiillerindeki hakimiyeti ve yetkinliğini sınırlıdır. İlâhî hikmet temelli bir fiil anlayışı ile hem Allah'ın "halk" sıfatı hem de insanın "kesb" fiili ihmal edilmemiş olur.
3. Fiillerinde hakîm olan Allah, dilediği fiili işler ve insanların maslahatına olan durumları yaratmak zorunda değildir. İnsanın ise bu fiillerin hikmeti üzerinde düşünmesi gerekmektedir.

Nitekim Sâbûnî'nin, Mu'tezile'yi kulların fiilleri, tevlîd, aslah, kazâ ve kader, hidâyet ve dalâlet, rızık, ecel ve ilişkili konuların tamamında bu üç görüş üzerinden tenkit ettiğini söylemek mümkündür. Her problemde tekrar tekrar ele alınan bu üç hususu Sâbûnî, ilâhî hikmet ve adalet çerçevesinde temellendirmekte ve bu meselelerle ilgili şâhid âlemde çeşitli örnekler ileri sürmektedir.

Sâbûnî Mu'tezile'ye nübüvvet meselesinde somut bir eleştiri yöneltmezken nübüvvetin gerekliliğini temellendirirken ilâhî lütuf ve merhamet üzerinde durarak Mu'tezile'nin yaklaşımından uzak durmaya çalışmıştır.

Diğer taraftan iman meselelerinde Sâbûnî'nin Mu'tezile ile tartıştığı problemler mukallidin imanının geçerli olup olmadığı, büyük günah işleyeninin durumu ve şefaatin geçerli olup olmadığı şeklinde sıralanabilir. Sâbûnî bu tartışmalara geçmeden önce iman ile insan aklı arasındaki ilişkiyi hüsn-kubuh bağlamında ele almış ve aklın iman üzerindeki yetkinliğine dikkat çekmiştir. Mukallidin imanı hakkındaki tartışmalara geçildiğinde ise Sâbûnî'ye göre insanların bilgi ile ilişkisinde yaşam şartlarının ve onların zekâ seviyelerindeki farklılıkların göz ardı edilmemesi gerekir. Bu bağlamda belirlenen ilkeler yanında evrendeki öngörülemeyen durumlara karşı, istisnalara yer verilmekte ancak istisnaların genel kaideleri bozmaması noktasında da önlemler alınmaya çalışılmaktadır. Her ne kadar kanıtlanmak istenen duruma karşılık istisnai durumlara dikkat çekilmesi diyalektik metodun bir parçası olsa da Sâbûnî, Mu'tezile'yi genel anlamda şâhid âlemdeki istisnai durumları göz ardı etmekle suçlar.

Bunlarla birlikte Mu'tezile'nin kebîre sahibi ile ilgili görüşü de katı bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Büyük günah işleyenin el-menzile beyne'l-menziteynde olup tövbe etmeden ölürse cehenneme gideceği düşüncesi Sâbûnî tarafından adaletsizlik olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca Sâbûnî, problemi varlık ve bilginin konusu haline getirerek büyük günahın mâhiyetini sorgulamaktadır. Büyük ve küçük sıfatının insan zihninde göreceli olması, insan aklının bir kimsenin günahının büyüklüğü hakkında kesin bir hükme varmasına imkân vermemektedir. Zira şehvetle bakma günahı, zina günahının yanında küçük sayılırken başka bir günahın yanında büyük olabilmektedir. Bunun yanında küfür günahının en büyük günah olduğu bilgisi ise kesindir. Dolayısıyla günahları bir nesneye benzeten Sâbûnî, bu düşüncesiyle Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menziteyn ilkesinin aklen savunulmasının imkânsız olduğunu kanıtlamaya çalışır.

Sâbûnî'nin Mu'tezile eleştirisinde değindiği son konu ahiret ve kıyamet hallerini içine alan sem'iyat bahisleridir. Sâbûnî bu bölümde ele alacağı mevzuları aklî ilkelerle temellendireceğini belirterek önemli bir giriş yapar. Bu cihetle yalnızca nassa dayalı bilgi elde edilebilen kabir hayatı, şefaât, ba's, haşr, mîzan ve diğer ahiret hallerini aklın doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında eşit hüküm verdiği durumlar arasındadır. Ancak insan aklı mümkünler hakkında kesin bir hükme ulaşamasa da vâcip ve mümtenîyi kesin olarak bilmektedir. Dolayısıyla akıl, mümkünlerin yaratıcısı olan Allah'a (vâcibü'l-vücûd) kemâl sıfatlar nispet etmenin vâcip, O'nu sefeh sıfatlarla vasıflamanın ise mümtenî olduğuna kanaat edebilmektedir. Nitekim Sâbûnî insanın mümkünler hakkındaki dayanağının vâcip ve mümtenî hakkındaki bilgileri olduğu kanaatindedir. O, bu anlayışıyla Mu'tezile'nin sem'iyat meseleleriyle ilgili öne sürebileceği bütün iddiaları reddedebileceğini düşünmektedir.

Bu çalışmamızda Sâbûnî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri genel anlamda derlemeye çalıştık. Onun Mu'tezile eleştirisindeki genel tavrı, Mâtürîdî kelâmının otoritesini ispatlamak şeklinde vuku bulmaktadır. Nitekim itikadî meselelerin yorumlanması ve değerlendirilmesinde akla önem veren Mu'tezile mezhebi, çoğunlukla aklın ilkelerine ters düşmekle itham edilmektedir.

Netice itibariyle Sâbûnî aklın ilkeleri üzerine kurmaya çalıştığı sistemini, kelâm meselelerinin birçoğuna uygulamaya çalışmaktadır. Bu cihetle onun kelâmî meselelerde Mu'tezile kelâmcılarına yönelttiği eleştirileri bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı olarak sunduğu söylenebilmektedir. Nitekim birçok konuda tekrar tekrar aynı eleştirilerden

bahsedilmesinin ve bahisler arası yapılan atıfların bu anlamda düşünülmesi mümkün görünmektedir. Ayrıca Sâbûnî her ne kadar Mu‘tezile kelâmcılarının kendi aralarındaki ihtilaflara değinse de eleştirilerinde genel bir tavır sergilemektedir. Dolayısıyla Sâbûnî’nin Mu‘tezile kelâmı içerisindeki sapmalara dikkat çekmeye çalıştığı aşikâr olsa da onun detay tartışmalardan uzak durmaya çalıştığını söylemek mümkündür.



KAYNAKLAR

- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Görüşleri*. Çeviren Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Abdülkadir, Muhammed Ahmed. *el-İlmü'l-ilâhî ve asaruhu fil-fıkr ve'l-vakı'*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1986.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keîâm*. Neşreden Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1971.
- Aruçi, Muhammed. "Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Esmâ ve's-sıfat Adlı Eseri." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994.
- Aruçi, Muhammed. "Nûreddin es-Sâbûnî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 360-361. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Bâkılânî, Muhammed Basrî. *Temhîd fî'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla*. Neşreden Mahmud Muhammed Hudayri. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1947.
- Bebek, Adil. *Habbâzî'nin Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Bozkurt, Mustafa. "Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.

- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Bulğen, Mehmet. *Klâsik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Cürcanî, Seyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. Çeviren Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015.
- Cürcanî, Seyid Şerif. *Tarîfat: Terimler Sözlüğü*. Çeviren Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemma." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 548-551. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 100-106. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. "Sıfatıyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2: 509-511. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi." *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4 (1980): 97-114.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıki Yapısı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2007.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Durusoy, Ali. "Vehim." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 615-616. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Düzgün, Şaban Ali. *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2019.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Neşreden Muhammed İbrâhim el-Benna, Muhammed Ahmed Aşur, Mahmûd Abdülvehhab Fayid. Kahire: Dârü's-Şa'b, 1970.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. Çeviren Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Din*. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1981.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çeviren Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

el-Buhârî, Ebû İshak es-Saffâr. *Telhîsü'l-edille li-kavâiti'd-tevhîd*. Neşreden Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyye 2011.

el-Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-Makâlât, İtikadî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. Çeviren ve Neşreden Özkan Şimşek, A. İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitâbü'l-irşâd, İslâm İnanç Esasları*. Çeviren Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-lüma fî'-red alâ ehli'zeyğ ve'l-bida, Eş'arî Kelâmı*. Çeviren Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. Çeviren Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

el-Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *Kitâbü'l-intisâr, Mû'tezile Savunusu*. Çeviren Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

el-Hindî, Abdunnâsir Ahmed eş-Şâfîi el-Melibârî. *Şerhu'l-allâmeti'l-Hayâlî alâ en-nûniyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2008.

el-İcî, Adudüddin. *Kitâbü'l-mevâkıf*. Neşreden Abdurrahman Umeyre 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997

el-İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *Tebzir fi'd-din ve temyizü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikin*. Neşreden Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

el-Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Kitabü'l-makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. Neşreden Hüseyin Hansu, Raciî Kürdi, Abdülhamid Kürdi. İstanbul: KURAMER Yayınları, Amman: Dârü'l-Feth, 2018.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*. Çeviren Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tevlâtü'l-Kur'an*. Çeviren Bekir Topaloğlu, Mehmet Erdoğan. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

el-Üsmendî, Alâeddin es-Semerkindî. *Lübâbü'l-keîâm*. Neşreden Muhammed Said Özervarlı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.

en-Nesefî, Ebü'l-Berekât. *el-Umde fi'l-akâid: İslâm İnancının Ana Umdeleri*. Çeviren Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.

en-Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Şerhu'l-umde fi akâidetihî ehl'i-Sünne ve'l-cemaa: el-İtimad fi'l-İtikad*. Neşreden Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türras, 2012.

en-Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Bahrü'l-keîâm, Mâtürîdî Akâidi*. Çeviren Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

en-Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebziratü'l-edille fi usulihî'd-din*. Neşreden Hüseyin Atay 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tevhidin Esasları, Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Çeviren Hülya Alper. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fî usûli'l-kelâm, Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*. Çeviren Ulvi Murat Kılavuz. Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- er-Râzî, Fahreddin. *Meâlimu usûli'd-din, Kelâm İlminin Esasları*. Neşreden Orabi Orabi, Çeviren Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- er-Râzî, Fahreddin. *İslâm İnancının Ana Konuları*. Çeviren Nadim Macit. Erzurum: İhtar Yayınları, 1996.
- er-Râzî, Fahreddin. *Muhassal, Kelâm'a Giriş*. Çeviren Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1978.
- es-Sâbûnî, Nûreddin. *Bidâye fî Usûli'd-Din, Mâtürîdîyye Akâidi*. Çeviren Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- es-Sâbûnî, Nûreddin. *Kifâye fî'l-hidâye*. Çeviren Ramazan Biçer. Ankara: Berikan Yayınları, 2019.
- es-Sâbûnî, Nûreddin. *Kifâye fî'l-hidâye*. Neşreden Muhammed Aruçi. Beyrut: Dar İbn Hazm, 2013, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- es-Sâlîmî, Ebû Şekûr. *Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Neşreden Ömür Türkmen. Beyrut: Dar İbn Hazm, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017.
- es-Siğnâkî, Hüsâmuddîn Buhârî. *Kitâbü't-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*. Neşreden Şemseddin Kerim. Almata: Matbaatu Nur-i Mübarek, 2016.
- Gölcük, Şerafettin. "Rızık." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 73-74. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

- Güdekli, Hayreddin Nebi. “Tekvin ve Mükevven.” *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-eki içinde*. Editör Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası.” Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Günaltay, M. Şemsettin ve İrfan Bayın. *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr’da Kelâmulullah Meselesi Örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Kelâm İlmine Giriş: İlahiyat, Nübüvvet, Sem’iyyat, İmâmet*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan b. Süleyman. *Mecmaü'z-zevâid ve menbâü'l-fevâid*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1967.
- İbn Hazm. *el-Fasl, Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çeviren Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Metteveyh. “Arazilara Dair.” Çeviren Metin Yıldız. *Din Felsefesi Açısından Mû'tezile Gelen-eki içinde*, Editör Recep Alpyağıl. 2 cilt. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- İbn Metteveyh. *Kitâbü't-tezkire fî ahkâmü'l-cevâhir ve'l-â'raz*. Neşreden Daniel Gimaret. 2 cilt. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009.
- İbnü'l-Murtazâ. *Mû'tezile'nin Biyografik Tarihi*. Çeviren Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İlhan, Avni. “Aslah.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 495-496. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

- Kâdî Abdülcebbâr. *Muhtasar fi 'd-din, Dinin Temel İlkeleri*. Çeviren Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kâdî Beyzâvî. *Tavâli 'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*. Çeviren İlyas Çelebi, Mahmut Çınar. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Çeviren İlyas Çelebi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- Karadaş, Cağfer. *Bâkılânî'ye göre Allah-Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Keskin, Halife. "Bir Bilgi Nazariyesi." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (2001): 207-226.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Kılıç, Hulusi. "İştikak." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 439-440. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Koçar, Musa. *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- Koçar, Musa. *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2002.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. "İbnü'l-Melahîmî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1: Ankara: TDV Yayınları 2016.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Mu'tezile-Mâtürîdîyye Tartışması-Rü'yetullah", *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14, sy.2 (2014): 449-478.

- Mavil, Kılıç Aslan. “Mâtürîdîler’e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği.” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 9 (2017): 76-88.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Memiş, Murat. “Kâdî Abdülcebâr’da Bilgi Problemi.” Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011.
- Öz, Mustafa. “Zâbrâşâiyye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 61. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Özervarlı, Mehmet Said. “Harikulade.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 181-183. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- Öztürk, Mustafa ve M. Suat Mertoğlu. “Zemahşerî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 235-238. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Pezdevî, Ebû’l Yüsr. *Usûli’-d-dîn, Ehl-i Sünnet Akâidi*. Çeviren Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2017.
- Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. Çeviren Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî ilmi’l-keâm Mu’tezile*, Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1985.
- el-İsfahânî, Ragıb. *Müfredat: Kur’ân Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

- es-Semerkandî, Ebû Seleme. *Cümelü usûli'd-din, Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*. Çeviren Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- es-Sübkî, Abdülvehhab b. *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*. Çeviren Mustafa Saim Yeprem. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *Nihâyetü'l-ikdam fî ilmi'l-keîâm*. Neşreden Alfred Guillaume. London: Oxford University, 1934.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. Çeviren Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-akâid, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. Çeviren Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-makâsîd*. Neşreden Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Bekir. "Ahad." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 483-484. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 404-418. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı*. Çeviren Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983.
- Tuncay Başoğlu. "İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Eleştiriler." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (2002): 141-160.
- Tunç, Cihat. "Hişâm b. Amr." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 151-152. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. *İslâm Düşüncesinde Allah'ın İlmi*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.
- Ubeydilî. *İşrâku'l-lâhût fî nakdi şerhi'l-yâkût*. Neşreden Ali Ekber Ziyâî. Tahran: Miras-ı Mektub, 2002.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. Çeviren Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.
- Yağlı Mavil, Hikmet. "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Fiili Sıfatlar." Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2004.
- Yağlı Mavil, Hikmet. *Eş'arî*. İstanbul: DİB Yayınları, 2017.
- Yağlı Mavil, Hikmet. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 356-357. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 429-430. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstitâat." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 399-400. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 194-196. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 279-285. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 59-64. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 311-314. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Ömer Ali. “Mâ’dum ve Mümkün; Mû’tezile’nin ‘Mâ’dum’ ve İbn Sînâ’nın ‘Mümkün’ Kavramı Üzerine Değerlendirmeler.” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 30 (2013): 81-107.
- Yıldız, Metin. “İbn Metteveyh’in Kozmoloji Anlayışı.” Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015.
- Yurdagür, Metin. “Ebü’l-Hüzeyl.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 330-332. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yurdagür, Metin. *Allah’ın Sıfatları: Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Yücedoğru, Tevfik. “Tekvin.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 388-390. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Zemahşerî. *Keşşaf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl’: Keşşaf Tefsiri*. Çeviren. Abdülaziz Hatip, Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Aydın Temizer, Avnullah Enes Ateş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017. 1-4.