

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**ŞERHU'L-AKĀİD TEMELİNDE TEFTĀZÂNÎ'NİN MU'TEZİLE
ELEŞTİRİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Asıf AĞDAĞ

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU

MAYIS 2021

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: *Şerhu'l-Akâid* Temelinde Teftâzânî'nin Mu'tezile Eleştirisi

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 106 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtremeler uygulanarak alınmış olan ve 21/05/2021 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen Turnitin intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı %17'dir.

Uygulanan filtremeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI : Asıf AĞDAĞ

Öğrenci Numarası : 187213013

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Temel İslam Bilimleri

Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan Ar. Gör.

Ahmet Altınışık

Danışman

Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU

30.06.2021

ÖNSÖZ

Allah Teâlâ'nın insana verdiği en büyük nimetlerden biri düşünme yeteneğidir. Bir nehrin akması gibi insan aklından düşünceler ve sorular akmaktadır. Bunlar içerisinde bazıları hayatî önem taşır. Âlem ve insanın nasıl var olduğu, yaratıcının nasıl bir varlık olduğu, irade ile kader arasındaki ilişki, imanın sınırları, ölümden sonra ne olacağı vb. hususlar, her insanın tatmin edici cevaplar aradığı meselelerdir. İslâm mezheplerinin bu vb. suallere verdikleri cevapların, onların oluşumunda önemli bir etken olduğu söylenebilir. Bunlar içerisinde en başta akla gelenlerden biri Mu'tezile'dir. Sahâbe neslinden itibaren müslümanların kahir ekseriyetinin fırka-i nâciye olarak kabul edip tâbi olduğu Ehl-i sünnet ve cemâat'ın itikad alanındaki meselelere yaklaşımı ile Mu'tezile'nin yaklaşımı önemli ölçüde farklı olmuştur.

Tarihsel süreçte İslâm âlimleri, akaid ve kelâm sahasında özverili çalışmalar yapmışlardır. Teftâzânî, özellikle *Şerhu'l-Akâid* isimli eseriyle asırlar boyu müslümanlar üzerinde en çok tesir bırakanlardan biridir. Biz de onun bu eserinde Mu'tezile'ye verdiği cevapları ve tevcih ettiği eleştirileri çalışmamıza konu edindik. Bunları diğer bazı Sünnî ve Mu'tezilî kaynaklarla karşılaştırmayı hedefledik. Eserde iki fırka arasındaki ihtilafli mevzuları iki bölümde topladık. “İlâhiyyât” başlığını taşıyan birinci bölümde Allah'ın sıfatlarına ilişkin konular ile bu sıfatlarla yakından ilgili olan kulların fiilleri bahislerini inceledik. “Nübüvvât ve Sem'iyât” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise nübüvvet ve âhirete ilişkin meselelerin yanı sıra, mürtekeb-i kebîre ve iman-amel ilişkisi gibi konuları ele aldık. Konuların sıralamasında genellikle *Şerhu'l-Akâid*'i esas alırken, iki bölüm halindeki dağılımında *Şerhu'l-Makâsid*'in tertibini tercih ettik.

Mu'tezile'nin bazı görüşleri hala güncelliğini korumaktadır. Ancak bu alanda yapılan araştırmaların faydası, sadece bu konuların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamakla sınırlı değildir. Kanaatimizce bir başka önemli faydası, geçmişin birikiminden istifade ederek toplumu özellikle genç nesilleri aydınlatmaktır.

Üzerimde emeği olan tüm hocalarıma, anne-babama, hususiyetle tezin oluşmasında bize yol gösterip desteklerini esirgemeyen muhterem hocam ve tez danışmanım Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU'na, teze önemli katkılar sunan Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ ve Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül TEKİN'e çok teşekkür ediyorum.

Asif AĞDAĞ 27/06/2021

İÇİNDEKİLER

BEYAN	i
ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	v
Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti	vi
Yalova University Institute of Graduate Studies Master Thesis Summary	vii
GİRİŞ	1
1. Çalışmanın Konusu	1
2. Çalışmanın Amacı ve Önemi	1
3. Çalışmanın Yöntemi ve Literatür İncelemesi	2
4. Teftâzânî ve Şerhu'l-Akâid'in Etkisi	3
5. Mu'tezile'nin Beş İlkesi ve Akılcılığı.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM	8
İLÂHİYYÂT	8
1. İlâhî Sıfatların İspatı	8
1.1. Sıfatların Önemi	8
1.2. Sıfat Meselesinin Ortaya Çıkışı.....	9
1.3. Mu'tezile'nin Görüşü	11
1.4. Ehl-i Sünnet'in Görüşü	15
1.5. Teftâzânî'nin Değerlendirmesi	20
1.6. İrade Sıfatı	23
1.7. Halku'l-Kur'ân/Kelâm Sıfatı Meselesi.....	29
2. Rü'yetullah.....	38
3. Kulların Fiilleri	48
3.1. Kulların Fiillerinin Yaratılması	48
3.2. İstîtâat	58
3.3. Ecel	61
3.4. Rızık.....	63
3.5. Hidâyet - Dalâlet.....	65
3.6. Aslah	67
İKİNCİ BÖLÜM.....	72
NÜBÜVVÂT - SEM'İYYÂT.....	72
2.1. Nübüvvât	72
2.1.1. Peygamberlerin İsmeti	73
2.1.2. Keramet.....	74
2.2. Sem'îyyât	75
2.2.1. Kabir Azabı.....	75
2.2.2. Amellerin Tartılması	77
2.2.3. Sırat	78
2.2.4. Cennet ve Cehennem	79

2.2.5.	Mürtekib-i Kebîre	81
2.2.6.	Mürtekib-i Kebîre'nin Âhiretteki Durumu	83
2.2.7.	Af	85
2.2.8.	Şefaat.....	87
2.2.9.	İman - Amel İlişkisi	89
2.2.10.	Ölü İçin Dua'nın Faydası.....	90
SONUÇ		92
KAYNAKÇA.....		101
ÖZGEÇMİŞ		106



KISALTMALAR LİSTESİ

a.mlf. : Aynı Müellif
b. : bin, ibn (Oğlu)
b.y. : Basım Yeri Yok
bk. : Bakınız
bs. : Basım
C. : Cilt
çev. : Çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
D.İ.B. : Diyanet İşleri Başkanlığı
ed. : Editör
H. : Hicrî
haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İSAM: İslâm Araştırmaları Merkezi
KURAMER: Kur'ân Araştırmaları Merkezi
krş. : Karşılaştırınız
M.Ü. : Marmara Üniversitesi
nşr. : Neşreden
öl. : Ölüm Tarihi
ra. : Radıyallâhu anh
s.a.v : Sallallâhu aleyhi ve sellem
s. : Sayfa
TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik Eden
ts. : Tarihsiz
vb. : Ve benzerleri
vd. : Ve diğerleri
y.y. : Yayıncı Yok
yy. : Yüzyıl

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: <i>Şerhu'l-Akâid</i> Temelinde Teftâzânî'nin Mu'tezile Eleştirisi	
Tezin Yazarı: Asıf AĞDAĞ	Danışman: Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU
Kabul Tarihi: 21.06.2021	Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 106 (tez)
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri	
Akaid sahasında yazılmış eserler arasında geçmişten günümüze müslümanlar üzerinde en çok tesir bırakanlardan biri Teftâzânî'nin <i>Şerhu'l-Akâid</i>'i olmuştur. Müellif, orta hacimde telif etmiş olduğu bu eserinde yeri geldikçe Mücessime, Kerrâmiyye, Cebriyye ve Şîa gibi fırkaların muhalif görüşlerine temas edip cevaplar vermekle beraber, ilmî mücadelesini esas olarak kitabın başından sonuna kadar Mu'tezile'ye karşı yapmaktadır. Biz de bu çalışmayla hem Teftâzânî'nin izahları ışığında sahabeden bu yana müslümanların büyük çoğunluğunun tâbi olduğu Ehl-i sünnet itikadının daha iyi anlaşılmasını hem de Mu'tezile'ye nispet edilen görüşlerin onların kendi kaynaklarında nasıl geçtiğini mukayese etmeyi hedefledik. <i>Şerhu'l-Akâid</i>'de iki fırka arasındaki ihtilâflı mevzuları iki bölümde topladık. Konuların sıralamasında genellikle <i>Şerhu'l-Akâid</i>'i esas alırken, iki bölüm halindeki dağılımında <i>Şerhu'l-Makâsıd</i>'in tertibini tercih ettik. Tezin giriş kısmında çalışmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi ve kaynaklarına değindikten sonra Teftâzânî ve <i>Şerhu'l-Akâid</i>'in tarihten günümüze müslümanlar üzerindeki etkisi ile Mu'tezile'nin beş ilkesi ve akılcılığı konularında özet bilgiler verdik. “İlâhiyyât” başlığını taşıyan birinci bölümde Allah Teâlâ'nın sıfatlarına ilişkin konular ile bu sıfatlarla yakından ilgili olan kulların fiilleri bahislerini inceledik. “Nübüvvât ve Sem'ıyyât” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise nübüvvet ve âhirete ilişkin meselelerin yanı sıra, mürtekib-i kebîre ve iman-amel ilişkisi gibi konuları ele aldık. Teftâzânî'nin <i>Şerhu'l-Akâid</i>'de Mu'tezile'ye nispet ettiği görüşlerin, onların kendi kaynaklarında savundukları görüşlere genel olarak mutabık olduğunu tespit ettik. Teftâzânî'nin cevap ve eleştirilerini ilmî tenkit yöntemiyle oluşturduğunu, tahkir ve tekfir edici üsluptan kaçındığını müşahade ettik. Onun eserde Mu'tezile'ye yönelik yaptığı ilk eleştiri, bazı Mu'tezilî kişilerin mihne olayına sebebiyet veren tavrıyla ilgilidir. Temel eleştirileri ise; onların akaid alanında sünnete ve sahâbe cemaatinin takip ettiği esaslara muhalif kaideleri ilk tesis eden fırka olması, kelâmda aşırıya gitmesi, inanç esaslarının birçoğunda felsefecilerin metodunu takip edip onların etkisinde kalması, Allah Teâlâ ile ilgili meselelerde eksik düşünmesi ve bunlar hakkında Allah'ı kullarla kıyaslayarak hüküm vermesi şeklindedir.	
Anahtar Kelimeler: <i>Şerhu'l-Akâid</i> , Teftâzânî, Mu'tezile, Eleştiri, Ehl-i sünnet	

Yalova University Institute of Graduate Studies Master Thesis Summary

Thesis Title: al-Taftāzānī 's Criticism to Mu'tazilah on the Basis of <i>Sharh al-Aqāid</i>	
Thesis Author: Asif AĞDAĞ	Advisor: Assoc. Prof. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU
Date of Acceptance: 21.06.2021 Total Number of Pages: vii (pre text) + 106 (main body)	
Department: Basic Islamic Sciences	Field of Study: Basic Islamic Sciences
Among the works written in the field of aqāid, al-Taftāzānī 's <i>Sharh al-Aqāid</i> was the most influential on Muslims from past to present. From the beginning to the end of this work, which he wrote in a medium volume, the author makes his scientific struggle primarily against the Mu'tazilah, while he occasionally touches on and answers the opposing views of sects such as Mujassimah, Karramiyyah, Jabriyyah and Shī'a. With this research, we hoped to better understand Ahl al-Sunnah's belief which the majority of Muslims have held since the Companions' time, in light of al-Taftāzānī's explanations, as well as comparing how the opinions attributed to Mu'tazilah were carried down in their own sources. We divided the contentious matters between the two sects into two portions in <i>Sharh al-Aqāid</i>. While we used <i>Sharh al-Aqāid</i> to order the themes in general, we preferred the composition of <i>Sharh al-Maqāsid</i> for the two-part distribution. We gave brief information about the effect of al-Taftāzānī and <i>Sharh al-Aqāid</i> on Muslims from history to the present in the introduction section of the thesis, after mentioning the subject, purpose, importance, method and sources of the study. We also mentioned the five principles and rationality of Mu'tazilah. We examined the subjects related to Allah's attributes and the actions of the servants who are closely related to these attributes in the first chapter, titled "theology." In the second part, titled "prophecy and hereafter", we discussed issues such as the murtakib-i kabir and the relationship between faith and deeds, as well as the issues related to prophecy and the hereafter. We observed that the views attributed to Mu'tazilah in <i>Sharh al-Aqāid</i> by al-Taftāzānī were generally consistent with the views they defended in their own sources. We observed that al-Taftāzānī formed his answers and criticisms with the method of scientific criticism, and avoided the insulting. His first criticism of the Mu'tazilah in his work is related to the attitude of some Mu'tazilites that caused the Mihnah event. The main criticisms are that they were the first sect to establish rules that contradicted the Sunnah and the principles followed by the Companions community, that they went to extremes in theology, that they followed the method of philosophers in many of the principles of belief and were influenced by them, that they thought poorly about Allah and judged Him by comparing Allah to His servants.	
Keywords: <i>Sharh al-Aqāid</i> , al-Taftāzānī, Mu'tazilah, Criticism, Ahl al-Sunnah	

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu

Kelâm ilminin en önemli kaynaklarından biri olan *Şerhu'l-Akâid*'de müellif Sa'eddin et-Teftâzânî, kelâmî konuları özellikle Ehl-i sünnet açısından aklî ve naklî deliller ışığında izah etmektedir. Ehl-i sünnet akaidini muhalif gördüğü fırkalara karşı savunan Teftâzânî'nin bu fırkalar içerisinde görüşlerine karşı en fazla eleştiri yönelttiği fırka şüphesiz Mu'tezile'dir. Biz de bu tezimizde Teftâzânî'nin Mu'tezile'ye verdiği cevapları, tevcih ettiği tenkitleri ele aldık. Müellifin bu fırkaya nispet ettiği görüşlerin, onların kendi kaynaklarında yer alıp almadığını, yer alıyorsa arada mutabakatın olup olmadığını mukayese ettik. Aynı şekilde bu karşılaştırmayı, ilgili Sünnî kaynaklar üzerinden de gerçekleştirdik.

Teftâzânî'nin Mu'tezile'ye verdiği cevapları incelerken müellifin Ehl-i sünnet'in görüşlerini hangi delillerle savunduğuna ve onların izahlarına da yer verdik. Ayrıca Mu'tezile'nin mühim kaynaklarında kendi görüşlerini hangi argümanlarla müdafaa ettiklerine ve yer yer onların da Ehl-i sünnet'e ne tür eleştiri yaptıklarına değindik. Dolayısıyla her iki fırkanın da kendi kaynakları üzerinden itikad alanındaki ihtilafı görüşlerinin karşılaştırmalı bir şekli ortaya çıkmış oldu.

2. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Çalışmanın amacı, yukarıda belirttiğimiz hususları tasvirî bir yöntemle gerçekleştirmenin yanı sıra, tarihsel süreçte itikadî sahada önemli tesirler bırakmış bir eserin muhtevasının daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktır. Yüzyıllar boyunca İslâm coğrafyasının hemen her tarafında okunup okutulan ve günümüzde de istifade edilmeye devam eden *Şerhu'l-Akâid*'i daha iyi tanımak, şüphesiz İslâm'ın inanç esaslarının daha iyi kavranmasına ve bu esasların aklî-naklî delillerinin bilinmesine katkı sağlayacaktır.

İnsanların fitratında var olan inanma ihtiyacı her zaman olduğu gibi bugün de devam etmektedir. Hatta günümüzde seküler anlayışların kalplerde meydana getirdiği menfi etkiler sebebiyle bu ihtiyaç her zamankinden daha fazladır. Bu mühim ihtiyacın doğru bir şekilde karşılanabilmesi ise geçmişin birikiminden istifade edip sahih ve muteber kaynakları esas almakla mümkündür. Günümüzde ortaya çıkan itikadî tartışmaların, doğrudan veya dolaylı olarak geçmişteki ihtilâflarla ilintili olduğu hesaba katıldığında İslâm'ın inanç sistemleri olarak da tabir edilen mezhepleri tanımak, görüşlerinin hangi

temellere ve gerekçelere dayandığını anlamak, din ve imanla alakalı insanların zihinlerinde cevap bekleyen birçok meseleyi aydınlığa kavuşturmaya vesile olacaktır.

3. Çalışmanın Yöntemi ve Literatür İncelemesi

Araştırmamızın seyrinde şöyle bir yöntem takip ettik: Üzerinde çalıştığımız *Şerhu'l-Akâid*'i baştan sona inceleyerek müellifin Mu'tezile'ye temas ettiği, onlarla alâkalı ihtilafları ele aldığı yerleri tespit ettik. Esas aldığımız eser, *Şerhu'l-Akâid* olmakla birlikte Teftâzânî'nin diğer kelâm eserleri olan *Makâsıd* ve onun şerhi *Şerhu'l-Makâsıd* ile *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*'dan geniş şekilde istifade ederek ilgili ihtilâfların bu kitaplarda nasıl geçtiğini karşılaştırdık. Bu eserlerde Teftâzânî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği görüşlerin, onların kendi kaynaklarında ne şekilde anlatıldığını karşılaştırdık. Ulaştığımız bilgileri tasvirî bir metotla ifade ettik.

Mu'tezile'nin, görüşlerini hangi gerekçelere dayanarak savunduğuna özellikle dikkat çekmeye gayret ettik. Aynı şekilde her iki fırkanın görüşlerine diğer Sünnî kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarında ne şekilde yer verildiğini, Mu'tezile'ye ne tür tenkitler yapıldığını nazar-ı itibara aldık. Ele aldığımız konularda ilk ihtilâfların ne zaman ortaya çıktığını ve kimler tarafından başlatıldığını belirtmeye çalıştık. Âlimlerin görüşlerini olabildiğince özet olarak verdik. Sözü uzatmaktan ve tekrardan kaçınmaya özen gösterdik.

Mukayese için Mu'tezile'nin şu mühim kaynaklarından istifade ettik: (1) Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli kelâmcılarından Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (öl. 300/913) *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*'i. Mu'tezile'nin günümüze ulaşmış en eski kaynaklarından olan bu eserde Hayyât, mezhebinin âlimlerini İbnü'r-Râvendî'ye (öl. 301/913-14) karşı savunmaktadır. (2) Hayyât'ın talebesi Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin (öl. 319/931) *Kitabü'l-makâlât*'ı. En çok alıntı yaptığımız eserlerden biri olan bu kitap bütün konularda Mu'tezile'nin görüşlerine yer vermesi, ayrıca ilgili görüşlerin kendi aralarında ittifakla mı, çoğunluğu veya bazısı tarafından mı dile getirildiğini beyan etmesi bakımından mühimdir. Eserin tamamının neşrinin ilk defa 2018'de yapılmasından dolayı Mu'tezile ile ilgili daha önce yapılmış araştırmalarda Ka'bî'ye nispet edilen nakiller genellikle başka eserler vasıtasıyla verilmiştir. Ka'bî'nin kendi eserinden yararlanmamız, tezin önemli yönlerindendir. (3) Basra Mu'tezilesi'nin meşhur kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr'ın (öl. 415/1025) *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'si ile *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*'i, (4)

Zeydî-Mu‘tezilî âlim Hâkim el-Cüşemî’nin (öl. 494/1101) Mu‘tezile’nin görüşlerini savunduğu *Risâletü İblîs ilâ ihvânihi ’l-menâhîs*’i ile *Tahkîmü ’l-ukûl fî tashîhi ’l-usûl*’ü.

İstifade ettiğimiz Ehl-i sünnet’in kelâm ve mezhepler tarihi kaynakları ise şunlardır: (1) Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (öl. 333/944) *Kitâbü ’t-Tevhîd*’i. Sünnî kaynaklar içerisinde Teftâzânî’nin eserlerinden sonra üzerinde en çok çalıştığımız eserin bu kitap olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla çalışmada Mâtürîdî’nin değerlendirmeleri epey yekûn tutmaktadır. (2) Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’nin (öl. 493/1100) *Usûlü ’d-dîn*’i, (3) Ebü’l Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115) *Kitâbü ’t-Temhîd li kavâidi ’t-tevhîd*’i, (4) Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin (öl. 324/935-36) *Makâlâtü ’l-İslâmiyyîn*’i, (5) Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin (öl. 429/1037-38) *el-Fark beyne ’l-fırak*’ı ile *Usûlü ’d-dîn*’i, (6) Abdülkerîm eş-Şehristânî’nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve ’n-nihal*’i, (7) Beyâzîzâde Ahmed Efendi’nin (ö. 1098/1687) *el-Usûlü ’l-münîfe li ’l-İmâm Ebî Hanîfe*’sidir.

Modern dönemde yazılmış olan eserlerden, araştırmalardan ve makalelerden de faydalandık. Bunlar içerisinde, konuların çerçevesine ve kaynaklarına vâkıf olma açısından çokça yararlandığımız Türkiye Diyanet Vakfı’nın *İslâm Ansiklopedisi*, Hasan Gümüsoğlu’nun *İslâm Akâidi ve Kelâm*’ı ile *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak’ın *Kelâm*’ıdır. Osman Aydın’ın *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*, Mu‘tezile hakkında önemli bilgiler ve yorumlar ihtiva etmektedir. Kemal Işık’ın *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Hilmi Kemal Altun’un *Zemahşerî’nin Kelâmî Görüşleri* isimli doktora tezleri de bir bütün olarak Mu‘tezile’yi tanıtmaları ve görüşlerine yer vermeleri bakımından istifade ettiğimiz çalışmalar arasındadır. Süleyman Uludağ’ın *Şerhu ’l-Akâid*’i tercüme ettiği eserinin mukaddimesinde Teftâzânî ve *Şerhu ’l-Akâid*’le ilgili önemli tespit ve yorumları mevcuttur. Harun Çağlayan’ın *Şerhu ’l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Deneme*’si özet de olsa tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin muhtevasını baştan sona kadar ele alan tek makaledir.

4. Teftâzânî ve Şerhu ’l-Akâid’in Etkisi

Âlimler genellikle ilim sahalarının muayyen birinde veya birkaçında temayüz etmişken Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer el-Horâsânî et-Teftâzânî (öl. 792/1390), dil ilimlerinden tefsire, usûl-i fıkıhtan mantık ve kelâma kadar birçok sahada derin bilgisiyle tanınmış, bu sebeple kendisinden kısaca “çok yönlü âlim” olarak bahsedilmiştir. 722/1322’de Horasan’ın Nesâ vilâyetinin Teftâzân kasabasında doğup 792/1390’da

Semerkant'ta vefat etmiş olan Teftâzânî, yaşadığı dönemde ilim bakımından Doğu İslâm dünyasının zirvesi olarak kabul edilmiş ve “allâme” unvanıyla meşhur olmuştur. On altı yaşında eser vermeye başlayan Teftâzânî, bunların bazısında ilmin yok olmaya yüz tuttuğundan yakınmıştır. Moğol istilâsının ardından İslâmî ilimler için yeni bir dönem başlatması sebebiyle kendisinden önceki ulemâya mütekaddimîn, sonrakilerine ise müteahhirîn denilmiştir. Hayatının önemli bir kısmını ders okutmak ve kitap yazmakla geçirdiği anlaşılan Teftâzânî'nin tasavvufî düşünceye ve hayat tarzına olumlu bakan, hatta kendisini bu yolun yolcusu olarak niteleyen bir âlim olduğu kaydedilmiştir.¹

İslâmî ilimler alanında çok sayıda eser vermiş olan Teftâzânî'nin kelâm alanındaki üç eserinin en meşhuru 768/1367'de Hârizm'de yazdığı *Şerhu'l-Akâid* olup Necmeddin Ömer en-Neseî'nin (öl. 537/1142) muhtasar akaid kitabı olan *Akâidü'n-Neseî*'nin şerhidir. İkincisi, *el-Makâsîd* adlı eserine şerh olarak yazdığı *Şerhu'l-Makâsîd*'dir. Bu geniş eseri oluşturan altı maksat sırasıyla mebâdî, el-umûru'l-âimme, arazlar, cevherler, ilâhiyyât ve sem'îyyât başlıklarını taşımaktadır. İtikadî mevzuları son iki bölümde ele almaktadır. Bu tertip, tezimizin de konularının iki bölümde toplanmasının sebebidir. Üçüncü eseri iki kısımdan oluşan *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* olup ilk kısmı mantık konularını, ikinci kısmı da kelâm konularını ihtiva etmektedir. Son derece sade olan bu eserin kelâm kısmı, *Şerhu'l-Makâsîd*'in özeti gibidir. Teftâzânî'nin eserlerinin ilim çevrelerinde tutunmasının, daha çok onun anlatım ve mantık kurgusunun gücünden kaynaklandığı kabul edilmiştir.² Özellikle *Şerhu'l-Akâid*'in medreselerde asırlarca okunmasının sebebi genellikle iki sebebe bağlanmıştır. Bunlardan biri, Eş'arî ve Mâtürîdî akidelerini mezcetmesi ve bu anlamda Ehl-i sünnet'in bütünlüğüne hizmet etmesi, diğeri de kendisinden önceki kelâmî mevzuları kısa ve anlaşılır bir metotla özetlemesidir.³

Neseî akaidine yapılan şerhlerin en meşhuru olan *Şerhu'l-Akâid*, bu ünüyle kelâm alanının klasiklerinden biri olmuştur.⁴ Eserinin mukaddimesinde bu eseri niçin yazdığını beyan eden Teftâzânî, bununla ilgili olarak, “İslâm âlimlerinin önderi ve ümmetin yıldızı büyük imam” diye nitelediği Ömer en-Neseî'nin “*el-Akâid*” isimdeki muhtasar eserinin, son derece kıymetli ve faydalı bir muhtevaya, keza çok güzel bir tertibe sahip olmakla beraber gayet

¹ Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/299-303.

² Fatih İbiş, “Bir Felsefî Kelâm Klasığı Olarak Şerhu'l-Makâsîd”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 389-391; Özen, “Teftâzânî”, 40/304.

³ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid Tercümesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 73 (Giriş); Harun Çağlayan, “Şerhu'l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2018), 15.

⁴ Çağlayan, “Şerhu'l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Değerlendirme”, 15.

kısa olduğunu, bundan dolayı onun kısa yerlerini tafsil etmek ve kapalı noktalarını da açmak için bu şerhi yazmaya yöneldiğini belirtmektedir.⁵

Süleyman Uludağ, *Şerhu'l-Akâid*'i tercüme ettiği kitabının giriş bölümünde Teftâzânî ve eserinin asırlar boyu Müslüman dünya üzerinde meydana getirdiği tesirle ilgili dikkat çeken açıklamalar yapmaktadır. Ona göre bu eser, çağlar boyu süren bir rağbete ve hiçbir kitaba nasip olmayan bir alâkaya mazhar olmuştur. İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'i, Mâtürîdî akaidi ve düşünce tarihini aydınlatması açısından önemli olmakla beraber meydana getirdiği tesirler itibariyle *Şerhu'l-Akâid*'in milyonda biri kadar bile mühim değildir. Aynı şekilde ifadesi açık, tertibi güzel olan *el-Bidâye* ve onun şerhi *el-Kifâye* de *Şerhu'l-Akâid*'in mazhar olduğu alâka ve rağbetin binde birine bile erişememiştir. Osmanlı ülkesinde en çok ve en devamlı okunan kitap olan *Şerhu'l-Akâid*, Türkistan, Kazan, Kırım, Balkanlar, İran, Afganistan, Pakistan, Hindistan gibi daha birçok memlekette de yüksek bir alâka görmüştür. Sünnî Müslümanların büyük çoğunluğu, inanç ve düşünce yönünden bu eser sayesinde birbirine bağlanmıştır. Kısaca onun büyük değeri ve önemi, fiiliyatta vücuda getirdiği büyük etkiden ileri gelmektedir.⁶

5. Mu'tezile'nin Beş İlkesi ve Akılcılığı

Mu'tezile, İslâm toplumu bünyesinde 2./8. asrın başlarında ortaya çıkan, itikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik tanıyan, belirledikleri beş esas mezhebin temel esasları olarak kabul eden, itikadî ve siyasî gayelerle zuhur etmiş bir fırka olarak tanımlanmıştır.⁷ Bu zuhurun, mezhebin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın (öl. 131/748) büyük günah işleyen kişinin imanî durumu hakkında iman ile küfür arasında yeni bir mertebe ihdas etmesiyle Basra'da gerçekleştiği genel kabul gören bir husustur.⁸ Mu'tezile fırkası denilince en başta akla gelen hususlardan ikisi onların beş ilkesi ile akılcılığı olması hasebiyle kısa da olsa bunlardan bahsetmek istiyoruz. Mu'tezile'nin sekinci tabakasından⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât¹⁰ (öl.

⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Muhammed Adnan Derviş (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016), 51.

⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid Tercümesi*, 30-33, 66-68 (çevirenin girişi).

⁷ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 195; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/391.

⁸ Metin Yurdağür, *Kelâm Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 177; Çelebi, "Mu'tezile", 31/391-392.

⁹ Ahmed b. Yahya İbn Murtazâ, *Zikru'l-Mu'tezile min Kitabi'l-münve ve'l-emel*, thk. Thomas Arnold (Haydarâbâd Dekken: Matbaatü Dâireti'l-Maarif, 1316), 49.

¹⁰ Mu'tezile'ye özgü fikirlerin ve beş esasın günümüze kadar ulaşmasında etkili olan en eski Mu'tezili müelliflerden biridir. Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 21.

300/913), bir kimsenin “Mu‘tezile” ismine müstahak olabilmesi için usûl-i hamseyi tam olarak kabul etmesi gerektiğini ifade ederek bunları şöyle sıralamaktadır: Tevhid, adalet, va‘d ve va‘id, el-menzile beyne’l-menzileteyn ve emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker.¹¹

Hayyât’ın öğrencisi olan ve Bağdat Mu‘tezilesi’ne önemli katkılar sağlayan¹² Ebü’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ‘bî (öl. 319/931), Mu‘tezile’nin bu esaslar üzerine ittifak ettiğini belirtmektedir. O, beş ilkeyi açıklarken Allah’ın dünya ve âhirette hiçbir duyu ile idrâk edilemeyeceği görüşünü tevhidle, O’nun kulların fiillerini yaratmadığı fikrini de adaletle ilişkilendirmiştir. Va‘id ilkesini Allah’ın, büyük günah işleyeni tövbesiz affetmeyeceği; el-menzile esasını da mürtekib-i kebîrenin mümin ve kâfir olarak değil, ancak fâsık olarak isimlendirileceği şeklinde izah etmektedir. Emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkerin de müslümanlar üzerine -kılıç ya da güçlerinin yettiği şeyle- vâcip olduğunu beyan etmektedir.¹³ Basra Mu‘tezilesi’nin son döneminin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen¹⁴ Ebü’l-Hasan Kādî Abdülcebbâr el-Hemedânî¹⁵ (öl. 415/1025), Allah’ın, üzerine vâcip olanı ihlâl etmemesini adalet ilkesine dahil etmiş ve usûl-i hamse konusunda muhalif olan kimsenin küfür, fık ve hata durumlarından biriyle niteleneceğini belirtmiştir.¹⁶

Mu‘tezile’nin akılcılığı ile ilgili açıklamalara geçmeden önce akılı delil olarak kullanma ile akılcılığın farklı şeyler olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira Ehl-i sünnet âlimleri de -ileride örnekleri geleceği üzere- aklî delillere çokça yer vermişlerdir. Mu‘tezilî terminolojide akılcılık kavramı, bir metoda işaret etmektedir. Bu terim, nasların anlamlandırılmasında kullanılan akıl eksenli bir yöntemi ifade etmektedir. Mu‘tezile, İslâm düşünce tarihinde kelâmî-felsefî meselelere yoğunlaşan ve dinî metinlerden hüküm çıkarmada akılı önemseyen bir ekol olarak tanınmıştır. Mu‘tezile’yi kendine mahsus bir fırka haline getiren en önemli aşama, felsefenin onların düşünce ve görüşlerine etkide bulunduğu zaman dilimidir. Bu açıdan Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50) ve jenerasyonu sistematik Mu‘tezile kelâmının kurucusu olarak görülmüştür. Bu nesil, naslara karşı akılcı bir tutum

¹¹ Ebü’l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*, thk. Samuel Nyberg (Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1925), 126-127.

¹² İbn Murtazâ, *Zikru’l-Mu‘tezile*, 51.

¹³ Ebü’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ‘bî, *Kitabü’l-makâlât* (İstanbul: KURAMER, 2018), 157-159.

¹⁴ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 204.

¹⁵ Mu‘tezile’nin onbirinci tabakasında yer alan Kādî, bu ekolün son parlak şahsiyeti olarak kabul edilir. Ondan sonra Mu‘tezile tarih sahnesinden kaybolmuştur. Ebü’l-Hasen Kādî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 4 (çevirenin girişi).

¹⁶ Ebü’l-Hasen Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 125, 301.

sergilemiştir.¹⁷ Bu anlayışı tevarüs eden Kādî Abdülcebbar, deliller sıralamasını “akıl, Kitap, Sünnet ve icmâ” şeklinde yaparak akla naslardan ve icmâdan önce yer vermiştir.¹⁸ Kādî’nin, Mu‘tezile akılcılığını şöyle formüle ettiği belirtilmiştir: Aklın da naklin de kaynağı Allah’tır. Bundan dolayı aralarında çatışma olmaz. Zahiren çatışmalar akıl esas alınır ve nakil te’vil edilir.¹⁹

Mu‘tezile’nin aklî verilere öncelik tanınmasında, nasları herkesin kendi amacına göre kullanabileceğini fark etmesi ile meşruiyeti herkesçe kabul edilmiş vasıtaların sonuca ulaştırabileceğini anlamasının etkili olduğu ifade edilmiştir. Bu yönüyle onlar sistematik aklî düşüncenin ilk temsilcileridir ve bu düşünce tarzı onların temel ilkelerine belirgin şekilde sinmiştir. Mu‘tezile’nin aklî en fazla kullandığı alan ise ta’dîl-tecvîr konularıdır. İnsanın fiillerinde mutlak otonom olduğu fikri belki de Mu‘tezile’yi Mu‘tezile yapan temel fikirdir. Şüphesiz bunda teklifin makul bir temele oturtulmasının ve teklifle alâkalı diğer meselelerin ancak mutlak hürriyetle anlam kazanmasının büyük önemi vardır.²⁰

Mu‘tezile’nin kelâmî görüşleri üzerine doktora yapan Kemal Işık’ın, onların felsefeyle ilişkisi ve akılcılığı hakkında söylediklerini şöyle özetleyebiliriz: İslâm kültürü tarihinde kelâm ilmiyle ilgili meseleleri ilk defa aklın ve felsefenin ışığı altında inceleme cesaretini Mu‘tezile fırkası göstermiştir. Bu fırka, muhafazakâr cereyana karşı şiddetle hücum etmiş, nasları aklın ışığı altında yorumlamıştır. Yunanca’dan birçok eserin Arapça’ya tercüme edildiği bir dönemde zuhur eden Mu‘tezile mensuplarının, yabancı kültürlerle özellikle Yunan felsefesine duydukları ilgi gün geçtikçe artmış, itikadî konuları sadece naklin değil, aynı zamanda aklın ve felsefenin ışığı altında incelemeye ve mutlak ölçülere göre tefsir ve te’vil etmeye başlamışlardır. İslâm dini ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan ve kendisini aşırı derecede felsefî cereyanlara kaptıran Mu‘tezile, büyük ölçüde Yunan felsefesinin tesiri altında kalmıştır. Onlar, davalarına uygun görmedikleri nasları te’vil ederek aklî bir esasa uydurmaya çalışmışlardır.²¹ Teftâzânî, selefîn kelâma ilişkin eleştirilerinin, felsefenin etkisine girmiş bu kelâm anlayışına yönelik olduğuna işaret etmiştir.²²

¹⁷ Osman Aydın, *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 123-128; a.mlf., *Mu‘tezile Ekolü*, 11-13.

¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 88.

¹⁹ Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr Mu‘tezile Müdafası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 19 (çevirenin girişi).

²⁰ Orhan Şener Koloğlu, “Mu‘tezile’nin Temel Öğretileri”, *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 44, 55, 58.

²¹ Kemal Işık, *Mu‘tezile’nin doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 7, 21, 48-49, 68, 80.

²² Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 56; krş. Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid Tercümesi*, çev. Taha Hakan Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008), 12.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLÂHİYYÂT

İslâm âlimleri, imanın şartları olarak bilinen altı iman esasını ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât şeklinde üç esasa irca ederek incelemişlerdir. İslâm itikadında bunlar arasından “aslî'l-usûl” olarak kabul edilen ise Allah Teâlâ'ya imandır. Ulûhiyyet inancı aynı zamanda tarih boyunca da insanlığın en fazla meşgul olduğu itikadî mevzu olmuştur.²³

Teftâzânî'nin şerhini yapmış olduğu *Metnü'l-Akâid*'de Allah'ın varlığı hudûs delili üzerinden ispat edilmiştir.²⁴ Teftâzânî de bu bahsi izah ederken hudûs ve imkân delilini iç içe kullanmış, teselsülü iptal delili olarak burhân-ı tatbîke yer vermiştir. Allah'ın birliğini aklen ispat hususunda ise kelâmcılar arasında meşhur olan delilin burhân-ı temânü' olduğunu ifade etmiştir.²⁵ Teftâzânî'nin, *Şerhu'l-Akâid*'de Allah'ın varlığı ve birliği konularında Mu'tezile'ye karşı herhangi bir eleştirisini görmedik. Onun ilâhiyyât bahsinde Mu'tezile'yi tenkit ettiği ilk konu, ilâhî sıfatlarla ilgilidir. Bunlar arasında irade ve kelâm sıfatı/halku'l-Kur'ân meselesi üzerinde daha çok durmuştur. Biz de sırasıyla bu başlıkları ele aldıktan sonra rü'yetullah konusunu ve ilâhî sıfatlarla yakından ilgili olan kulların fiilleri bahislerini inceleyeceğiz.

1. İlâhî Sıfatların İspatı

1.1. Sıfatların Önemi

“Allah'ın zâtına nispet edilen mâna”²⁶ şeklinde tanımlanan sıfat, uluhiyet alanında Allah Teâlâ'nın varlığı kabul edildikten sonra ele alınması gereken en mühim konudur.²⁷ Allah Teâlâ'nın zâtına ait kemal sıfatlarla muttasıf olduğuna ve noksanlık ifade eden sıfatlardan da münezzeh olduğuna inanmak, O'na iman etmenin mutlak gereğidir.²⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) sıfatlar olmadan zâtın varlığını ispat edebilmenin mümkün olmadığını,²⁹ Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) ise sıfatları nefyetmenin aslında yaratıcıyı inkâr olduğunu ifade etmektedir.³⁰

²³ Hasan Gümüšoğlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 256.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 74-84.

²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 84-85.

²⁶ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), “sıfat”, 278.

²⁷ Bekir Topaloğlu, *Emali Şerhi* (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 20.

²⁸ Gümüšoğlu, *İslâm Akâidi*, 273.

²⁹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 213.

³⁰ Ebû'l-Yûsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. H. P. Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 46.

Gerek kendi üzerinde gerekse âlemin meydana gelişi ve işleyişi hakkında düşünen insanlar bunların sadece bir yaratıcının varlığına işaret ettiğini anlamakla kalmayıp aynı zamanda bu yüce varlığı tanıma ve birtakım kavramlarla vasıflandırma ihtiyacı hissederler. Genel olarak İslâm âlimleri, Allah Teâlâ'nın zâtı hakkında düşünme ve konuşmanın insan idrakini aşan bir durum olması sebebiyle, kulun O'nu tanınması ve O'na yönelip yakınlaşmasının ancak güzel isimleri ve sıfatları vasıtasıyla olabileceği üzerinde durmuşlardır. Allah'a iman, İslâm'ın en temel ilkesini oluşturup kulun Allah Teâlâ'yı tanınması ve O'nunla mânevî bir iletişim kurmasının sıfatlar vasıtasıyla olduğu düşünöldüğünde sıfatlar konusunun ne kadar mühim olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.³¹ Allah Teâlâ'nın sıfatları mevzusunda asıl olan ise O'nun her türlü kemal sıfatlarla muttasıf, bütün noksan sıfatlardan da münezzehtir olduğuna inanmaktır.³²

Allah Teâlâ'nın varlığını kabul etmekle beraber sıfatlarını inkâr ederek veya önemsemeyerek O'na karşı gönölde bir his taşımamak, O'nu tanımamaya, varlığını tam anlamıyla idrak edememeye ve uluhiyetin zihinlere aydınlık, gönöllerde huzur, davranışlara olgunluk veren ihsanlarından mahrum kalmaya sebep olur. Allah'ı inkâr etmek veya putlara tapınmak, O'nun sıfatlarını bilmemekten ya da yanlış anlamaktan kaynaklanabilmektedir. O halde Allah Teâlâ'yı sıfatlarıyla tanımak, sıfatlarını doğru anlamak böylece O'nun insan ve bütün mahlûkat ile alâkasını hakikate uygun olarak idrak etmek gerekir.³³

1.2. Sıfat Meselesinin Ortaya Çıkışı

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ ile ilgili olarak tenzihî sıfatlar sıkça vurgulanmış, birçok kemal sıfatı da O'na nispet edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatapları olan ashâb-ı kirâm, Allah Teâlâ hakkında müteşâbih âyetlerde geçen beyanları te'vil etmeden benimsemiş, bu anlayış tâbiîn döneminin ortalarına kadar sürmüştür.³⁴

İlâhî sıfatlar hakkında selefin tavrını ve sonraki gelişmeleri beyan eden Abdülkerîm eş-Şehristânî'ye (öl. 548/1153) göre seleften büyük bir topluluk Allah Teâlâ için zâtî-fiilî ayrımı yapmadan ilim, kudret, hayat, irade, in'âm, izzet gibi ezeli sıfatlar ispat ediyorlardı. Aynı şekilde “yed” ve “vech” gibi haberî sıfatları te'vil etmeden ispat ediyorlardı. Aralarında Allah'ın sıfatlarını mahlûkatın sıfatlarına benzetenler olmakla birlikte selef

³¹ Çelebi, “Sıfat”, 37/102-103.

³² Gümüšoğlu, *İslâm Akâidi*, 273.

³³ Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Faköltesi Vakfı Yayınları, 1998), 112.

³⁴ Çelebi, “Sıfat”, 37/101.

genel olarak Kur'an ve Sünnet'in zâhirine bağlı kalıyor, te'vile yönelmeyip teşbihe de düşmüyordu. Mesela Malik b. Enes (öl. 179/795), istivâ hakkında şöyle demişti: “İstivâ mâlum, keyfiyeti meçhul, buna iman vâcip, bundan sual etmek bid'attır.” Daha sonra müteahhirinden bir cemaat, selefın söylediklerine ilavede bulunup onların itikadına aykırı olarak, naslarda geçen müteşâbih ifadeleri zâhirleri üzerine tefsir etmek gerektiğini söyleyip tam olarak teşbihe düştü.³⁵

2./8. yüzyılın başlarında ilâhî sıfatlar konusunda ihtilâflar çıkmaya başlayınca selefe uyduklarını iddia eden bir grup hadisçi, “Allah görülen cisimler gibi olmayan bir cisimdir” demiş, bunların ardından da ilâhî sıfatları insanın sıfat ve fiillerine teşbih eden Müşebbihe zuhur etmiştir.³⁶

İlâhî sıfatlar hakkında ilk tartışma ve bir takım aklî istidlâllerle sıfatları inkâr yönünde yeni görüşlerin ortaya çıkışı, Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) veya Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46) ile başlamış, Cehm'den de Vâsıl b. Atâ almıştır.³⁷ Mu'tezile, sıfatları nefy fikrini Cehm ve taraftarlarından aldığı için muarızları tarafından Cehmiyye lakabıyla da anılmışlardır.³⁸ Teşbihçi yaklaşımlara karşı çıkan Mu'tezile, ilâhî sıfatlar hakkında tenzihi öne çıkarmış fakat bunda aşırı gidip sıfatları O'nun zâtına ait hakiki nitelikler olarak kabul etmek yerine zihni kavramlar seviyesine indirgemıştır.³⁹

Mu'tezile ilâhî sıfatları nefyedince “Muattıla” olarak, sıfatları ispat eden selef de “Sıfâtiyye” olarak isimlendirilmiş, aralarında sıfatlarla ilgili ihtilâflar devam etmiştir. Selefın Mu'tezile ile mücadelesi kelâmî yöntemlerle değil, iknâî sözlerle olmuştur. Abdullah b. Saîd el-Küllab el-Basrî (öl. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857) ve Ebü'l Abbâs el-Kalânîsî (öl. 4./10. yüzyıl başları), selef içinden kelâm ilmiyle ilk defa meşgul olanlar olup selefın akaidini kelâmî deliller ve usûlî burhanlarla teyit etmişlerdir. Daha sonra Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) Mu'tezile'den ayrılıp selefe katılması ve selefın görüşlerini kelâmî yöntemlerle teyit etmesiyle Sıfâtiyye ismi Eş'ariyye'ye (Ehl-i sünnet'e) intikal etmiştir.⁴⁰

³⁵ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 55-56, 111-112.

³⁶ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 214.

³⁷ Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/31 (çevirenin girişi); Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 214.

³⁸ Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 215.

³⁹ Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 214.

⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 55-56, 111-112.

Diğer taraftan Mâverâünnehir bölgesinde, Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) ortaya koyduğu itikadî esasları aklî ve naklî delillerle destekleyerek sistemli ve geniş bir şekilde izah eden Mâtürîdî, ilâhî sıfatlar meselesine geniş yer vermiş, Ehl-i sünnet'in bakış açısını Eş'arî'den daha zengin bir biçimde temellendirmiştir.⁴¹

1.3. Mu'tezile'nin Görüşü

Mu'tezile'nin kurucusu olan Vâsıl, Allah Teâlâ için kadîm sıfatlar kabul etme durumunda iki ilâhın olacağını söyleyerek sıfatları nefyetmiştir. Ondan sonraki Mu'tezile bilgileri felâsifenin kitaplarını mütalaa ettikten sonra onlardan etkilenmiş, sıfatların inkârı konusunda taaddüd-i kudemâ problemini dile getirmişlerdir. .⁴²

Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, İbnü'-Râvendî'nin (öl. 301/913-14) Mu'tezile hakkındaki iddialarına cevap verdiği *el-İntisâr* adlı eserinde Hişâm b. Amr el-Fuvatî'yi⁴³ (öl. 218/833'ten önce) savunurken onun görüşünü şöyle nakletmektedir: Allah ezeli olarak nefsiyle (zâtıyla) âlimdir, ashâb-ı sıfatın dediği gibi zâtından başka kadîm bir ilimle âlim değildir. Yine Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre Allah'ın nefsiyle âlim olmasının sahih olup kadîm bir ilim ile âlim olmasının fâsid olduğunu naklederken Allah için ezeli ilim sıfatı ispat edenleri, tahkir edici bir isimlendirme olan "nâbite"⁴⁴ ile vasıflandırmaktadır. Kendisi de Allah'ın kadîm bir ilimle âlim olmasını fâsid, nefsinden dolayı âlim olmasını sahih gören Hayyât'ın ilâhî sıfatlar hakkındaki görüşünün Mu'tezile'nin genel kanaatine mutabık olduğu görülmektedir.⁴⁵

Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî, *Makâlât*'ında Allah'ın sıfatlarının mahiyeti hakkında şunları söylemektedir: Ehl-i tevhîdin tamamı, bütün sıfatların Allah'ın gayrı olduğunu söylemiştir. Sıfatlar ya Allah'ın kendisini vasıflandırdığı kelâmıdır -O'nun kelâmı ise mahlûktur- veya O'nu vasıflandıranların kelâmıdır. Ehl-i tevhîdin "O'nun sıfatları O'nun gayrı değildir"

⁴¹ Hasan Gümüsoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kayıhan, 2018), 186-189; Çelebi, "Sıfat", 37/101-102.

⁴² Şehristânî, *el-Milel*, 75; Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 215; Aydın, *Mu'tezile Ekolü*, 255.

⁴³ Mu'tezile'nin altıncı tabakasındandır. Me'mûn'un ona saygı gösterdiği, kelâm ve münazarada önde gelen âlimlerden olduğu ifade edilmiştir. Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1439), 253-254.

⁴⁴ Nâbite, sözlükte "ot bitmek, filizlenmek" anlamındaki nebt kökünden türemiş olup "yeni yetişen, sonradan zuhur eden, tecrübesiz" mânasına gelir. Terim olarak inanç konularını aklî bakımdan temellendiremeyen, yaşadıkları devirde olup bitenlerden habersiz, hâdiseleri değerlendirecek birikime sahip bulunmayan veya dinî metinlerin sadece lafız yönünü esas alıp ona kabaca anlam veren kesimleri nitelerek üzere daha çok inanç konularında aklî delillendirmeye büyük önem veren Mu'tezile tarafından kullanılmıştır. İtikadî veya fikrî bir çevreyi vasıflandırmak maksadıyla 2./8. yüzyılda ortaya çıkmıştır. İlyas Üzümlü, "Nâbite", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/263.

⁴⁵ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 60, 75-76, 111-112.

sözünden maksat, “Bizim O’nu sıfatlarla vasıflandırmamız, O’nun gayrı bir şey için değildir” şeklindedir. Yine onlar “Allah’ın ilmi Allah’ın gayrı değildir” sözü ile “O’nun ilmi vardır ve o ilim O’nun gayrı değildir” şeklinde bir mânâ kastetmediler. Bilakis “O nefsiyle âlimdir, ilme muhtaç değildir” mânâsını kastettiler. Onlar “Allah âlimdir ve kâdirdir” sözü ile Allah’ın gayrı bir şey (ilim, kudret) kastetmediler. Allah’ın sıfatlarının tamamı muhdestir. Çünkü sıfatlar, ya Allah’ı vasıflandıran kimsenin vasıflandırması veya O’nun kendini vasıflandırmasıdır. Aynı şekilde isimleri de O’nun gayrıdır ve muhdestir.⁴⁶

Kâ’bî, Mu‘tezile’nin şöyle dediğini nakletmektedir: Allah nefsiyle âlim ve kâdir olarak ezelîdir. Onun, zâtının aynı veya gayrı ya da cüzü olan bir ilimle âlim olması câiz değildir. Allah Teâlâ bir ilimle âlim olsaydı, ilim ya O’nun aynı ya gayrı ya da cüzü olması icap ederdi ki bunların hepsi bâtıldır. Çünkü O’nun aynı olsa ilme ibadet ve istiğfar etmek câiz olurdu. Gayrı olsa ilmin ya ezelî veya muhdes olması gerekir. Ezelî olsa Allah’la beraber O’nun gayrının ezelî olması icap ederdi. Muhdes olsa ilmin hudûsünden önce Allah Teâlâ’nın, âlim olmaması gerekirdi. Mu‘tezile, “Onu ilmiyle indirdi”⁴⁷ âyetini Allah’ın âlim olması mânâsına te’vil etti, ilmin ispatına değil. Kudret için de böyle (Kâdir mânâsındadır) dediler.⁴⁸

Allah Teâlâ’nın asla bir ilim ile âlim olmayıp zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir olduğunu ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, sıfatlar konusunda şu bilgilere yer vermektedir: Ebû Alî el-Cübbâ’ye (öl. 303/916) göre Allah Teâlâ “kâdir, âlim, hay ve mevcûd” şeklindeki dört sıfata zâtından dolayı, Ebû Haşim’e göre ise zâtındaki şeylerden/mânalardan dolayı sahiptir. Ona göre Küllâbiyye Allah’ın bu sıfatlara ezelî mânalardan dolayı sahip olduğunu söyleyip kadîm mânalar tabirini kullanmaya cesaret edemezken, Eş‘arî -vekâhati ve müslümanlara karşı ilgisizliği sebebiyle- kadîm mânalardan dolayı Allah’ın bu sıfatlara sahip olduğunu söylemiştir. Eş‘arî’nin görüşünü ona hakaret ederek aktaran Kâdî Abdülcebbâr, Mu‘tezile bilginlerinin ezelî sıfatları kabul eden Küllâbiyye ile Hıristiyanlar arasında benzerlik kurduklarını da belirtmektedir.⁴⁹

Ehl-i sünnet’in sıfatların ispatına dair getirdiği naklî delillere de değinen Kâdî Abdülcebbâr’a göre bu meselede naklî delil ile istidlâl olunamaz. Zira naklî delilin sahih

⁴⁶ Kâ’bî, *Kitabü’l-makâlât*, 258; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 131.

⁴⁷ en-Nisâ 4/166.

⁴⁸ Kâ’bî, *Kitabü’l-makâlât*, 249-250.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 182-183, 202, 213, 294; a.mlf., *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn (Resâilü’l-adl ve’t-tevhîd içinde)*, thk. Muhammed İmâre (Beyrut: Daru’s-Şurûk, 1988), 1/210.

olması Allah Teâlâ'nın âdil ve hakîm olmasına bağlıdır. O'nun hakîm olması ise zâtından dolayı âlim olmasını iktizâ eder. İlgili âyetlerde ilim, Allah Teâlâ'nın âlim olması veya mâlûmatı anlamındadır. Çünkü ilim bazen âlim, bazen de mâlum mânasında kullanılmaktadır. Eğer Allah bir ilim ile âlim olsaydı, âlim olmasında buna muhtaç olurdu ve O'nun için cehalet de mümkün olurdu. Yine bazı âyetlerde Allah'a nispet edilen kuvvet (kudret) lafzını da aklın delâleti ile “en çok kâdir olan, her şeye kâdir olan” şeklinde anlamak gerekir.⁵⁰

Şehristânî tarafından Mu‘tezile'nin en büyük âlimi olarak nitelendirilen Allâf'a göre, Allah bir ilim ile âlimdir, ilmi O'nun zâtıdır. Allah bir kudret ile kâdirdir, kudreti O'nun zâtıdır. Onun diğer zâtî sıfatlar hakkındaki görüşü de bu şekildedir.⁵¹

Hayyât ve Kâ'bî, Allâf'ın şöyle delil getirdiğini nakletmektedir: Hakikatte Allah'ın âlim olduğu ve O'nun ilimle âlim olması sahih olunca O'nun nefsiyle âlim olduğu sahih oldu. Sonra Allâf, Kur'an'ın Allah Teâlâ'ya ilim isnad ettiğini görünce “O'nun ilmi O'dur (zâtıdır)” dedi. Ancak “Allah ilimdir veya kudrettir” demedi. Bu durum, “Size sadece Allah'ın veçhi/rızası için yediriyoruz”⁵² âyetindeki vecih için “Allahın veçhi Allah'tır” demek gibidir. Bundan “Allah vecihtir” demek lâzım gelmediği gibi “Allah ilimdir” demek de lâzım gelmez.⁵³

Allâf'ın görüşü hakkında tafsîlâtı bilgi veren Eş'arî, onun bu görüşü, Allah'ın tamamen ilim, tamamen kudret, tamamen hayat, tamamen sem', tamamen basar olduğunu söyleyen Aristo'dan (m.ö. 384-322) aldığını dile getirmektedir. Allâf ifadeyi süsleyerek, “İlmi O'dur, kudreti O'dur” demiştir. Eş'arî'ye göre Allâf, ilmi ispat ettiğini zannetse de aslında sadece Allah'ı ispat edip ilmi nefyetmiştir.⁵⁴

Allah Teâlâ'nın ilim, kudret, hayat, sem', basar ve kıdem ile değil, ezelde zâtıyla âlim, kâdir, hayy, semî', basîr ve kadîm olduğunu söyleyen Ebû İshâk İbrahim en-Nazzâm (öl. 231/845), Allah için ilim ve kudreti ancak mecazen söyleyip yine O'nun âlim olduğunu ispata döneceğini ifade etmiştir.⁵⁵

⁵⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 212; a.mlf., *el-Muhtasar*, 1/212.

⁵¹ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 108,123; Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 250; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 183; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Misriyye, 1950), 2/157; Şehristânî, *el-Milel*, 53, 78.

⁵² el-İnsân 76/9.

⁵³ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 75; Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 250.

⁵⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/157-158; Şehristânî, *el-Milel*, 53, 78.

⁵⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/159.

Muammer b. Abbâd es-Sülemî (öl. 215/830), Allah'ın ilim ile âlim olduğunu, o ilmin de birtakım mânalardan dolayı, o mânaların da sonu gelmeyecek şekilde başka mânalardan dolayı olduğunu söylemiştir. Böylece o Allah Teâlâ hakkında mânalar kabul etmiştir. Diğer zâtî sıfatlar hakkındaki görüşü de böyledir.⁵⁶ Mu'tezile içinden Ebû Hâşim el- Cübbâî (öl. 321/933), her mânanın teselsüle varacak biçimde başka bir mânaya muhtaç olması sonucunu doğuran bu teoriyi isabetsiz görmüştür.⁵⁷

Mu'tezile'nin sıfatları reddeden tutumu, Ebû Alî el-Cübbâî ile daha sert ve katı bir vaziyet aldıktan sonra Ebû Hâşim el-Cübbâî meseleye farklı bir bakış açısı getirerek ahval nazariyesini ortaya koymuştur.⁵⁸ Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında uzlaştırmacı bir ara görüş olarak da görülen⁵⁹ bu nazariyeye göre Allah Teâlâ'nın zâtında âlimlik (âlimiyyet), kâdirlik (kâdiriyyet), hayâtiyet (hayyiyyet) vb. halleri/sıfatları vardır. Meselâ Allah Teâlâ zâtındaki bilici olma halinden dolayı âlimdir, diğer sıfatları da bunun gibidir.⁶⁰ Sadece zât ile bilinebilen bu haller mevcut ve ma'dûm olmadığı gibi mâlum ve meçhul de değildir.⁶¹ Böylece Ebû Hâşim'e göre tevhidi bozan bir durum ortaya çıkmadığı gibi sıfatlar da nefyedilmiş olmaz.⁶²

Mu'tezile fırkası ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren Allah'ın sıfatlarını taaddüd-i kudemâ endişesi ile nefy etmektedir. Zât-sıfat ilişkisini izah etmede belli ölçüde Yunan düşüncesinin etkisinde kalan Mu'tezilî yaklaşım ilâhî sıfatları ispat eden yaklaşımlara karşı nefyi güçlü bir soyutlama aracı olarak kullanmıştır. Gerek Allâf'ın sıfat kavramı ile ilgili tercih ettiği selbî yöntem gerek Muammer'in mâna teorisi gerekse Ebû Hâşim'in ahvali, tevhidi savunma maksadı taşımakla birlikte Allah'ın sıfatlarını zihnî mefhumlar olarak değerlendirmekte ve onların itibarî şeyler olduğuna hükmetmektedir.⁶³

Netice itibariyle Allah Teâlâ'nın asla bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir olmadığını ifade ederek sıfât-ı maânîyi reddeden Mu'tezile âlimleri, O'nun ilim ile âlim olduğunu söyleseler bile bundan farklı şeyler kastetmektedirler. Allâf, "ilmi O'nun zatıdır" derken, Nazzâm ilmin ancak mecazen Allah'a isnad edilebileceğini ifade etmektedir. Muammer ise O'nun

⁵⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/160.

⁵⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/190.

⁵⁸ Aydın, *Mu'tezile Ekolü*, 257.

⁵⁹ Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 217.

⁶⁰ Yavuz, "Ahval", 2/191; Çelebi, "Sıfat", 37/104.

⁶¹ Şehristânî, *el-Milel*, 98.

⁶² Çelebi, "Sıfat", 37/104.

⁶³ Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mâna ve Ahval Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/1/40 (Haziran 2018), 247.

ilminin sonu olmayan mânalardan dolayı olduğunu söyleyerek teselsülü gerektiren bir izah yapmaktadır.

Kâ'bî'ye göre sıfatlar hakiki nitelikler olmayıp zihnî bir nitelemeden ibarettir ve her halükârda hâdistir. Kādî Abdülcebâr, Ehl-i sünnet'in ilâhî sıfatların ispatına dair delil göstermiş olduğu âyetler ile istidlâl etmeyi, Allah'ın hakîm olmasının O'nun zâtından dolayı âlim olmasını icap ettirdiğini gerekçe göstererek reddetmektedir. Ezeli ilim, kudret kabul edenlere de çirkinlik isnad etmektedir. Ona göre ilgili âyetlerdeki ilim ve kuvvet, aklın delâleti ile âlim ve kâdir mânasına hamlolunmalıdır. Mu'tezile içerisinde Ebû Hâşim'in ahval nazariyesi ile zât-ı ilâhî için kabul ettiği haller, kısmen de olsa sıfatlara benzetilmiş ve sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet'e yakınlaşma olarak değerlendirilmiştir.

1.4. Ehl-i Sünnet'in Görüşü

Ehl-i sünnet'in esaslarının teşekkülünde ve muhaliflere karşı savunulmasında önemli bir yeri olan Ebû Hanîfe, Kur'an ve Sünnet'te mevcut olan itikadî esasları ortaya koymada büyük gayretler gösterip Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına öncülük etmiştir. Mu'tezile ve birçok fırkanın esaslarının tartışıldığı, Allah'ın sıfatları konusunda da farklı fikirlerin ortaya atıldığı bir zamanda büyüyen Ebû Hanîfe, itikadî meselelerdeki görüşleriyle büyük tesirler bırakmıştır.⁶⁴ O, itikadî görüşleriyle bir yandan selef âlimlerinin çizgisini devam ettirirken, diğer yandan Ehl-i sünnet çizgisindeki haleflerine öncülük etmiştir.⁶⁵

Allah'ın sıfatları konusunda hem teşbihe düşmeyen hem de Mu'tezile'nin ta'tile münker olan te'vil anlayışını reddeden orta bir anlayışı benimseyen Ebû Hanîfe, te'vile başvurup sıfatları nefyedenler ile lafza sarılarak teşbih ve tecsîme düşenlere ağır tenkitler yöneltmiştir. O, Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olmak üzere iki kategoride ele alarak sıfatlar arasında bu ayırımı yapan ilk kişi olmuştur.⁶⁶ Ebû Hanîfe, Allah Teâlâ'nın isimlerinin ve sıfatlarının ezeli olup zâtının aynı da gayrı da olmadığını, yaratılmışların sıfatlarından farklı olduğunu ifade edip sıfatların mahluk olduğunu söyleyen kimsenin kâfir olacağına hükmetmiştir.⁶⁷

⁶⁴ Gümüşoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 174-176.

⁶⁵ Fatih Tok, "Ebû Hanîfe'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 93.

⁶⁶ Celal Büyük, "Ebû Hanîfe'nin İlâhî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018), 943.

⁶⁷ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlû'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 43-44.

Müşebbihe ve Mu‘tezile’nin sıfat telakkilerini isabetli görmeyen İbn Küllâb, Kalânîsî ve Muhâsibî gibi ilk Ehl-i sünnet kelâmcıları, daha sonra da Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları, Allah Teâlâ’nın yaratılmışlara benzemekten münezzeh olduğunu söylemekle birlikte, kemal niteliği taşıyan bütün sıfatları O’nun zâtına nispet etmeyi aklen ve naklen zaruri görmüşlerdir. Çünkü naslarda Allah Teâlâ’ya ilim ve kuvvet gibi sübûtî sıfatlar atfedilmiş olup en yüce varlık olan Allah Teâlâ’nın kemal sıfatlarının bulunmadığını söylemek, O’nun yaratılmışlara nispetle noksan olduğunu iddia etmek anlamına gelir.⁶⁸

Dil mantığı açısından düşünüldüğünde de Allah Teâlâ’ya sıfat nispet etmek, O’nun zâtını lâıyk olduğu bir mâna, bir kavram ile nitelendirmek demektir. Bu mânanın şu veya bu kelime kalıbına bürünmesi sonucu etkilemez. “Allah âlimdir ama O’nun ilmi yoktur” şeklinde bir hüküm isabetli değildir. Sıfatları yok saymak gerek mütevâtir naslar gerekse dil kaideleri açısından mümkün olmayıp, Allah Teâlâ’nın zâtını sıfatlardan soyutlamak (ta’tîl) anlamına gelir ki bu da O’nu sadece zihnî bir varlık olarak düşünmeye götürür.⁶⁹

Mâtürîdî’ye göre teşbih gerekçesiyle Allah Teâlâ’ya isim ve sıfat izâfe edilmediği zaman O’na delâlet eden hiçbir delil kalmaz ve O’ndan söz etmek taklide dayanır. Peygamberlerin ve semavî kitapların Allah için isim ve sıfat izâfe etmiş olması, bu izâfeyi yapmayanlara karşı bir delil teşkil etmektedir. Mezkûr izâfede teşbih veya ulûhiyyette çokluk meydana getirme olsaydı peygamberlerin tevhidi bozmuş olmaları gerekirdi ki böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü onların hepsi bir olan Allah’a kulluk etmeye ve O’nun vahdâniyyetini bilmeye davet etmişlerdir. O zâtında tek olduğu gibi sıfatlarında da tektir ve herhangi bir şeyin kendisine ortak olmasından münezzehtir. Şu kadar var ki ilâhî isimleri kullananlar için beşerî anlamlar çağrıştırmaya ihtimalinden dolayı peygamberlerin yaratıcıya isim ve sıfat izâfe etmeyi “*Hiçbir şey O’nun benzeri değildir*”⁷⁰ âyetiyle birlikte yapmaları münasip olmuştur. Çünkü insanların O’nu vasıflandırması ancak gücü nispetinde olduğundan muhtemel benzerliğin nefyedilmesi esastır. Ayrıca peygamberler Allah’ın alîm, semî‘ ve basîr oluşunu ilim ve kudret gibi sıfatlara dayandırıyor ve isimlerinin bu köklerden türediğini biliyorlardı.⁷¹

İlâhî fiillerin güzel bir nizam ve sağlamlık içerisinde birbirini takip etmesinin, sadece cahil ve âciz olmayan bir yaratıcının varlığının değil, aynı zamanda bu fiillerin ilim ve kudretle

⁶⁸ Çelebi, “Sıfat”, 37/103.

⁶⁹ Topaloğlu, *Emali Şerhi*, 31, 40.

⁷⁰ eş-Şûrâ 42/11.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 176-177, 200, 213.

meydana geldiğinin delili olduğunu ifade eden Mâtürîdî'ye göre sıfatlar olmadan zâtın varlığını ispat edebilmek mümkün değildir. Zât-ı ilâhiyyeye sıfat nispet edilmediği zaman O'nun isimleri lakaplara dönüşeceğinden ve lakabın ezelde bulunması muhal olduğundan dolayı Allah Teâlâ için ezelden beri şöyle şöyledir demek anlamsız bir kelâm olur. Aynı şekilde Allah Teâlâ için ezelde ilim sıfatını kabul etmemek, O'nun isimlerini ve sıfatlarını inkâr edip bunların hâdis olduğunu iddia eden Cehm telakkisine götürür ki buna göre hâşâ Allah Teâlâ ezelde âlim ve kâdir olmayıp sonradan bilir olmuştur.⁷²

Mu'tezile'nin tamamının Allah Teâlâ'nın sıfatları bulunmadığı görüşünde olduğunu ifade eden Pezdevî, bu meselenin Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında azîm bir mesele olduğunu belirtmektedir. Onun beyanlarına göre, Allah Teâlâ'nın zâtından dolayı hay, âlim ve kâdir olduğunu söyleyen Mu'tezile birden çok kadîm meydana gelmemesi için sıfatları nefyetmekte ve bunun tevhid, zıddının ise şirk olduğunu zannederek kendilerini "ehl-i tevhid" olarak isimlendirmektedir. Bu iddiayı reddeden Pezdevî, aksine sıfatları nefyetmenin aslında yaratıcıyı inkâr olduğunu kaydetmektedir.⁷³

Allah Teâlâ'nın sıfatlarının olduğuna Kuran-ı Kerim'de kendi zâtına sıfatlar izâfe etmesini delil getiren Pezdevî, içerisinde kuvvet, izzet ve ilim geçen âyetleri misal olarak sıralamaktadır.⁷⁴ Ayrıca ilim olmadan Allah Teâlâ'yı âlim kabul etmenin, akli olmayanı akıl sahibi kabul etmek gibi olduğunu ve bu iddianın Allah'ın âlim olduğunu inkâr anlamına geldiğini dile getirmektedir.⁷⁵

Hay, âlim, kâdir, semî' ve basîr olduğu sabit olan Allah Teâlâ için hayat, ilim, kudret, sem' ve basar sıfatlarının da sabit olduğunu söyleyen Ebü'l Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115), Mu'tezile'ye sıfatları inkâr etmesi sebebiyle birtakım eleştiriler yöneltmektedir. İlmi ve kudreti olmayan âlim ve kâdir kabul etmenin, hareketi olmayan hareketli kabul etmek gibi olduğunu ifade eden Ebü'l Muîn'e göre, Mu'tezile bu iddiası sebebiyle hakikati bilmezden gelen sofistlere katılmış olur. Âlim ve kâdir olan Allah Teâlâ için ilim ve kudreti kabul etmemek açık bir çelişki, çirkin ve imkânsız olup "Allah âlim ve kâdir değildir" demeye benzer ve onun gibi küfürdür. Mâtürîdîliğin esaslarının temellendirilmesinde önemli rol oynayan Nesefî'ye göre, eşsiz bir şekilde yaratılmış olan âlem ve meydana gelen

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 147, 212-213.

⁷³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 46.

⁷⁴ Pezdevî'nin sıraladığı âyetler şunlardır: ez-Zâriyât 51/58, Fussilet 41/15, el-Münâfikûn 63/8, el-Bakara 2/255, en-Nisâ 4/166.

⁷⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 47-50.

mükemmel fiiller, Allah Teâlâ'nın âlim ve kâdir olarak isimlendirilmesine değil, ilim ve kudret sahibi olduğuna delildir. Sıfatlar Allah'ın kitabı ile de sabit olduğundan onları inkâr edenler kâfir olur.⁷⁶

Eş'arî, mezhepler tarihinin en eski ve önemli kaynaklarından biri olan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*⁷⁷ isimli eserinde Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşünü, âlemin yaratıcısının ezeli olduğunu söyleyip O'nun âlim, kâdir, hay, semî, basîr ve kadîm olduğunu kabul etmeyen felesefeci kardeşlerinden aldığını ifade eder. Ona göre, filozofların açıkça söylediğini onlar kılıç korkusundan dolayı açıkça söylemeseler de Allah Teâlâ için ilim, kudret, hayat, sem ve basar sıfatlarını nefyettikleri için mâna olarak aynı şeyi söylemişlerdir.⁷⁸

Abdülkâhir el-Bağdâdî⁷⁹ (öl. 429/1037-38), mezhepleri ele aldığı *el-Fark beyne'l-fırak* adlı meşhur eserinde Mu'tezile'nin kollarını zikrettiği bölümde evvelâ bu mezhebin ittifak ettiği görüşlerden bahsetmektedir. Bid'at olarak nitelendirdiği bu görüşlerin ilki olarak Mu'tezile'nin ilim, kudret, hayat gibi bütün ezeli sıfatları nefyettiğini ve “Ezelde Allah Teâlâ için ne isim ne de sıfat vardır” dediğini nakletmektedir.⁸⁰

*el-Milel ve'n-nihal*⁸¹ isimli eserinde mezhepleri tasnif etmek için dört kriter belirleyen Şehristânî, bunlardan birincisini sıfatlar ve tevhid olarak tayin etmekte ve Mu'tezile'nin tevhid konusunda aşırıya gidip kadîm sıfatları nefyetmek suretiyle ta'tile düştüklerini ifade

⁷⁶ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 40-42.

⁷⁷ Bu eser, makalat sahasının en tarafsız ve malumat bakımından en zengin eserlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Kapsam itibarıyla diğer dinleri ihtiva etmeyip yalnızca İslâm fırkaları ile sınırlıdır. Eserin en dikkat çekici yönlerinden birisi kendisinde 73 fırka hadisinin zikredilmemesi ve fırkaların tasnifinde bu rakama itibar edilmemesidir. Eş'arî bu eserde fırkalara dair tüm bilgi materyalini -büyük ölçüde kendi değerlendirmelerini vermeksizin- bir araya getirerek önemli bir referans kaynağı ortaya koymuştur. Kadir Gömbeyaz, “Eş'arî Mezhepler Tarihi Kaynakları”, *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 323-324, 327.

⁷⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/156-157, 170.

⁷⁹ Bağdâdî, Eş'arî fırak geleneğinin temel çatısını oluşturan ve kendisinden sonraki Eş'arî fırak müelliflerinin prototipi bir isim olarak görülmüştür. Fırak eserlerini oluştururken 73 fırka hadisini merkeze oturarak hareket etmiş -fırkaların ortaya çıkışı, gelişimi, görüşleri gibi hususlardan ziyade- sapkın gördüğü 72 fırkayı reddetme ve tek olan fırka-i nâciyenin üstünlüğünü ortaya koyma amacı gütmüştür. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 173-174; a.mlf., “Eş'arî Mezhepler Tarihi Kaynakları”, 327-328.

⁸⁰ Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Fethî en-Nâdî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2016), 146; a.mlf., *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 90.

⁸¹ Eş'arî fırak geleneğinin ve tüm fırak edebiyatının en yetkin ismi olarak görülen Şehristânî'nin bu eseri, asırlar boyunca büyük takdir toplamış ve birçok fırak geleneğine önemli katkılarda bulunmuş zirve bir eser olarak kabul edilmiştir. En önemli özelliği tarafsız üslubu olan eser, daha sonraki Eş'arî müelliflerince en çok başvurulan fırak türü eser olarak kabul görmüştür. Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri*, 178, 183, 188, 191.

etmektedir. Bunun sebebi olarak da Mu‘tezile’ye göre kıdemin Allah Teâlâ’nın zâtının en hususi vasfı olup sıfatların kıdemde O’na ortak olması durumunda ilâhlıkta da ortak olacağını zikretmektedir. Böylece ona göre sıfatları ispat eden Sıfâtiyye ile nefyeden Mu‘tezile birbirine tam olarak zıt iki fırkadır.⁸²

Hulâsa selefîn genelinin Allah Teâlâ için kabul ettiği hayat, ilim, kudret, irade, in‘âm, izzet gibi ezeli sıfatlar hakkında 2./8. yüzyılın başından itibaren tartışmalar baş göstermiş olup ilk defa Ca’d ve Cehm tarafından inkâr edilmiştir. Vâsıl’ın onlardan almış olduğu sıfatları nefy görüşü, Yunan felsefesinin özellikle Aristo’nun tesiriyle sonraki Mu‘tezilî bilginler tarafından da sürdürülmüştür. Mu‘tezile’nin bu tavrı erken dönemden itibaren Ehl-i sünnet âlimleri tarafından eleştirilmiş, aklî ve naklî delillere aykırı görülmüştür.

Mu‘tezile’nin birden çok kadîmin meydana gelip tevhidin bozulması endişesi ile reddettiği ilâhî sıfatlar, iki mezhep arasındaki ihtilâflı konuların en önemlileri arasındadır. Öyle ki kendisini ehl-i tevhîd, ashâb-ı adl ve tevhîd olarak adlandıran Mu‘tezile’ye göre tevhid, Mu‘tezilî olabilmenin şartı olan beş esasın başında gelmekte ve temelde ezeli sıfatları nefyetmeye istinat etmektedir. Mu‘tezile’ye göre sıfatların ispatı şirke götürüp tevhidi dolayısıyla dini ortadan kaldırırken, Ehl-i sünnet’e göre ise sıfatları inkâr zâtı inkâra götürür.

Ebû Hanîfe’nin eserlerinde ortaya koyduğu ilâhî sıfatların ezeli oluşu, zâtın aynı da gayrı da olmadığı ve mahlûk varlıkların sıfatlarına asla benzemediği gibi esaslar çerçevesinde gelişen Sünnî anlayış, ehl-i hadîs kelâmcıları ile Mâtürîdî ve Eş‘arî kelâmcıları tarafından sürdürülmüş, seleften tevarüs edilen teşbih ve ta’tilden uzak durma tavrı benimsenmiştir.

Sıfatların ispatı konusunda gayet zengin bilgilere yer veren Mâtürîdî, teşbih gerekçesiyle sıfatların inkâr edilemeyeceğini zira tevhidin gerçek temsilcileri olan peygamberlerin de Allah’a isim ve sıfat isnad ettiklerini ve isimlerinin ilim, kudret gibi kök mânalardan türemiş olduğunun bilincinde olduklarını ifade etmektedir. Bu mânalar kabul edilmediği takdirde Allah Teâlâ’nın isimleri, sonradan O’na izâfe edilen birer lakaba dönüşür. Böylece O’na delâlet eden hiçbir delil kalmaz ve O’ndan söz etmek taklide dayanır. Eş‘arî’ye göre Allah Teâlâ için ilim, kudret vb. sıfatları kabul etmemek, O’nun âlim ve kâdir olduğunu kabul etmemek demektir.

⁸² Şehristânî, *el-Milel*, 36, 41, 71-74; Aydın, *Mu‘tezile Ekolü*, 256.

1.5. Teftâzânî'nin Değerlendirmesi

Teftâzânî, Allah Teâlâ'nın ezeli sıfatları olduğunu şöyle izah etmektedir: Allah Teâlâ'nın âlim, kâdir, hay olduğu sabittir. Ve mâlumdur ki bunlardan her biri, vâcip mefhumu üzerine zâit bir mânaya delâlet eder. Bu lafızlar eşanlamlı da değildir. Yine bir şey üzerine, türemiş bir kelimenin kullanımının doğru olması, türeme kökünün o şeyde sabit olmasını gerektirir. O halde âlim, kâdir, hay lafızlarının türeme kökleri olan ilim, kudret, hayat ve diğer sıfatlar Allah Teâlâ için sabittir. Mu'tezile'nin zannettiği gibi değildir. Çünkü onlara göre Allah ilmi olmayan âlim, kudreti olmayan kâdir, hayatı olmayan haydır. Bu, muhal olduğu apaçık olan bir görüştür. “Şu şey siyahlığı olmayan siyahtır” demek gibidir.⁸³

Teftâzânî'ye göre âlim demek ilmi olan demek olup ilimsiz âlim düşünülemez. Âlim olmanın illeti ilimdir ve bu durum şahit ile gâib açısından değişiklik göstermez. Çünkü âlimin âlim olmasını icap eden şey bizzât ilimdir, onun araz veya hâdis olması değildir. Ayrıca Allah Teâlâ'dan mükemmel fiillerin sâdir olması, O'nun sadece âlim ve kâdir olarak isimlendirilmesine değil, ilminin ve kudretinin mevcudiyetine de delâlet etmektedir. Naslarda da O'nun ilminin, kudretinin vs. te'vil ihtimali olmayacak şekilde sabit olduğunu ifade eden Teftâzânî misal olarak şu âyetlere yer vermektedir:⁸⁴ “*Fakat Allah sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder.*”⁸⁵, “*Eğer size (bu konuda) cevap veremedilerse, bilin ki o (Kur'an) ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur.*”⁸⁶ “*Zulmedenler azaba uğrayacakları zaman bütün kuvvetin Allah'ın olduğunu ve Allah'ın azabının pek şiddetli olduğunu bir bilselerdi.*”⁸⁷ “*Şüphesiz Allah rızık verendir, güçlüdür, çok kuvvetlidir.*”⁸⁸

Meselenin yanlış olarak anlaşılmaması bakımından sıfatlar konusundaki ihtilâfın tam olarak hangi noktada olduğunu Teftâzânî şöyle izah etmektedir: Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki ihtilâf Allah Teâlâ'nın insanlardaki gibi meleke cinsinden hâdis bir ilim, kudret vs. sıfatı olup olmadığı noktasında değil; ezeli, O'nun zâtı ile kâim ve zâtı üzerine zâit bir ilim, kudret vs. sıfatı var mıdır yok mudur noktasındadır. Felâsife ve Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın ezeli sıfatlarını inkâr edip O'nun zâtının mâlûmata taalluk etmesi itibari ile âlim,

⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 100-101.

⁸⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/72-74.

⁸⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisâ 4/166.

⁸⁶ Hûd 11/14.

⁸⁷ el-Bakara 2/165.

⁸⁸ ez-Zâriyât 51/58.

makdûrata taalluk etmesi itibariyle kâdir olarak isimlendirileceği anlamında sıfatlarının zâtının aynı olduğunu iddia ettiler. Böylece onlara göre Allah'ın zâtında çokluk, kadîmlerin ve vâciplerin taaddüdü lâzım gelmez.⁸⁹

Teftâzânî bu iddiaya şöyle cevap vermektedir: Muhal olan kadîm zâtların taaddüdüdür ve ezeli sıfatların kabul edilmesinden bu durum lâzım gelmez. Ancak sıfatları zâtın aynısı kabul eden Mu'tezile'ye ilmin kudret, hayat, âlim, hay, kâdir, âlemin yaratıcısı, mahlûkatın mâbudu olması ve Vâcib'in zâtı ile kâim olmaması gibi birçok muhal durum lâzım gelir.⁹⁰

Teftâzânî'nin anlatımına göre, sıfatların ispat edilmesi durumunda tevhidin iptal edileceğine tutunan Mu'tezile gerekçe olarak bu durumda sıfatların, Allah'ın zâtının gayrı ezeli mevcutlar olacağını ve böylece kadîmlerin taaddüdünün lâzım geleceğini öne sürmektedir. "Hıristiyanlar üç kadîmi ispat etmekle kâfir olmuşken, sekiz veya daha fazla kadîmi ispat edenin hali ne olur!" diyerek Ehl-i sünnet'e ağır bir eleştiri yöneltmektedir. Sıfatları nefyetmekle övünüp ispat etmeyi cehalet sayarak Ehl-i sünnet ile başa baş olmaya bile razı olmayan Mu'tezile, ilimsiz bir âlimin, kudretsiz bir kâdirin olabileceğini iddia etmekle büyük bir çirkinlik irtikâp etmektedir.⁹¹

Teftâzânî'ye göre Ehl-i sünnet'in "Allah Teâlâ'nın sıfatları, zâtının aynı da gayrı da değildir" şeklindeki esası, Mu'tezile'nin "Allah'ın zâtının gayrı ezeli mevcutlar olacağı ve tevhidin bozulacağı" itirazına cevap niteliğindedir. Dolayısıyla Allah'ın gayrının kıdemi ve kadîmlerin çokluğu lâzım gelmez. Hıristiyanlar birbirinin gayrı kadîmleri tasrih etmese de bu onlara lâzım gelir. Çünkü onlar üç uknûmu (vücûd, ilim, hayat) ispat edip bunları Baba, Oğul, Rûhulkudûs olarak isimlendirdiler. İlim uknûmunun Allah Teâlâ'nın zâtından ayrılıp Hz. İsâ'nın bedenine intikal ettiğini iddia ettiler. Ayrılma ve intikale cevaz vermekle üç uknûm birbirinin gayrı ezeli zâtlar oldu. Allah Teâlâ'nın "*Andolsun, 'Allah üçün üçüncüsüdür' diyenler kâfir oldu*" ifadesinden sonra "*Halbuki bir tek ilâhtan başka hiçbir ilâh yoktur*"⁹² buyurması, hıristiyanların üç ilâh/zât kabul ettiklerinin kesin bir delilidir. O halde tek bir ilâh için Kur'ân-ı Kerim'le sabit olan sıfatları kabul etmenin hıristiyanların durumu ile hiçbir ilgisi yoktur.⁹³

⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 101.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 101.

⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 102; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/76-80.

⁹² el-Mâide 5/73.

⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 102; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/82.

Bununla birlikte Teftâzânî, yukarıdaki cevaba “taaddüdün tegâyüre/birbirinin gayrı olmaya muhtaç olmadığı” şeklinde bir itirazın olabileceğini belirtir. Çünkü sıfatlar arasında tegâyür ister var kabul edilsin ister edilmesin Ehl-i sünnet arasında sıfatların çokluğunda ve taaddüdünde bir ihtilâf yoktur. Bundan dolayı o, evlâ olan cevabın şöyle olması gerektiğini ilave eder: Muhal olan yani tevhid açısından imkânsız olan kadîm zâtların taaddüdüdür, bir tek kadîm zâtın ve onun sıfatlarının olması değildir. Her kadîm bir ilâh değildir ki kadîmlerin mevcudiyetinden ilâhların mevcudiyeti lâzım gelsin.⁹⁴

Şu kadar var ki Teftâzânî sıfatlar konusunu izah etmenin zor olduğunu, bundan ötürü Mu‘tezile ve felâsifenin sıfatları, Kerrâmiyye’nin sıfatların kadîmliğini, Ehl-i sünnet’in de sıfatların zâta nispetle ayniyet ve gayriyetini nefyettiğini dile getirmektedir. İlâhî sıfatların, zâtın aynı da gayrı da olmamasını şöyle izah etmektedir: Zât olmadan sıfatların, sıfatlar olmadan da zâtın mevcudiyeti düşünülemez, birbirinden ayrılığı tasavvur olunamaz. Bu anlamda sıfatlar zâtın gayrı değildir. Mefhum olarak birbirinden farklı olması bakımından da sıfatlar zâtın aynı değildir.⁹⁵

Netice olarak Teftâzânî’nin ve ondan önceki Ehl-i sünnet âlimlerinin Mu‘tezile’ye izâfe ettiği ezeli sıfatları nefiy görüşünün, onların günümüze kadar ulaşmış olan mühim kaynaklarında da mevcut olduğu müşahade edilmektedir. Aynı şekilde Mu‘tezile’nin, sıfatlar hakkındaki görüşünden dolayı Ehl-i sünnet’i hristiyanlara teşbih etmesi de Kâdî Abdülcebbar gibi Mu‘tezile bilginleri tarafından dile getirilmektedir.

Teftâzânî’nin, sıfatların inkârına karşı Sünnî ulemânın da temas etmiş olduğu delilleri üç noktada hulâsa ettiği söylenebilir:

- 1- Türemiş kelimenin anlam olarak türeme kökünü ihtiva etmesi yani âlim olan için ilmin de kabul edilmesi dil kaidelerinin apaçık gereğidir. Âlimin âlim olmasını icap eden şey bizzât ilimdir ve bu meyanda şahit ile gâib arasında bir fark yoktur.
- 2- Âlemde cereyan eden mükemmel filler, bu fiillerin sahibi olan zâtın hayat, ilim, kudret gibi sıfatlara sahip olduğuna kesin olarak delâlet eder.
- 3- Naslarda da O’nun ilminden, kuvvetinden ve izzetinden açıkça bahsedilmektedir.

Teftâzânî, Ehl-i sünnet’in kadîmlerin çoğalması lâzım gelmesin diye ortaya koymuş olduğu “sıfatların, zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da olmadığı” esasına hak vermekle beraber, onun özellikle vurguladığı husus, tevhide aykırı olan şeyin, mutlak taaddüd değil, kadîm zâtların

⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 103.

⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 103-104.

taaddüdü olduğudur. Yani bir tek ezeli zâtın ve O'nun ezeli sıfatlarının kabul edilmesi, tevhide zıt bir durum değildir. Çünkü Ehl-i sünnet, sıfatları birer ilâh olarak görmemektedir.

1.6. İrade Sıfatı

Şerhu'l-Akâid'de Allah Teâlâ için sekiz sıfatın sabit olup bunların da ilim, kudret, hayat, sem', basar, irade, tekvin ve kelâm olduğunu ifade eden Teftâzânî, Ömer Neseffî'nin irade, tekvin ve kelâm sıfatlarında daha fazla tartışma olması sebebiyle bunların ispatı ve kadim oluşuna tekrar işaret ettiğini ve bir miktar tafsilâta girdiğini belirtmektedir.⁹⁶ Buna paralel olarak kendisi de söz konusu sıfatlar üzerinde daha fazla durmakta ve Mu'tezile'ye birtakım eleştiriler yöneltmektedir. Binaenaleyh bu sıfatları, tezimizde ayrı birer başlık olarak ele almak uygun olacaktır. Ancak burada iradenin, sadece Allah Teâlâ için ezeli bir sıfat olması ele alınacak olup ilâhî iradenin şümulü ve insan iradesiyle ilişkisi gibi hususlar kulların fiilleri bahsinde ele alınacaktır.

Tekvin sıfatı hakkındaki ihtilâf, Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye arasında olduğundan onun için müstakil bir başlık açılmayacaktır. Teftâzânî, tekvin konusunda Mu'tezile ile ilgili sadece Ebü'l-Hüzeyl'in "Her bir cismin tekvininin, o cisim ile kâim olduğu" şeklindeki görüşüne temas etmekte ve bunu muhal görmektedir. Zira bu durumda her bir cismin, kendi kendisinin yaratıcısı olması lâzım gelir.⁹⁷

İrade, Teftâzânî tarafından "mükevvenâtın muayyen bir duruma ve vakte tahsisini iktizâ eden ve Allah'ın zâtı ile kâim olan ezeli bir sıfat" olarak tarif edilmiştir.⁹⁸ İradenin zıddı cebir olup Allah Teâlâ cebir altında kalmaktan münezzehtir. O'nun iradesi, mümkün olan şeylere taalluk edip vâcib ve muhal olana taalluk etmez.⁹⁹ Teftâzânî, bazı Mu'tezile'nin, Allah Teâlâ'nın bir mahalde olmayan hâdis bir irade ile mürîd olduğunu zannettiğini ifade ederek bunu reddetmektedir.¹⁰⁰ Onun *Şerhu'l-Akâid*'de bazı Mu'tezile'ye nispet ettiği bu görüşün, Basra Mu'tezilesi'ne ait olduğu gerek *Şerhu'l-Makâsıd*'daki kendi beyanlarından gerekse diğer kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarından anlaşılmaktadır.¹⁰¹

Şehristânî, mahalli olmayan iradeler ispat edip Allah'ın bunlarla mürîd olduğunu ilk söyleyen kimsenin Ebü'l-Hüzeyl olduğunu ve sonrakilerin ona tâbi olduğunu dile

⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 109.

⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 119-120.

⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 124.

⁹⁹ Gümüsoğlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm*, 284.

¹⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 124-125.

¹⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/133; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 103; Şehristânî, *el-Milel*, 78, 96.

getirmektedir.¹⁰² Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim'in bu tâbilerden olduğunu söyleyen Şehristânî, mahalli olmayan irade düşüncesini, mahal ve mekânı olmayan cevher/akıl ispat eden felâsifenin görüşüne yakın bulmaktadır.¹⁰³ Diğer taraftan Allah'ın iradesinin hâdis kabul edilmesi, bu iradenin nasıl ortaya çıktığı sorusunu akla getirmekte ve bir bakıma O'nun mürîd oluşunu, başka bir şeye muhtaç bırakmaktadır.¹⁰⁴

Allah Teâlâ'nın iradesinin hâdis kabul edilmesi durumunda üç ihtimalden bahseden Ebû'l-Muîn Nesefî, bunların hepsinin muhal olduğunu belirtmektedir. İlk ihtimal, bu iradenin yaratıcı olmadan meydana gelmesidir ki yaratıcısı olmayan bir âlem tasavvur etmek gibidir. İkincisi, yaratıcının bu iradeyi ortaya çıkaran başka bir iradesi olmadan meydana gelmesidir ki bu durumda O'nun muztar/zorlanan olması gerekir. Üçüncü ihtimal, sonu gelmeyecek şekilde başka hâdis iradelerle ortaya çıkmasıdır ki bu da teselsülü icap ettiği için bâtıldır.¹⁰⁵

Teftâzânî, iradenin diğer hakiki sıfatlar gibi zât üzerine zâit, ezeli bir sıfat olduğuna dair naklî ve aklî deliller getirmektedir. Naklî delili şöyle beyan etmektedir: Âyetler, aynı sıfattan ibaret olan irade ve meşîeti Allah Teâlâ için ispat etmektedir. Bir şeyin sıfatının ancak o şey ile kâim olması, kesin olarak lâzım geldiği için irade sıfatı da Allah ile kâimdir. Böylece bazı Mu'tezile'nin "bir mahalde olmayan/mahalsiz irade" görüşüne cevap vermektedir. Yine ona göre hâdis olan şeylerin Allah Teâlâ ile kâim olmasının imkansızlığı da kati olduğu için, Mu'tezile'den bu sıfatın hâdis olduğunu söyleyenler ile Allah'ın iradesinin, zâtında hâdis olduğunu iddia eden Kerrâmiyye'nin bu iddiaları da reddedilmiş olmaktadır.¹⁰⁶

Teftâzânî'nin irade sıfatı konusundaki aklî delili ise şöyledir: Âlemin en uygun ve faydalı bir şekilde mevcudiyeti ve nizamı, yaratıcısının kâdir ve muhtâr/ihtiyar sahibi olduğuna delildir.¹⁰⁷ Yani âlemdeki varlıklar ve onların taşımış olduğu nice ölçüler, ince düzenlemeler, şekiller ve desenler ancak irade sahibi yaratıcının tercihleri ile mümkün olabilir. Böylece Teftâzânî, aşağıda geleceği üzere, Allah'ın iradesini, O'nun bilmesi, emretmesi, yaratması veya mükreh olmaması şeklinde yorumlayan bazı Mu'tezile

¹⁰² Şehristânî, *el-Milel*, 78.

¹⁰³ Şehristânî, *el-Milel*, 96.

¹⁰⁴ Murat Memiş, "İlâhî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *C. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 258.

¹⁰⁵ Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, 60.

¹⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 124.

¹⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 125.

bilginlerini reddettiği gibi, Allah'ın mûcib bi'z-zât olduğunu/irade ve ihtiyarla fâil olmadığını iddia eden felâsifeyi de reddetmektedir.¹⁰⁸

Ebü'l-Yûsr Pezdevî'ye göre de Allah Teâlâ'nın mükemmel fiilleri, O'nun hay, âlim, kâdir oluşundan bağımsız olarak düşünülemeyeceği gibi, mürîd oluşundan da bağımsız olarak düşünülemez. Çünkü bu hârikulâde fiiller, ihtiyar/seçme olmadan var olamayacağı gibi, meşîet ve irade olmadan da ihtiyarın mevcudiyeti muhaldir.¹⁰⁹ Benzer şekilde ihtiyarın ancak irade ile olabileceğini ifade eden Ebü'l-Muîn'e göre, Allah Teâlâ'nın, ihtiyarı olmadan âlemi yaratması düşünülemez. Çünkü ihtiyarın olmaması mecburiyeti, o da acziyeti icap eder.¹¹⁰

Teftâzânî *Şerhu'l-Makāsıd*'da Mu'tezile'nin irade sıfatı konusunda hangi görüşlere sahip olduğunu daha ayrıntılı vermektedir. Ona göre kelâmcılar, hukemâ ve bütün fırkalar Allah'ın mürîd olduğunda ittifak halinde olmakla beraber iradesinin mânası noktasında ihtilâf etmişlerdir. Cübbâiyye'nin de dahil olduğu Basra Mu'tezilesinin çoğuna göre irade, bir mahalde olmayan ve kendisiyle kâim olan hâdis bir sıfattır. Teftâzânî bu görüşe verdiği (yukarıda geçen) cevaba ilave olarak, kendisiyle kâim olan şeyin sıfat olamayacağını ifade eder.¹¹¹

Teftâzânî, Ka'bî'nin de içinde yer aldığı Bağdat Mu'tezilesi'nin birçoğuna göre, Allah'ın kendi fiilini irade etmesinin onu bilmesi veya mükreh/zorlanan ve unutan olmaması, başkasının fiilini irade etmesinin ise onu emretmesi anlamına geldiğini belirtmektedir. Hatta öyle ki emrolunmayan bir şey, irade olunmamıştır. Mu'tezile'den muhakkik olanlara göre ise irade, Allah'ın yaratmasındaki maslahatı bilmesidir. Teftâzânî bu görüşleri de doğru bulmaz. Çünkü bu görüşler, felâsifenin Allah'ın irade ve ihtiyarla fâil olmasını nefyetme düşüncesine muvafakat göstermekte ve Allah'ın iradesinin muayyen bir şeye ve vakte taalluk ettiğine delalet eden naslara muhalefet arz etmektedir. Yine naslarda Allah Teâlâ'nın emrettiği halde kullardan irade etmediği şeyler vâkidir. Teftâzânî şu ayetleri delil olarak getirmektedir:¹¹² “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez.”¹¹³, “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözüümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. O da hemen

¹⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 124.

¹⁰⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 51.

¹¹⁰ Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, 59.

¹¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 4/128-133.

¹¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 4/133-134.

¹¹³ el-Bakara 2/185.

oluverir.”¹¹⁴, “Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi.”¹¹⁵

Bu âyetlerde irade/dileme Allah Teâlâ’ya açıkça nispet edilmiş olup O’nun, iradesi ile yaratıcı olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Ayrıca son âyetten Allah’ın dilemesinin, emretmesi anlamına gelmediği anlaşılmaktadır. Çünkü O, imanı bütün kullara emrettiği halde, onların hepsinin iman etmesini irade etmemiştir. Yeryüzünde herkesin mümin olmaması buna şahitlik etmektedir.¹¹⁶

Teftâzânî’ye göre âlemde birbirine zıt olan şeylerden bazısının vâki olup bazısının vâki olmaması, yine bir vakitte meydana gelip başka bir vakitte meydana gelmemesi zaruri olarak bir tahsisi gerektirmektedir. Allah Teâlâ’nın gerek zâtının gerekse ilim ve kudret sıfatının makdurun her iki tarafına (fiil-terk) nispetinin müsavi olması itibariyle, bu taraflardan birinin diğerine tercihi ve tahsisi, ancak şanı tahsis olan bir sıfattan dolayıdır ki, bu da iradedir. Bu itibarla irade sıfatını, Allah’ın ilmine irca etmek doğru olmadığı gibi Neccâriyye ile Basra Mu‘tezilesi’nin ilk âlimlerinden kabul edilen Dırâr b. Amr’ın¹¹⁷ (öl. 200/815?) iddia ettiği gibi O’nun zâtından ibaret olarak kabul etmek de isabetli değildir.¹¹⁸

Teftâzânî, Allah’ın iradesi konusunda son olarak onun şümülüyle ilgili ihtilâfa değinmektedir. Ancak bu hususu daha çok kulların filleri bahsine bıraktığını ifade edip ilgili görüşlere kısaca temas etmektedir. Ehl-i sünnet’e göre Allah’ın irade ettiği her şey olur. Olan her şey de O’nun iradesi ile gerçekleşmektedir. Ancak bu, olan her şeyin O’nun emri ve rızası ile tahakkuk ettiği anlamına gelmez. Mu‘tezile’ye göre ise Allah, kâfirler ve âsilerden iman ve itaati irade ettiği halde, bu muradı vâki olmamıştır. Aynı şekilde kâfirler ve âsilerden küfür ve mâsiyetler vâki olduğu halde, Allah bunları dilememiştir. Yine âlemde meydana gelen şerler ve çirkinlikler de Allah’ın irade etmediği şeylerdir.¹¹⁹

¹¹⁴ en-Nahl 16/40.

¹¹⁵ Yûnus 10/99.

¹¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 107.

¹¹⁷ Ebû Amr Dırâr b. Amr el-Gatafânî el-Kûfî, Basra Mu‘tezilesi’nin ilk âlimlerindendir. Kaynaklarda hayatı hakkında, İmam Ebû Yûsuf’un çağdaşı ve Mu‘tezile bid‘atçılarından biri olarak gösterilmesi dışında fazla bilgi yoktur. Mu‘tezile bünyesinde farklı fikirler ileri sürmesinden dolayı sonrakilerin çoğu onu Mu‘tezilî olarak görmemiş, fikirlerine iştirak etmemiştir. Dırâr’a göre Allah’ın isim ve sıfatları O’nun ne olduğu hakkında (sübûti) herhangi bir bilgi sağlayamayacağı için bunların olumsuz (selbî) anlamda yorumlanması gerekir. Buna göre Allah’ın âlim ve kâdir oluşu cahil ve âciz olmayışı anlamına gelir. Mustafa Öz, “Dirâr b. Amr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/274; Dırâr’ın günümüze ulaşan ve farklı mezheplerin kendi görüşlerini destekleme adına hadisleri nasıl kullandıklarını örnekleriyle ortaya koyan *Kitâbü’t-tahrîş* isimli eseri Türkçe çevirisi ile birlikte basılmıştır; bk. Dırâr b. Amr, *Kitâbü’t-tahrîş*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014).

¹¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4/129.

¹¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4/137.

Kâdir, âlim, hay ve mevcut oluşu, Allah Teâlâ için her hal ve zamanda vâcib olan dört zâtî sıfat kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, O'nun müdrik, mürîd ve kârih oluşunu ise muayyen bir vakitte müstehak olduğu sıfatlar olarak kabul eder. Müdrik oluşunu müdrek/idrak olunan şeyin mevcut olma şartına bağlarken, mürîd ve kârih oluşunu ise bir mahalde yani Allah'ın zâtında da zâtı dışında da bulunmayan hâdis bir irade ve kerâhete dayandırır. Mürîd sıfatı ile aynı kategoride değerlendirdiği müdrik sıfatı ile ilgili, Basra ile Bağdat Mu'tezilesi arasındaki ihtilâfı şu şekilde beyan etmektedir: Basra Mu'tezilesi'ne göre Allah'ın müdrik oluşu, hay oluşu üzerine ziyade bir sıfattır. Bağdat Mu'tezilesine göre ise O'nun müdrik oluşu, hay oluşu üzerine zâit bir sıfat olmayıp müdrekâtı bilmesi demektir.¹²⁰ Buna göre Basra Mu'tezilesi hâdis de olsa iradeyi bir sıfat olarak kabul ederken, Bağdat Mu'tezilesi onu bir sıfat olarak görmeyip başka anlamlarla yorumlamaktadır.

Bağdat Mu'tezilesi içerisinde irade sıfatını muhal görenlerin olduğunu¹²¹ belirten Kâdî Abdülcebbâr, bunu isabetli görmeyip Allah'ın fiillerinin muayyen vecih ve mekanlarda vuku bulmasının, ancak tahsis edici bir sıfatla yani irade ile mümkün olabileceğini söyler.¹²² Yine iradenin, O'nun hakkında gaflet ve sehvin câiz olmaması şeklinde yorumlanmasını da doğru bulmaz. Çünkü iradenin mânası bu olmayıp, bir fiili kastetmek ve onu başkası üzerine seçmektir.¹²³ Fakat ona göre irade, ezeli bir sıfat olmayıp hâdis bir sıfattır, Allah'ın fiillerinden bir fiildir.¹²⁴ Çünkü iradenin ezeli kabul edilmesi halinde, Allah'a zâtî sıfatlarında ortak olması ve O'na misil olması icap eder.¹²⁵ Kezâ Neccâriyye ve Dırâr b. Amr'ın iddia ettiği gibi Allah'ın zâtından dolayı ezeli olarak mürîd kabul edilmesi durumunda O'nun, insanların irade ve temenni ettiği her şeyi irade eden olması gerekirdi ki bu hatadır.¹²⁶

Ka'bî'ye göre, Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825) hariç Mu'tezile'nin tamamı Allah'ın iradesinin, fiillerinden bir fiili olduğunu söylemektedir. Çünkü onlara göre Allah'ın, zâtî olan sıfatlarının zıddı ile vasıflanması câiz değildir. Meselâ “Allah şunu biliyor, şunu bilmiyor” denilemez. Yine “şuna gücü yetiyor, şuna gücü yetmiyor” denilemez. Fakat

¹²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 129-130, 168.

¹²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 453.

¹²² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 435.

¹²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 1/226.

¹²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 431; a.mlf., *el-Muhtasar*, 1/226.

¹²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 447.

¹²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 440; a.mlf., *el-Muhtasar*, 1/226-227.

“Allah şunu irade ediyor, şunu irade etmiyor veya kerih görüyor” denilebilir.¹²⁷ O halde Mu‘tezile açısından Allah, iradenin zıddı ile vasıflandığına göre, irade zâtî bir sıfat değildir.

Mu‘tezile’nin Bağdat ekolünün kurucusu olan Bîşr b. Mutemir’e göre ise Allah’ın iradesi, zâtî ve fiilî olmak üzere iki nevidir. Birincisi, Allah Teâlâ’nın, bütün fiillerini ve kullarının bütün taatlerini ezeli olarak mürîd olmasıdır. Çünkü salâh ve hayrı bilen, onları irade etmemesi câiz değildir. O halde Allah salâh ve hayrı bildiğine göre onları (ezeli olarak) dileyendir. İkinci nevi, fiilî sıfat olan iradedir. Bu ise, Allah’ın kendi fiilini irade ettiği zaman onu yaratması; kullarının fiilini irade ettiği zaman onu emretmesidir.¹²⁸ Böylece Bîşr, Allah’ın mürîd oluşunu ezeli olarak kabul etmesi itibarıyla diğer Mu‘tezilî âlimlerden sadece bir yönüyle farklılaşmaktadır. Çünkü iradeyi aynı zamanda fiil olarak düşünmesi bakımından aralarında bir fark yoktur.

Ebü’l-Hüzeyl’e göre Allah’ın, yarattığı şeyleri irade etmesi, onları yaratması; taatleri irade etmesi ise onları emretmesidir. Nazzâm’a göre de Allah’ın iradesi, O’nun fiili, emri veya hükmüdür. Allah’ın kıyametin kopmasını dilmesi, ona hükmetmesidir. Câhiz’a (öl. 255/869) göre ise Allah’ın mürîd oluşu, O’nun fiillerinde sehvin, cehaletin ve ikrahın câiz olmaması demektir. Mu‘tezilî ulemânın görüşlerini bu şekilde nakleden Ka‘bî, kendisinin de Câhiz’in görüşünde olduğunu ifade eder.¹²⁹ Böylece Mu‘tezilî bilginler arasında, irâdenin Allah’ın zâtî bir sıfatı değil de fiilî bir sıfatı olduğu hakkında görüş birliği olduğu söylenebilir.¹³⁰

Hulâsa Teftâzânî’nin irade sıfatı konusunda Mu‘tezile’ye nispet ettiği görüşler, onların kendi kaynaklarında savundukları görüşlerdir. Bu görüşleri iki noktada toplamak mümkündür. Biri, Ebü’l-Hüzeyl ile başlayan ve Basra Mu‘tezilesi’ne ait olan “mahalli olmayan hâdis irade” anlayışı, diğeri de ilâhî iradeyi “Allah’ın yaratması, yaratacağı şeyleri bilmesi, hükmetmesi, mükreh olmaması ve taatleri emretmesi” gibi yorumlara indirgeyen Bağdat Mu‘tezilesi’nin anlayışıdır. Felsefî tesirler taşıması yönüyle de tenkit edilen bu görüşlerin ortak olduğu husus, ilâhî iradeyi O’nun zâtı ile kâim ezeli bir sıfat olarak görmemek ve Ka‘bî’nin de ifade ettiği gibi Allah’ın fiillerinden bir fiil olarak kabul

¹²⁷ Ka‘bî, *Kitabü’l-makâlât*, 255.

¹²⁸ Ka‘bî, *Kitabü’l-makâlât*, 255-256; Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/244.

¹²⁹ Ka‘bî, *Kitabü’l-makâlât*, 255-257.

¹³⁰ Zeynep Hümeysra Koç, “Ebü’l-Kâsım el-Kâ‘bî el-Belhî’de İrade”, *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 16/2 (2018), 470.

etmektir. Bunun temelinde yatan sebep ise bilindiği üzere, kadîmlerin çoğalmasının tevhidî bozacağı düşüncesidir.

Teftâzânî, bu görüşlerin yanlışlığına naklî ve aklî deliller ile dikkat çekmiştir. Çok sayıda âyet-i kerîme, Allah Teâlâ'yı dileyen bir varlık olarak tanıttığına göre dileme/irade O'nun sıfatıdır. Allah'ın sıfatının, ancak Allah ile kâim olabileceği ve yine hadis bir sıfatın O'nun ile kâim olamayacağı kesin olarak sabit olan bilgilerdir. O halde mahallî olmayan hâdis irade düşüncesi tutarlı değildir. İradeyi; yaratmak, bilmek, emretmek gibi anlamlarla te'vil etmek de doğru değildir. Çünkü varlıkların belirli bir şekil, zaman ve mekân itibarıyla varlık alanına çıkışlarının tercih edilmesi, yine mahlûkat üzerindeki hayret verici âhenk, mutlaka özü itibarıyla tahsis mânasını taşıyan bir sıfatı gerekli kılmaktadır ki bu da ancak iradedir.

1.7. Halku'l-Kur'ân/Kelâm Sıfatı Meselesi

Kelâm meselesi, diğer ifadesiyle Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi, kelâm ilminde en yoğun münakaşaların¹³¹ ve şiddetli tartışmaların yapıldığı konulardan biri, hatta başta gelenidir.¹³² Bu meseleyle ilgili tartışmalar erken dönemde başlamış olup kelâm ilminin hem doğuşunda hem de adlandırılmasında etkili olmuştur.¹³³ Teftâzânî, akaidî delillerinden bilmenin “kelâm” ile isimlendirilmesinin sebeplerini sıralarken bu sebeplerden birinin de kelâm meselesinin en çok tartışılan ve münakaşa edilen itikadî mesele olduğunu zikretmektedir. Hatta Ehl-i hak'tan birçoğunun Kur'an'ın mahlûk olduğuna hükmetmemeleri sebebiyle, bazı müteğallibe/zorba tarafından katledildiğini ifade ederek Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü baskı, işkence ve zorbalığa (mihne)¹³⁴ dönüştüren

¹³¹ Bu yoğun münakaşanın altında yatan sebeplerden biri, Allah Teâlâ'nın ilim, kudret, irade gibi sıfatlarının madde âleminde doğrudan bir tecellisi olmadığı halde, kelâm-ı ilâhînin bir kısmını teşkil eden Kur'an'ın aramızda bulunması ve okunup işitilmesi olabilir. Topaloğlu, *Emali Şerhi*, 37.

¹³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 53; Gümüsoğlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm*, 287; Mustafa Altundağ, “Kelâmulhalku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî’ Ayırımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149.

¹³³ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/194.

¹³⁴ Mihne, Abbâsî halifeleri devrinde bazı muhafazakâr âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla yönetimin bu tutumunu ifade eder. Abbâsî halifelerinden Me'mûn, 218/833 yılında kadıların ve önde gelen bazı hadis âlimlerinin, halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekilmesini, Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsemeyenlere resmî görev verilmemesini ve şahitliklerinin kabul edilmemesini istemiştir. Mihne devrinin tam anlamıyla son bulması ve izlerinin silinmesi, Başkadî İbn Ebû Duâd'ın görevinden azledilmesi ve mihne mağdurlarının serbest bırakılmasıyla 237/851-52 yılında gerçekleşmiştir. Mu'tezilî olmayan fakihlerin ve ehl-i hadîsin inanç ve düşünceleri üzerinde baskı ve şiddet uygulamaktan kaynaklanan mihne siyasetinin ortaya çıkışında Mu'tezilî kelâmcıların Abbâsî halifesini etkilemesinin rol oynadığı genellikle kabul edilir. Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/26-28.

Mu‘tezilî zihniyeti zemmetmektedir.¹³⁵ Bu meyanda *Şerhu’l-Akâid*’de Tefâtânî’nin Mu‘tezile’ye yönelik ilk eleştirisi kelâm meselesi ile alakalıdır.

Kelâm meselesinin Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında “Kur’an mahlûktur veya mahlûk değildir” şeklinde tartışılması sebebiyle bu mesele, halku’l-Kur’ân meselesi olarak ifade edilmiştir.¹³⁶ 2./8. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan bu meseleyi ilk defa kelâmî bir tartışma konusu haline getiren Ca’d b. Dirhem olup¹³⁷ Cehm b. Safvân da bu görüşü benimseyip yaymıştır. Muhafazakâr âlimler tarafından sakıncalı bulunup şiddetle eleştirilen bu tartışmalar, bir süre kapansa da ikinci yüzyılın sonuna doğru Mu‘tezile kelâmcıları tarafından yeniden başlatılmıştır. Mu‘tezile âlimi Ahmed b. Ebû Duâd’ı (öl. 240/854) vezirliğe tayin eden Abbâsî halifesi Me’mûn (öl. 218/833), onun teşvikiyle âlimlerin bu konuda sorguya çekilmesini ve Kur’an’ın mahlûk olduğuna inanmayanların hukukî ehliyetlerinin iptal edilmesini emretmiştir.¹³⁸ Bîşr b. Mu‘temir, Sümâme b. Eşres (öl. 213/828) ve İbn Ebû Duâd gibi Mu‘tezilî âlimlerin, Me’mûn’u etkilemeleriyle sarayın resmî ideolojisi haline gelen Mu‘tezile, teoride ferdin hürriyetini savunmakla beraber, mihne sebebiyle uygulamada baskıcılığa destek vermiş ve bu da onu çöküşe sürüklemiştir.

139

Halku’l-Kur’ân meselesinde, Kur’an’ın hem lafzı hem de mânası itibariyle mahlûk olduğunu ileri süren Mu‘tezile ile -bir bakıma onlara karşı aşırı bir tepki kabilinden- Kur’an’ın lafızlarının dahi mahlûk olmadığını savunan Hanbelîler iki aşırı ucu oluşturmaktadır. Bu iki aşırı uç karşısında, Ehl-i sünnet kelâmcıları, diğer itikadî konularda olduğu gibi halku’l-Kur’ân meselesinde de teşbihle tenzih arasında mâkul bir çözüm getirmiş, Allah’ın kelâmı olan Kur’an’ın mâna itibariyle kadîm, lafızları ve insanlar tarafından okunuşu bakımından mahlûk olduğunu söylemişlerdir. Diğer bir ifadeyle Kur’an’ın, Allah’ın zâtı ile kâim olan mânasının (lafızlardan soyutlanmış aslının) ezeli, kelâm-ı nefsi diye adlandırılan bu mânayı beşerin idrak alanına indiren lafızlarının ise yaratılmış olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴⁰

¹³⁵ Tefâtânî, *Şerhu’l-Akâid*, 53.

¹³⁶ Tefâtânî, *Şerhu’l-Akâid*, 112.

¹³⁷ Halku’l-Kur’ân fikrini ilk olarak Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (öl. 218/233) tarafından ortaya atıldığı da söylenmiştir. Bu görüşünü âyetleri te’vil ederek ortaya koymaya çalışan Merîsî’ye göre Allah’ın kelâmı, O’nun fiilidir ve dolayısıyla mahlûktur. Aydın, *Mu‘tezile Ekolü*, 260-261.

¹³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-372.

¹³⁹ Çelebi, “Mu‘tezile”, 31/392.

¹⁴⁰ Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, 15/172, 174; Altundağ, “‘Kelâm-ı Nefsi - Kelâm-ı Lafzî’ Ayırımı”, 149.

Teftâzânî'ye göre, halku'l-Kur'ân meselesinde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilâf, temelde kelâm-ı nefsiyi kabul edip etmemeye dayanır. Çünkü Ehl-i sünnet lafızların ve harflerin ezeli olduğunu söylemezken, Mu'tezile de kelâm-ı nefsiyi kabul etmediğinden onun hâdis olduğunu iddia etmemektedir. Mu'tezile'nin kelâm-ı nefsiyi nefyetme ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etme noktasındaki istidlâli şöyledir: Kur'an telif, tanzim, inzâl, tenzil, Arapça olma, mushaflarda yazılı olma, lisanlarla okunma ve kulaklarla işitilme gibi bir takım mahlûk sıfatlar ve hâdis alâmetlerle muttasıftır. Allah Teâlâ'nın mütekellim oluşu ise sesleri ve harfleri mahallinde veya yazı şekillerini levh-i mahfuzda yaratması mânasındadır.¹⁴¹ Teftâzânî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği bu görüşlere nasıl cevap verdiğine geçmeden önce bu görüşlerin Mu'tezilî kaynaklarda ne şekilde geçtiğine yer verelim.

Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, Kur'an'ın Allah Teâlâ'nın kelâmı olması hususunda Mu'tezile bilginlerinden Muammer'in görüşünü, İbn Râvendî'ye karşı şöyle müdafaa etmektedir: Kur'an Allah'ın kelâmı, vahyi ve tenzilidir. Kur'an muhdestir, yok iken sonradan olmuştur.¹⁴² Hayyât, mensubu olduğu Mu'tezile'yi, Kur'an'ı başkasının değil de Allah'ın kelâmı olarak kabul etmeleri hususunda savunmakla beraber, onların Kur'an hakkında "muhdes/sonradan olan" ifadesini kullandıklarını da dile getirmektedir.

Ka'bî, Kur'an hakkında, Mu'tezile'nin görüşünü şu şekilde nakletmektedir: Onların tamamına göre, Kur'an Allah'ın mahlûkudur, yok idi, sonra var oldu. Kur'an ya Allah'ın aynı ya gayrı yahut bazıdır. Okunan ve yazılan bir şey, Allah'ın aynı veya bazı olamayacağından tek ihtimal O'nun gayrı olmasıdır. Allah'ın gayrı olan Kur'an, ya ezeli olarak O'nunla beraber mevcuttur ya da muhdestir. Allah'ın gayrının kadîm olması bâtil olduğuna göre onun muhdes oluşu kesindir. Onu Allah ihdas etmiştir. Çünkü ümmet, yaratılmışların onun benzerini getirmekten âciz olduğu konusunda müttefiktir. Kur'an'ın, Allah'ın gayrı oluşunun delili ise Arapça olması, indirilmiş olması, işitilmesi, okunması, yazılması, ezberlenmesi, evvel ve âhirin olması ve cüzlerinin bulunmasıdır. Bu vasıflardan hiçbirinin Allah üzerine câiz olmadığı icmâ ile sabittir.¹⁴³

Kitâbü't-Tevhîd'de hem Ka'bî özelinde hem genel olarak Mu'tezile'ye birçok eleştiri yönelten Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın kelâmının ezeli oluşu hakkında da mühim açıklamalar yapmıştır. Ona göre Allah Teâlâ, ezelde ve zâtından dolayı değil de -Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi- başkası sebebiyle mütekellim olsaydı, O'nun mütekellim olmamakla da

¹⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 114.

¹⁴² Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 57.

¹⁴³ Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 269.

vasıflanması câiz olurdu ki bu çirkin bir sözdür. Hiçbir şeyin O'nun benzeri olmaması, zâtı hakkında olduğu gibi sıfatları hakkında da her türlü benzerliği nefyeder. Dolayısıyla ilâhî kelâmın hâdis kabul edilmesi, mahlûkatın kelâmına benzemesini gerektireceğinden bâtıldır. İşitilen kelâma “kelâmullah” denilmesi, onun Allah Teâlâ'nın sıfatı olan kelâmın tanınmasına uygun oluşu sebebiyle mecaz yoluyladır.¹⁴⁴ Mâtürîdî'nin özellikle, Allah Teâlâ'nın gerçek anlamda mütekellim olmakla vasıflanmasının, ancak ezelde mütekellim olarak kabul edilmesiyle mümkün olduğuna ve -O her türlü benzerlikten müstağni olduğu halde- kelâmının hâdis olarak telakki edilmesi durumunda yaratılmışların kelâmına benzeyeceğine işaret etmesi dikkate şayandır.

Kādî Abdülcebbâr, halku'l-Kur'an meselesindeki görüşlerini “Kur'an Allah'ın kelâmı ve vahyidir, mahlûk ve muhdestir” şeklinde açıklamaktadır. Bu kelâmın hakikati, harfler ve seslerdir.¹⁴⁵ Kelâmın anlaşılır ve faydalı olması, ancak hususi bir sıraya göre harflerin arka arkaya hudûsu ile mümkündür.¹⁴⁶ Ona göre Kur'an'ın, Allah ile beraber kadîm kabul edilmesi büyük bir cehalettir. Çünkü kadîm olana, başka şeyler takaddüm edemez. Halbuki Kur'an'ın sûreleri, ayetleri, harfleri birbirine takaddüm eder. Başı, sonu, yarısı olan bir şeyin kadîm olması mümkün değildir.¹⁴⁷ Yine Allah ezelde mütekellim olsaydı bu O'nun için noksanlık olurdu. Çünkü ezeli bir kelâm anlaşılmaz ve faydalı olmaz.¹⁴⁸

İlâhî kelâmın kadîm olmasını asla kabul etmeyen Kādî Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın kelâmı kadîm olsaydı, bu kelâmın O'na misil/benzer olması gerekirdi. Çünkü kıdem O'nun nefsi sıfatlarından. Kıdemde ortaklık, Allah Teâlâ ile benzeşmeyi gerektirir. Halbuki O'nun misli yoktur.¹⁴⁹ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin de işaret ettiği üzere¹⁵⁰ Mu'tezile'nin ilâhî kelâmın ezeliliğini reddetmesi, temelde sıfatlarla ilgili görüşüne yani O'nun zâtından başka kadîm kabul etmemesine dayanmaktadır.

Kādî Abdülcebbâr, Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair naklî delillerin bulunduğunu da ifade etmektedir. “*Rablerinden kendilerine gelen her muhdes (yeni) zikri (hatırlatmayı) hep eğlenerek dinliyorlar.*”¹⁵¹ âyetinde geçen “zikir”den maksadın Kur'an olduğunu, Allah'ın onu muhdes olarak vasıfladığını ve muhdes ile hâdisin aynı şey olduğunu belirtmektedir.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 134-139.

¹⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 528.

¹⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 1/223.

¹⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 531.

¹⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 1/224.

¹⁴⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 549.

¹⁵⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 65.

¹⁵¹ el-Enbiyâ 21/2.

Yine “Şüphesiz o Zikr’i (Kur’an’ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.”¹⁵² âyetinde de Kur’an, indirilmiş olmakla vasıflanmıştır. İndirilmiş olan, ancak muhdes olabilir. Ayrıca bu âyette Allah’ın onu koruyacağını beyan etmesi de Kur’an’ın muhdes olduğuna delâlet eder. Çünkü kadîm olanın bir koruyucuya ihtiyacı yoktur.¹⁵³ Kur’an’ın sûrelerden meydana gelmesi, muhdes ve indirilmiş olması gibi alâmetleri, O’nun fiili olduğunu gösterir. Allah’ın fiillerinden olan bir şeyin kadîm olması mümkün değildir.¹⁵⁴ Pezdevî, mezkûr âyetlerde geçen muhdes, tenzil vb. ifadelerin kadîm olan ilâhî kelâmı değil, ona delâlet eden manzum kelâmı ilgili olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁵ Teftazânî de bu istidlâllerin, ancak, ses ve harflerden meydana gelen kelâmın kadîm olduğunu söyleyen Hanbelîlere delil olabileceğini, zira müellef nazma Ehl-i sünnet’in de hâdis hükmünü verdiğini ifade etmektedir.¹⁵⁶

Kādî Abdülcebbar’a göre, Allah Teâlâ’nın, başkasında mevcut olan bir kelâm ile mütekellim olması, başkalarında bulunan bir nimet ve rızık ile mün‘im ve râzık olması gibidir. Çünkü mütekellim, kelâmın fâilidir. Fiilin sadece fâil üzerinde olması ise fâil olmanın şartı değildir.¹⁵⁷ Ancak Ehl-i sünnet âlimlerinin tekvin ile ilgili açıklamaları¹⁵⁸ dikkate alındığında Allah Teâlâ’nın mün‘im ve râzık oluşunun, ezelî tekvin sıfatı ile ilgili olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Kādî’nin bu benzetmesinin, iddiasını ispat için yeterli bir delil olmadığı söylenebilir.

Hâkim el-Cüşemî¹⁵⁹ (öl. 494/1101) de Mu‘tezile’nin görüşünü şu şekilde nakletmektedir: Allah Teâlâ’nın kelâmı, bizim kelâmımız cinsinden manzum harflerdir. Mütekellim, kelâmın fâilidir. Allah Teâlâ kelâmı -ağaçta yaratıp Musa aleyhisselamın işitmesi örneğindeki gibi- mahallinde yarattığında onun mütekellimi olur. Kur’an, şu Arapça sûre ve âyetleriyle O’nun kelâmıdır. Allah onu Hz. Peygamber’e inzâl ettiğinde söylemiştir, muhdestir, kadîm değildir. Mu‘tezile’nin çoğunluğuna göre mahlûk olarak da vasıflanır.¹⁶⁰

¹⁵² el-Hicr 15/9.

¹⁵³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 531-532.

¹⁵⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 1/223-225.

¹⁵⁵ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 73.

¹⁵⁶ Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 109, 114.

¹⁵⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 541.

¹⁵⁸ Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 123-124.

¹⁵⁹ Kādî Abdülcebbar’dan sonra Cübbâî ekolünün güçlü bir temsilcisi sayılan Cüşemî, kaleme aldığı eserleriyle Mu‘tezile literatürüne önemli katkılar sağlamıştır. Aynı zamanda kendisinden önceki Mu‘tezile literatürünün sonraki dönemlere ulaşmasında önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Ramazan Yıldırım, *Mu‘tezile’nin Kelâmî Polemikleri* (İstanbul: İşaret yayınları, 2016), 9-10.

¹⁶⁰ Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmü’l-ukûl fî tashîhi’l-usûl*, thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh (San’a: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1429), 168-169.

Cüşemî gibi Bağdadî de Mu‘tezile’nin, Allah Teâlâ’nın kelâmının hâdis olduğu hususunda ittifak ettiğini, çoğunluğunun onu mahlûk olarak da isimlendirdiğini belirtmektedir.¹⁶¹ Eş‘arî, Allah’ın kelâmı’nın cisim olup olmadığı konusunda Mu‘tezile’nin kendi içinde altı fırkaya ayrıldığını beyan etmektedir. Bu fırkaların görüşleri arasında kelâm’ın cisim veya araz olması konusunda ihtilâf olsa da mahlûk olmasında hepsinin görüş birliği içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶² Şehristânî de Allah’ın kelâmının bir mahalde muhdes ve mahlûk olduğu konusunda Mu‘tezile’nin ittifak halinde olduğunu, onlara göre ezelde asla kelâm olmayıp Allah’ın muhdes bir kelâm ile emrettiğini ve nehyettiğini nakletmektedir.¹⁶³

Netice itibarıyla hem Mu‘tezile hem de Ehl-i sünnet kaynakları, Mu‘tezile açısından Kur’an’ın mahlûk ve Allah Teâlâ’nın da muhdes bir kelâm ile mütekellim olduğu hususunda görüş birliği halindedir.

Teftâzânî, muhtemelen halku’l-Kur’ân meselesinde mevzunun özünün kelâm-ı nefsinin ispatıyla ilgili olduğu kanaatini taşıdığı için *Şerhu’l-Akâid*’de konuya kelâm-ı nefsiyi tanıtarak giriş yapar. Ona göre, emreden, nehyeden ve haber veren herkes nefsinde bir mâna bulur. Sonra bunu konuşma, yazma veya işaret ile izhar eder. Bu mâna ilmin gayrıdır. Çünkü insan bilmediği hatta zıttını bildiği bir şeyi de haber verebilir. Kezâ bu mâna iradeden de başkadır. Çünkü insan -kölesinin itaatsizliğini göstermek maksadıyla ona emir veren kimse gibi- dilemediği bir şeyi emredebilir.¹⁶⁴ İşte bu mânanın, kelâm-ı nefsi olarak isimlendirildiğini belirten müellif, aynı zamanda onun -Mu‘tezile’nin iddia ettiğinin¹⁶⁵ aksine- ilim ve iradeden farklı olduğunu da beyan etmiştir.

İnsanların gündelik konuşmalarında birbirlerine çoğu kere söyledikleri “İçimde bir söz/kelâm var, sana söylemek istiyorum” şeklindeki ifadelerini kelâm-ı nefsiye misal veren Teftâzânî, şu âyette de ona işaret olduğunu belirtmektedir:¹⁶⁶ “*Nefislerinden/içlerinden de ‘Söylediklerimizden dolayı Allah bize azap etse ya!’ diyorlar.*”¹⁶⁷

Allah Teâlâ’nın ses ve harf cinsinden olmayan bilakis sükût ve âfete zıt, O’nun zâtı ile kâim ve ezeli bir sıfat olan kelâm ile mütekellim olduğunu ifade eden Teftâzânî, hay, âlim ve

¹⁶¹ Bağdadî, *el-Fark*, 146.

¹⁶² Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/245-246.

¹⁶³ Şehristânî, *el-Milel*, 71, 74.

¹⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 108.

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar’a göre, insanın konuşmak istediği zaman kelâmdan önce nefsinde bir şey bulmasını, kelâmı kastetme, irade etme, bilme ve nasıl tertip edeceğini düşünme olarak değerlendirmek mümkündür. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 533.

¹⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 4/150-151.

¹⁶⁷ el-Mücâdile 58/8.

kâdir olan Allah için kelâma zıt şeylerle muttasıf olmayı noksanlık ve muhal bir durum olarak değerlendirmektedir.¹⁶⁸ Kelâm sıfatı, anılan özellikleriyle tarif edilmiş olmakla beraber, gerek vahyin gerekse ilâhî kelâmın keyfiyetini tam olarak bilmek de mümkün değildir.¹⁶⁹

Teftâzânî, Allah Teâlâ'nın kelâmının kadîm olduğuna ve bunun da hissî/lafzî değil, nefsî kelâm olduğuna iki delil getirmektedir. Birincisi yukarıda geçtiği üzere emreden, nehyeden ve haber veren herkesin önce nefsinde bir mâna bulmasıdır. İkincisi ise hem icmâ hem de peygamberlerden gelen mütevâtir nakil ile Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğunun sübûtudur. Türemiş bir kelimenin (mütekellim) bir şeye isnadı, türeme kökü (kelâm) o şeyle kâim olmadan imkânsızdır. Allah Teâlâ'nın mütekellim olmasının, kelâm ile muttasıf olmasından başka bir anlamı olmadığına ve hâdis olan lafzî kelâmın O'nun zâtıyla kâim olması imkânsız olduğuna göre Allah Teâlâ, ezelî bir mâna olan kelâm-ı nefsî ile mütekellimdir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi O'nun mütekellim oluşu, kelâmı (ses ve harfleri) mahallinde yaratması¹⁷⁰ şeklinde tevil edilemez. Aksi halde Allah Teâlâ'nın hareket vb. arazları yaratması sebebiyle müteharrik vb. sıfatlarla vasıflanması gerekir ki O bunlardan münezzehtir.¹⁷¹ Harf ve ses yaratana mütekellim değil, hâlik/fâil denir. Kelâm ise emir ve nehye kaynak teşkil ettiğinden yaratmadan ayrı bir sıfat olmalıdır. O halde kelâmın fiilî değil, sübûtî bir sıfat olması daha isabetlidir.¹⁷²

Mu'tezile'nin, Kur'an'ın mushaflarda yazılı olma, lisanlarla okunma ve kulaklarla işitilme gibi bir takım hâdis alâmetler taşıdığı şeklindeki itirazını, en kuvvetli şüphe olarak nitelendiren Teftâzânî, buna Nesefî ibaresini şerh etmek suretiyle şöyle cevap vermektedir: Allah Teâlâ'nın kelâmı olan Kur'ân, kendisine delâlet eden harflerin suretiyle ve yazı şekilleri ile yazılmıştır, muhayyel lafızlarla kalplerimizde mahfuzdur, telaffuz edilen ve işitilen harfler vasıtasıyla lisanlarımızla okunmuştur ve bu harfler kulaklarımızla da işitilmiştir ancak ne mushaflara ne de kalplere, lisanlara ve kulaklara hulûl etmiş değildir. Bilakis o kelâm, Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim kadîm bir mâna olup ona delalet eden bir nazımla telaffuz edilir ve işitilir.¹⁷³

¹⁶⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*, thk. Abdülkâdir Marûf el-Kürdî (Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1330), 83; a.mlf. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/143-144.

¹⁶⁹ Gümüšoğlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm*, 286, 310.

¹⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 541; Cüşemî, *Tahkîmü'l-ukûl*, 169.

¹⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 109. 114; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/147-151.

¹⁷² Yavuz, "Kelâm", 25/195.

¹⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 114-115.

Meselenin daha iyi anlaşılması için Teftâzânî şu somut misali verir: Ateş yakıcı bir cevher olmakla birlikte telaffuz edilir ve kalem ile yazılır. Lâkin bundan ateşin hakikatının ses ve harf olması lâzım gelmez. Bunun hakikati şöyledir: Bir şeyin hariçte bir mevcudiyeti, zihinlerde bir mevcudiyeti ve ifade edilmede bir mevcudiyeti vardır. Yine yazıda bir mevcudiyeti vardır ki bu, ifadedeki mevcudiyetine, o da zihindekine, o da hariçteki mevcudiyetine delâlet eder. O halde Kur'an, "Kur'an mahlûk değildir" misalindeki gibi kadîm olmanın lâzımlarından bir şeyle vasıflanırsa burada maksat onun hariçte mevcut olan hakikatidir. "Kur'an'ın yarısını okudum, Kur'an'ı ezberledim ve Kur'an'a dokunmak abdestsiz kimseye haramdır" örneklerindeki gibi mahlûkatın vasfı olan şeylerle vasıflanırsa maksat onun lafızlarıyla ilgili tarafıdır.¹⁷⁴

Teftâzânî, kelâmullah'ın kelâm-ı nefsi ile kelâm-ı lafzî arasında müşterek olduğunu ifade etmektedir. Kelâmullah tamlamasının, kelâm-ı nefsiyi ifade etmedeki anlamı, kelâmın Allah Teâlâ'nın sıfatı olmasıdır. Kelâm-ı lafzîyi ifade etmedeki anlamı ise, kelâmın - yaratılmışların telifi değil de- Allah'ın mahlûku olmasıdır.¹⁷⁵ Böylece Teftâzânî, âciz bırakma, kendisiyle meydan okunma vb. özelliklerin yine Allah'ın kelâmı üzerinden gerçekleştiğini ifade ederek, Mu'tezile'nin ilâhî kelâmın bu özelliklerini onun mahlûk oluşuna alâmet saymasını reddetmektedir.

Teftâzânî, bazı Ehl-i sünnet âlimlerinin, kelâmullah hakkında "meczaz" tabirini kullanmasının¹⁷⁶, kelâmullah'ın nazm-ı müellef için vaz' edilmediği anlamına gelmediğini, bilakis onun öncelikle ve vasıtasız olarak Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim mânanın ismi olup, sûrelerden ve âyetlerden oluşan hâdis kelâmın ise bu kadîm mânaya delâleti itibarıyla kelâmullah olarak isimlendirildiği anlamında olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁷ O halde Kur'an ismi, hem kelâm-ı nefsi hem de lafzî anlamlarında kullanılabildiği gibi, kelâmullah ismi de bu anlamlarda kullanılır.

Kelâm sıfatı hakkında, müellifin üzerinde durduğu hususlardan biri de onun tek bir sıfat olmasıdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın sıfatlarından her birinin tek olması, tevhidin kemâline daha uygun olup çoğaldıklarına dair hiçbir delil de yoktur. Allah'ın sıfatları bir ve kadîm olup çoğalma ve hudûs, sıfatların taalluk ve izâfetleri ile ilgilidir. Kelâm sıfatının da emir, nehiy ve haber şeklinde kısımlanması -diğer sıfatlarda olduğu gibi- taalluklarının

¹⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 115-116.

¹⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 117; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/151.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 134; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 68.

¹⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 118.

değişmesiyle ilgilidir. İlâhî kelâmın, bu kısımlardan birine dönüşmesi taallukları esnasında olup sonradandır, ezelde değildir.¹⁷⁸ Kısımlanmanın bu şekildeki izahı, aynı zamanda Mu‘tezile’nin, kelâm ezeli kabul edildiği takdirde muhatap olmadan emir ve nehyin abes,¹⁷⁹ mâzi sîgasıyla haber vermenin de yalan olacağı yönündeki itirazına¹⁸⁰ cevap teşkil etmektedir.

Teftâzânî, ilâhî kelâm ezelde emir, nehy ve haber kabul edilse bile yine de abes ve yalanın gerekmeceğini şöyle izah etmektedir: Ezelde emir, emredilen şeyi muhatapın/memurun mevcut ve mükellef olduğu zamanda yerine getirmesini vâcip kılmak içindir. Bu durumda emreden ilminde memurun mevcut olması kâfidir. Bu mesele, bir kimsenin, oğlu olduktan sonra ona şu şeyi emredeceğini takdir etmesi gibidir. Ezele nispetle haber vermek ise zamanlardan herhangi biriyle vasıflanmaz. Çünkü Allah Teâlâ zamandan münezzehtir olduğu için -tıpkı ilminin ezeli olup zamanların değişmesiyle değişmemesi gibi- O’na nispetle geçmiş, gelecek ve hal söz konusu değildir.¹⁸¹ Başka bir ifadeyle, ezelde henüz gerçekleşmemiş olayların gelecekte vuku bulacağı, Allah’ın zâtında kelâm-ı nefsi olarak mevcuttur. Olaylar gerçekleşince onlardan “vuku bulmuş” diye haber verilmesi ise kelâm-ı lafzî ileldir. Mahlûkat yokken Allah’ın ezelde kelâm sıfatı bulunması bir problem değildir. Zira mahlûkata hitap, kelâm-ı nefsi ile değil, kelâm-ı lafzî ileldir.¹⁸²

Hulâsa Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında ihtilâflı olan meselelerin en başta gelenlerinden biri şüphesiz halku’l-Kur’ân meselesidir. İlk defa Ca’d’ın ortaya atmış olduğu Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşü, Mu‘tezile tarafından itibar görmüş ve sıkı bir şekilde savunulmuştur. Onların bu görüşü müdafaa ettiği noktasında Sünnî ve Mu‘tezilî kaynaklar arasında bir ihtilâf yoktur. Bazı Mu‘tezile bilginlerinin siyaseti etkilemesiyle dinî-fikrî bir meselenin dayatma ve şiddete âlet edilmesi, âlimlerin zincirlere vurulması ve bazılarının bu elîm hâdiseler dolayısıyla vefat etmesi, müslümanları derinden yaralamakla kalmamış aynı zamanda Mu‘tezile’nin de zamanla zayıflayıp çökmesinin mühim etkenlerinden birini teşkil etmiştir. Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Akâid*’de mütegalibe/zorba tabirini kullanarak ilk eleştirisini, i’tizâl hareketinin bu talihsiz tutumuna dikkat çekerek yapması mânîdardır.

¹⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 110.

¹⁷⁹ Mu‘tezile’nin bu iddiasını, hakikatleri bilmekten kaynaklanan temelsiz bir şüphe olarak niteleyen Ebü’l-Muîn en-Nesefî, emir ve nehyin ezelde ma’dûma yönelik değil de memurun mevcut olma zamanına yönelik olduğunu ve bunun da abes değil, hikmet olduğunu belirtmektedir. Nesefî, *Kitâbü’t-Temhîd*, 47.

¹⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 158, 160; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 1/224.

¹⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 111; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsîd*, 4/158-162.

¹⁸² Yavuz, “Kelâm”, 25/195.

Mu‘tezile ile Hanbelîler arasında nefsî-lafzî ayrımı yapılmadan mutlak olarak “Kur’an mahlûktur veya değildir” şeklinde yapılan tartışmalar, Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu farkı ortaya koyup izah etmesiyle çözüme kavuşturulsa da Mu‘tezile kelâm-ı nefsîyi kabul etmediğinden Kur’an’ın muhdes/mahlûk olduğu fikrine sıkı sıkıya bağlı kalmaya devam etmiştir. Gerekçe olarak hiçbir şeyin kıdemde Allah’a ortak olamayacağını öne sürmüş, Kur’an’ın cüzlerden meydana gelmesi, okunması, işitilmesi gibi hep hissî/lafzî tarafını esas alarak istidlâlde bulunmuştur. Bu sebeple Teftâzânî meselenin nirengi noktasının kelâm-ı nefsinin kabulüyle ilgili olduğuna dikkat çekmiştir. Allah Teâlâ’nın mütekellim oluşu, icmâ ve peygamberlerin haberi ile sabit olduğuna göre, bu ancak O’nun zâtıyla kâim ezeli bir mânanın/kelâm sıfatının kabul edilmesiyle mümkündür. İşte kelâm-ı nefsî olarak isimlendirilen bu kadîm mâna, kendisine delâlet eden nazım ile okunup işitilse de ona hulûl etmiş, diğer bir ifadeyle ondan ibaret olmuş değildir.

2. Rü’yetullah

“Rü’yet” kelimesi ile lafza-i celâlden oluşan bir terkip¹⁸³ olarak “Allah’ı görmek” mânasına gelen rüyetullah, Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında yoğun olarak tartışılmış önemli ihtilâf alanlarından biridir.¹⁸⁴ Meselenin ortaya çıkış zamanı, 2./8. yüzyılın ilk yarısıdır. Sümeniyye ile Allah Teâlâ’nın varlığı konusunda tartışmalar yapan Cehm b. Safvân, O’nun gözle görülemeyeceğini önce akıl yürüterek ispat etmeye çalışmıştır. Daha sonra da gözlerin Allah’ı idrak edemediğini açıklayan müteşâbih âyeti,¹⁸⁵ kendi aklî istidlâli istikametinde te’vil etmiştir. Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855), bu âyetin, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber’den (s.a.v.) Allah’ı kendilerine göstermesini istemeleri üzerine indiğini, ancak bunun dünya için söz konusu olduğunu söylediği nakledilmektedir.¹⁸⁶

Ehl-i sünnet açısından Allah Teâlâ’nın gözle görülmesi aklen câiz, naklen vâciptir.¹⁸⁷ Ehl-i sünnet âlimleri konuyla ilgili görüşlerini, müminlerin Allah’ı âhirette göreceğini, kâfirlerin ise bundan mahrum kalacağını bildiren naslardan hareketle belirlemişlerdir.¹⁸⁸ Onlara göre, rü’yetullahın hükmü âyet ve sahih hadislerde açık bir şekilde mevcut olup akıl

¹⁸³ Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311.

¹⁸⁴ Veysi Ünverdi, “Kelâmî Bir Problem Olarak Rü’yetullah Meselesi”, *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı* (Mardin, 2018), 518.

¹⁸⁵ el-En‘âm 6/103.

¹⁸⁶ Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, 35/311-312.

¹⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 125-128; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsıd*, 4/179-182.

¹⁸⁸ Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, 35/313.

da buna imkân vermektedir.¹⁸⁹ Ehl-i sünnet ulemâsı, müminlerin Allah Teâlâ'yı cennette göreceği hususunda ittifak etmiştir.¹⁹⁰

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin ifade ettiği üzere, Allah Teâlâ'nın görülmesinde asıl olan, naklin bildirdiği kadarıyla onun hak olduğunu kabul etmek, teşbih ifade eden her türlü mânâyı nefyetmek, keyfiyetsiz görüleceği için bu konuda aklın âciz olduğunu teslim edip yorum yapmamak ve mahiyeti hususunda tevakkuf etmektir. Kelâm, fiil, kudret, irade sıfatları O'na nasıl teşbihsiz izâfe ediliyorsa, aynı şekilde istivâ âyeti gibi âyetler yaratılmışlarla kıyaslanarak nasıl reddedilmiyorsa rû'yeti de öylece yani teşbihsiz, tefsirsiz ve idraksiz olarak kabul etmek gerekir.¹⁹¹

Mu'tezile'ye göre, Allah Teâlâ kesinlikle görülemez. Gerek dünyada gerekse âhirette O'nun gözle görülebileceğini kabul etmek, teşbih ve tecsîmi gerektirdiği için hem akla hem de tevhid ilkesine aykırıdır. Onların rû'yetullah konusundaki bu görüşü, en çok eleştiri almış görüşlerinden birini teşkil etmektedir.¹⁹² Mu'tezile açısından tevhid ve adalet mevzularındaki naslar, aklın önceden belirlediği esaslar olmadan doğru bir şekilde anlaşılamaz.¹⁹³ Onların naklî delillere başvurmalarının sebebi, tartışılan meselenin naslarda yer almasına bağlı olarak, aklî deliller ile naklî deliller arasındaki uyumun gösterilmesidir. Başka bir ifadeyle naklî delillerin önemi, tartışmanın bir parçası olmalarıdır, hükmün esasen onlar üzerine inşa edilmesi değildir.¹⁹⁴

Kelâm ve mezhepler tarihi kaynakları, Mu'tezile'nin rû'yetullahı nefyetmede ittifak ettiğini nakletmektedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Mu'tezile'nin, Allah Teâlâ'nın dünya ve âhirette gözlerle görülmesinin câiz olmadığı üzerine ittifak edip, kalplerle görülmesi hususunda ise ihtilâf ettiğini, Ebü'l-Hüzeyl ve çoğunluğun bunu kalplerle bilme anlamında kabul ettiğini ifade etmektedir.¹⁹⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre, Mu'tezile'nin tamamının ittifak ettiği bid'atlardan biri de Allah Teâlâ'nın gözlerle görülmesini imkânsız bulmalarıdır.¹⁹⁶ Aynı şekilde Şehristânî de Mu'tezile'nin, Allah Teâlâ'nın âhirette gözlerle görülemeyeceği üzerine ittifak ettiğini belirtmekte, ayrıca onların rahibi olarak isimlendirilen Ebû Mûsâ el-

¹⁸⁹ Murat Memiş, "Rû'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 63.

¹⁹⁰ Gümüšoğlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm*, 464.

¹⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 158, 160, 163, 168.

¹⁹² Aydın, *Mu'tezile Ekolü*, 265-267.

¹⁹³ Ünverdi, "Kelâmî Bir Problem Olarak Rû'yetullah Meselesi", 521.

¹⁹⁴ Memiş, "Rû'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", 63.

¹⁹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/218, 265.

¹⁹⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 146.

Murdar'ın, Allah'ın gözlerle görüleceğini söyleyen kimsenin küfrüne hükmettiğini nakletmektedir.¹⁹⁷

Mu'tezile'nin günümüze ulaşan en eski kaynaklarından biri olan *Kitâbü'l-İntisâr*'da müellif Hayyât, Mu'tezile'den Ebû Mûsâ el-Murdar'ın şöyle dediğini nakletmektedir: “Allah'ın herhangi bir şekilde gözlerle görüleceğini söyleyen kimse O'nu yaratıklara teşbih etmiştir. Bu teşbihi yapan kimse ise Allah'ı inkâr etmiştir.”¹⁹⁸ Böylece Ebû Mûsâ, Allah Teâlâ'nın görüleceğini söyleyen kimsenin sadece hata etmekle kalmayıp aynı zamanda kâfir olduğuna açıkça hükmetmiştir.

Ka'bî, Mu'tezile'nin rü'yetullah konusundaki görüşlerini şu şekilde nakletmektedir: Allah'ın gözle görülmesi hiçbir şekilde câiz değildir. Bunun anlamı, O'nunla bizim aramızda görmeye mâni bir perdenin bulunması ve o kalktığında görmemizin mümkün olması şeklinde değildir. Bilakis O'nun, cisim ve araz olmamasından dolayı gözlerle görülmesinin muhal olmasıdır. Onlara göre Allah'ın cisim, araz ve cüz olmamasının, benzeri ve dengi bulunmamasının delili, görülemeyeceğinin de delilidir. Mu'tezile'nin çoğu, bilinmesi mânasında “Allah görülür” demeye cevaz vermiştir.¹⁹⁹

Allah'ı gözlerle görmenin muhal, marifet ve ilimle görmenin ise câiz olduğunu söyleyen Kādî Abdülcebâr'a göre, bir şey ancak karşıda olunca veya karşıda olana hulûl edince ve bir cihette bulununca görülebilir. Bu ise cisimlerin sıfatlarından olduğu için Kadîm Teâlâ'nın cisim olması icap eder. Cisim olunca da muhdes ve muhtaç olması câiz olur. Muhtaç olunca da O'nun, hükmünde zulmetmesi ve haberinde yalan söylemesi câiz olur ki O bunlardan münezzehtir. O halde rü'yetullahın ispatı, bu muhal durumlara götürdüğü için nefyedilmesi gerekir. Ona göre esasen sem'î delil ile istidlâl, Allah Teâlâ'nın âdil ve hakîm olup yalancılar eliyle mucize izhar etmeyeceğini kabul etmeye dayanır. Halbuki rü'yetullahı kabul edenler, bu esas ile hükmetmediği için onların herhangi bir şeye sem'î delil ile istidlâl etmeleri mümkün değildir.²⁰⁰ Böylece Kādî, Allah'ın görülmesini yaratılmışların görülmesine kıyas etmiş, nakille istidlâlde bulunmayı da aklî bir temele oturtmuştur.

Hâkim el-Cüşemî, Mu'tezile âlimlerinin, Allah'ın hadd-i zâtında görülen bir varlık olmadığı görüşünde olduklarını belirtmektedir. Ona göre, İblîs düşünüp taşınmış ve

¹⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 74, 91.

¹⁹⁸ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 68.

¹⁹⁹ Kâ'bî, *Kitabü'l-makâlât*, 247-248.

²⁰⁰ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 262, 276; a.mlf., *el-Muhtasar*, 1/220, 221.

teşbihin ispat edilmesinde, rü'yetullahın ispatından daha kuvvetli bir şey olmadığı için Allah'ın görüleceğini ortaya atmış ve onu benimseyenlere ilkâ etmiştir. Mu'tezile ise, rü'yetin tecsîmi, tecsîmin de hudûsü gerektirmesinden dolayı onu reddetmiştir. İşitilen şeyler ses cinsinden olduğu gibi, gözle idrak edilen her şey de cevher ve renk cinsindendir. Cihetsiz ve keyfiyetsiz görüleceği iddiası ise akla aykırı olan bir şeydir.²⁰¹ Böylece Cüşemî, Ehl-i sünnetin seleften tevarüs ederek ortaya koyduğu görüşü İblîs'e dayandırarak reddetmiştir.

Teftâzânî, rü'yetullah terkibindeki rü'yetin, tam inkişaf yani bir şeyi göz vasıtasıyla olduğu gibi idrak etmek mânasında olduğunu belirtmektedir. Tam inkişaf ile ne kastettiğini, dolunaya bakma örneği üzerinden anlatmaktadır. Ona göre, dolunaya bakıp gözümüzü kapattığımızda her iki durumda da bizde bir inkişaf/zuhur meydana gelmekle beraber, bakma halindeki inkişaf daha tam ve kâmil olup rü'yetten maksat budur. Aklın dış tesirlerden uzak olması durumunda rü'yetullahın imkânsız olduğuna hükmetmeyeceğini dile getiren Teftâzânî'ye göre, asıl olan Allah Teâlâ'yı görmenin mümkün olmasıdır. Bu kadarı zaruri bir bilgi olup rü'yetin imkânsız olduğunu iddia edenlerin delil getirmesi gerekir.²⁰²

Ehl-i Hakk'ın, rü'yetullahın mümkün olduğuna dair aklî ve sem'î olmak üzere iki delil getirdiğini ifade eden Teftâzânî, aklî delili şu şekilde tahrir etmektedir: Bizim kesin olarak gördüğümüz cisimler ve arazların görülmelerinin müşterek illeti ya mevcut olmaları ya hâdis olmaları ya da mümkün olmalarıdır. Hudûs, yokluktan sonra var olmaktan ibarettir. İmkân ise varlığın ve yokluğun zorunlu olmamasıdır. Ademin/yokluğun illet olmakta bir tesiri olmadığı için, görülenin müşterek illetinin vücûd/var olmak olduğu taayyün etmiş olur. Var olmak, yaratıcı ile gayrisı arasında da müşterek olduğuna göre O'nun görülmesi sahih olur.²⁰³

Teftâzânî, rü'yetullahın imkânına dair sem'î delili de şu şekilde tahrir etmektedir: Hz. Mûsâ "Rabbim! Bana görün, sana bakayım"²⁰⁴ diyerek Allah Teâlâ'yı görmeyi talep etti. Eğer O'nu görmek mümkün olmasaydı Hz. Mûsâ'nın, Allah Teâlâ'nın zâtı hakkında neyin câiz, neyin câiz olmadığını bilmeyen olması, abesle iştiğal etmesi ve muhal olanı talep etmiş

²⁰¹ Hâkim el-Cüşemî, *Risâletü İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhîs*, thk. Hüseyin el-Müderrişî (b.y.: y.y., 1406), 37-38; a.mlf., *Tahkîmü'l-ukûl*, 111-112.

²⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 125-126; a.mlf., *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 85.

²⁰³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 126; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/188-189.

²⁰⁴ el-A'râf 7/143.

olması gerekirdi ki peygamberler bunlardan münezzehtir. Ayrıca Allah Teâlâ rü'yeti, hadd-i zâtında mümkün bir şey olan dağın yerinde durmasına bağladı. Mümkün olana bağlanan da mümkün olduğuna göre bu durum, “dağın istikrarı sabit olduğunda rü'yetullah da sabit olur” anlamına gelir. Halbuki muhal bir şey, mümkün takdirler üzerine sabit olmaz.²⁰⁵

Hiz. Mûsâ'nın rü'yet talebi ile ilgili istidlâle Mu'tezile'nin birkaç yönden itiraz ettiğini ifade eden Teftâzânî'ye göre, bunların en kuvvetlisi, bu talebin onun kavmi için olduğuna ilişkin olanıdır. Teftâzânî, bu itirazı âyetin zâhirine muhalif olması sebebiyle fâsid olarak nitelendirir. Çünkü Hiz. Mûsâ “Rabbim, kavmime görün, sana baksınlar” dememiştir. Ve eğer bu kavim mümin ise Hiz. Mûsâ'nın onlara “Rü'yet imkânsızdır” demesi yeterlidir. Eğer kâfir bir kavim ise o zaman talep de talebin cevabı da faydasız olur. Çünkü Allah Teâlâ'nın bildireceği hüküm hakkında Hiz. Mûsâ'yı tasdik etmezler. Ayrıca rü'yete cevaz vermek Mu'tezile'ye göre bâtil olduğuna göre, Hiz. Mûsâ'nın bâtili onaylamaması ve onu reddetmeyi geciktirmemesi icap eder. Tıpkı İsrâiloğulları “*Ey Mûsâ! Onlara (putlarına tapınan kavme) ait ilâhlar (putlar) gibi, sen de bizim için bir ilâh yap*” dediklerinde Hiz. Mûsâ'nın derhal “*Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz!*”²⁰⁶ diyerek reddettiği gibi.²⁰⁷

Bazı Mu'tezile kaynaklarında, Hiz. Mûsâ'nın rü'yet talebinin kendisi için değil, kavmi için olduğu açıkça geçmektedir. Kâdî Abdülcebbar'a göre, Hiz. Mûsâ'nın rü'yet talebi, kavminin rü'yetullahın imkânsız olduğunu anlaması için olup “*Len terânî/Sen beni asla göremezsin*”²⁰⁸ kavliyle reddedilmiştir.²⁰⁹ Cüşemî de Hiz. Mûsâ'nın, rü'yetullahı kavmi için istediğini belirtmektedir.²¹⁰ Teftâzânî, güvenilir lûgat âlimlerine göre, “len” edatının ebedîlik ifade etmediğini, dolayısıyla “*Len terânî*” kavlinin bütün vakitlere şamil olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu cevabın, gerek dünyada yapılmış olan bir talebe karşı verilmesi bakımından, gerekse Allah'ın görüleceğini bildiren delillerle arasını cem' etmek bakımından “*Dünyada göremezsin*” mânasına hamledilmesi gerekir.²¹¹

Rü'yetullahın ispatı için sıraladığı deliller arasında Hiz. Mûsâ'nın rü'yet talebine de yer veren Mâtürîdî'ye göre, Allah Teâlâ Hiz. Nûh'u nehyedip²¹² Hiz. Âdem'e itabda

²⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 127-128; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/182.

²⁰⁶ el-A'râf 7/138.

²⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 128, 133; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/182-184.

²⁰⁸ el-A'râf 7/143.

²⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 1/221.

²¹⁰ Cüşemî, *Tahkîmü'l-ukûl*, 113.

²¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/207; a.mlf., *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 87.

²¹² “Nûh, Rabbine seslenip şöyle dedi: ‘Rabbim! Şüphesiz oğlum da âilemdendir. Senin va‘din elbette gerçektir. Sen de hükmedenlerin en iyi hükmedenisin.’ Allah, ‘Ey Nûh! O, asla senin âilenden değildir.

bulunduğu²¹³ halde, Hz. Mûsâ'yı talebinden dolayı nehyetmemiş ve ümitsiz kılmamış, aksine görülmesini dağın yerinde durmasına bağlamıştır. Hz. Mûsâ'nın rû'yet talebinin sebebi ise -risaletin tebliğinin ve insanları kulluğa çağırmanın zor bir iş olması hasebiyle- Allah katındaki itibarını yüceltmek istemesidir. Ancak o, Allah Teâlâ'nın âhiret için vadettiği rû'yetin dünyada da câiz olduğunu ve buna gücünün yetebileceğini zannettiği için tövbe etmiş olmalıdır.²¹⁴

Pezdevî ve Teftâzânî de Hz. Mûsâ'nın tövbesinin rû'yetle itikadından dolayı değil, onu vaktinin dışında yani dünyada istemesinden dolayı olduğunu ifade etmektedirler.²¹⁵ Hz. Mûsâ'nın rû'yet talebi, bu konuda Mu'tezile düşüncesini zora sokmuştur. Çünkü onların iddia ettiği gibi Allah'ı görmek, teşbih ve tecsîmi gerektirseydi bir peygamberin bunu asla dillendirmemesi gerekirdi. Madem ki teşbih gerekmiyor, o halde ilgili nasların uzak te'villerle bağlamından koparılması gereksizdir.²¹⁶

Teftâzânî'nin, *Şerhu'l-Akâid*'de müminlerin Allah Teâlâ'yı âhirette görmelerinin vâcib olduğuna dair Kur'ân-ı Kerîm'den getirdiği delil şu âyet-i kerîmedir: “*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*”²¹⁷. Sünnet'ten getirdiği delil ise şu hadis-i şerîftir: “*Muhakkak siz dolunay gecesinde ay'ı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz.*”²¹⁸ Teftâzânî, bu hadisin, sahâbenin büyüklerinden yirmi bir kişi tarafından rivayet edilen meşhur bir hadis olduğunu belirtir. Ona göre ümmet, âhirette rû'yetullahın vukuu ve ilgili âyetlerin zâhirleri üzerine hamledilmiş olduğu hususlarında icmâ etmiş, sonra muhaliflerin sözleri ve te'villeri zâhir olup yayılmıştır.²¹⁹ Ehl-i Sünnet kelâmcılarının rû'yetullah ile

Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O halde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben, sana cahillerden olmamanı öğütlerim' dedi. Nûh, 'Rabbim! Şüphesiz ben senden hakkında bilgim olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve bana acımazsan, şüphesiz ziyana uğrayanlardan olurum' dedi.” (Hûd 11/45-47) âyetlerine işaret edilmiştir. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 99.

²¹³ “*Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve dedi ki: 'Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı.' 'Şüphesiz ben size öğüt verenlerdenim' diye de onlara yemin etti. Bu sûretle onları kandırarak yasağa sürükledi. Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar. Rab'leri onlara, 'Ben size bu ağacı yasakladım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?' diye seslendi. Dediler ki: 'Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.'”* (el-A'râf 7/20-23) âyetlerine işaret edilmiştir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 99.

²¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 159, 165-166.

²¹⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 85-86; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 4/210.

²¹⁶ Kılıç Aslan Mavil, “Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rû'yetullah”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 475.

²¹⁷ el-Kıyâme 75/22-23.

²¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423), “Tevhid”, 24 (No. 7434).

²¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 128-131.

ilgili verdikleri hükümde, sahâbe ve tâbiîn zamanında Allah'ın âhirette gözle görüleceğine dair inancın çok açık ve kuvvetli bir şekilde yaygın olması etkili olmuştur. Onlar, selef döneminde kabul görmüş olan akîdenin dışına çıkmama konusunda titiz davranmışlardır.²²⁰

Kādî Abdülcebbâr'a göre, “*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*”²²¹ âyetindeki “*nâzıra/bakıcı*” kelimesi, “Allah’a gözle bakan” anlamında olmayıp, “cennette mükâfat ve nimetlerine bakan veya Allah’ın rahmetini bekleyen” anlamındadır. “*Muhakkak siz dolunay gecesinde ay’ı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz.*”²²² haberi ise, rivayet ettikleri şeyin sıhhatini bilmeyen kimselerin rivayeti olup bununla Kur’an’a itiraz olunamaz. Sahih olsa bile Allah’ın âhirette düşünme külfeti olmadan bilineceği anlamına gelir.²²³

Abdülcebbâr gibi Cüşemî de âyetteki “*nâzıra*” ifadesinden muradın, Allah’ın mükâfat ve nimetine bakmak veya onu beklemek olduğunu beyan etmektedir. Ona göre, hadisin zâhiri, teşbihi icap ettiği için anılan ifadelerden maksat, Allah’ı düşünme külfeti ve şüphe olmadan zarureten bileceksiniz şeklindedir.²²⁴ Teftâzânî, âyetteki “nazar”ın, “intizar”/bekleme veya “O’nun nimetine bakma” mânalarına hamledilmesinin bozuk ve zorlama bir te’vil olduğunu ifade eder.²²⁵ Böylece Mu‘tezile, kendine göre bazı aklî gerekçeleri önceleyerek Allah’ın görülemeyeceği şeklinde bir görüş ortaya koymuş, O’nun âhirette görüleceğini haber veren naslara dil kurallarına aykırı tarzda isabetsiz yorumlar getirmiş ve sahih hadisleri reddetmiştir.²²⁶

Mu‘tezile’nin meşhur âlimlerinden biri olan Ebü’l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî’nin de (öl. 538/1144) rü’yetullahı kabul etmediği ve Ehl-i sünnet’e karşı en sert eleştirilerini bu konuda yaptığı ifade edilmektedir. Meseleyi aklî deliller üzerine inşa eden Zemahşerî, naslardan önce duyular âlemindeki varlıkların hallerinden hareketle rü’yetin imkânsızlığını ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre cisim ve araz olmayan bir şeyin duyu organlarıyla idraki imkânsız olup idraki mümkün olmayan bir şeyin görülmesi de imkânsızdır. Zira O, belli bir cihette bulunmadığı gibi bir şeyin karşısında da olamaz.²²⁷

²²⁰ Memiş, “Rü’yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, 50.

²²¹ el-Kıyâme 75/22-23.

²²² Buhârî, “Tevhid”, 24 (No. 7434).

²²³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 1/220-221.

²²⁴ Cüşemî, *Tahkîmü’l-ukûl*, 113-114.

²²⁵ Teftâzânî, *Tehzîbü’l-mantık ve’l-keîlâm*, 86.

²²⁶ Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, 35/313.

²²⁷ Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî’nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 123-127.

Mâtürîdî'ye göre bahsi geçen âyette mâna, intizâr olamaz. Çünkü âhiret bekleme yeri değil, vaad edilenin gerçekleşme yeridir. Yüzlerin parlak ve sevinçli olması da mükâfatın gerçekleştiğini gösterir.²²⁸ Ayrıca Allah Teâlâ, müminlere dünyada yaptıklarının en güzeli ile mükâfatlandıracağını vaad etmiştir. Tevhide iman etmekten daha güzel ve kıymetli bir şey yoktur. Çünkü o, akılların güzel gördüğü bir şeydir ve güzelliği fitrî olan diğer cennet nimetlerinin fevkındadır. O halde rü'yetullahın, tevhide inanan müminlere ikram edilen nimetlerin en yücesi olması için onu kabul etmek lâzımdır.²²⁹

Öyle anlaşıyor ki Mu'tezile, Allah'ın aşkın varlığına hâlel gelmemesini gerekçe göstererek rü'yetle ilgili nasları aklın önceden belirlediği ilkelerden hareketle te'vil etmiş ve bir anlamda aklın öngörüsünü doktrinleştirerek Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu iddia etmiştir.²³⁰ Başka bir ifadeyle Mu'tezile, akli esas alarak Arap dilini, kendi düşüncesine hizmet etmesi maksadına boyun eğdirerek bu konuda aşırıya gitmiştir.²³¹

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*'da rü'yetullahın ispatına yönelik başka sem'î delillere de yer vermektedir. Ona göre, “*Hayır! Onlar (kâfirler) şüphesiz o gün rablerinden (O'nu görmekten) mahrum kalmışlardır.*”²³² âyetinde kastedilen mâna, rü'yetten mahrumiyet olup tahkir ve ayıplamanın kâfirlere tahsis edilmesi, sanki müminlerin rü'yetullahtan mahrum olmayacağını ifade eder. Yine onun belirttiğine göre tefsir imamlarının cumhuru, “*Güzel iş yapanlara husnâ ve bir de ziyâde vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.*”²³³ âyetindeki “*husnâ*”yı cennet ile, “*ziyâde*”yi de rü'yetullah ile tefsir etmişlerdir. Teftâzânî, bu şekildeki tefsirin, selefîn şahitliği ve şu hadislerin delâleti ile de sabit olduğunu ifade eder:²³⁴ “*Perde kaldırılır ve onlar (cennet ehli) Allah Teâlâ'nın vechine bakarlar.*” ve “*Allah'a göre onların (cennet ehlinin) en mükerrer olanı, O'nun vechine bakanlardır.*”²³⁵

Şerhu'l-Akâid'de rü'yetullahı kabul etmeyenleri “muhalif” nitelemesi ile tabir eden Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*'da bundan maksadının Mu'tezile olduğunu beyan eder. Ona göre Mu'tezile'nin bu konudaki en kuvvetli akli şüphesi şudur: Allah Teâlâ'yı görmek,

²²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 160.

²²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 161.

²³⁰ Ünverdi, “Kelâmî Bir Problem Olarak Rü'yetullah Meselesi”, 519, 528.

²³¹ Lakhdar Sadanı, “Akılcılık ve Mu'tezile'nin Kur'ânî Hitabı Te'vilinde Etkisi: Rü'yetullah Örneği”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012), 213.

²³² el-Mutaffîfîn 83/15.

²³³ Yûnus 10/26.

²³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/192-195.

²³⁵ Buhârî, “Tevhid”, 24.

görülenin bir mekânda-cihette olması, görenin karşısında olması, ikisi arasında çok yakın ve çok uzak olmayan bir mesafenin sabit olması ve görenden görülene bir ışığın ulaşması gibi birtakım şartlara bağlıdır. Ancak bunların tamamı O'nun hakkında muhaldir.²³⁶ Anlaşıldığı üzere Mu'tezile, şahitin/cisimlerin görülmesi ile gâibin/Allah'ın görülmesini bir tutmuş, dünya ile ahiretin iki farklı hayat alanını temsil ettiğini göz ardı etmiştir.²³⁷ Âhiretin şartlarının dünyaya göre tamamen farklı olacağı birçok nas ile sabit olduğu halde, ontolojik açıdan ikisini de aynı statüde kabul ederek rü'yetullahı imkânsız görmüştür.²³⁸

Teftâzânî, gâibin şahit ile kıyaslanmasının fâsid olduğunu ifade ederek Allah Teâlâ'nın âhirette görülmesi için sayılan şeylerin şart koşulamayacağına Ömer en-Nesefî'nin şöyle işaret ettiğini belirtir: O, bir mekânda olmadan, bir cihet/mukabele üzere bulunmadan, ışık ulaşmadan, gören ile Allah Teâlâ arasında bir mesafe de sabit olmadan görülür.²³⁹ Cisimlerin görülmesi keyfiyetle olduğu halde, Allah'ın görülmesi keyfiyetsiz olup cisimlerin görülmelerinde muteber olan şartlardan hâlidir.²⁴⁰ O halde dünyada imkânsız görülen bir şey, âhirette mümkün olabilir. Âhiretteki mükâfatların, cezaların, hayat şeklinin ve Allah Teâlâ'yı görmenin tümüyle gaybî konular olduğu ve aklın çıkarımlarıyla değil, vahyin bize sunduğu veriler kadarıyla bilinebileceği göz ardı edilmemelidir.²⁴¹

Mu'tezile'nin en kuvvetli sem'î delilinin “Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”²⁴² âyeti olduğunu belirten Teftâzânî bu istidlâle şöyle cevap verir: Âyette geçen “*absâr/gözler*” kelimesinin umum ifade ettiği, yine idrak etmenin de mutlak idrak mânasında olduğu kabul edilse bile âyette idrak edememenin bütün vakitlerde ve hallerde olduğuna dair hiçbir delâlet yoktur. Buna mukabil sözü geçen âyet ile rü'yetullahın cevazına istidlâl olunabilir. Çünkü rü'yet imkânsız olsaydı -ma'dûmun görülememesiyle övünülemeyeceği gibi- onun nefyi ile de övünmek hâsıl olmazdı. Övünmek ancak rü'yetin mümkün olup büyüklük perdesi sebebiyle Allah'ın görülemiyor olması şeklinde mümkün olur. Şu da var ki eğer gözlerin O'nu idrak edememesini, yönlerden ve sınırlardan ihata edememe anlamında düşünürsek âyetin, rü'yetin cevazına hatta tahakkukuna delâleti daha da açık olur. Çünkü bu takdirde

²³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 131; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/196-200.

²³⁷ Ünverdi, “Kelâmî Bir Problem Olarak Rü'yetullah Meselesi”, 522.

²³⁸ Yeşilyurt, “Rü'yetullah”, 35/313.

²³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 131.

²⁴⁰ Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîlâm*, 87.

²⁴¹ Ünverdi, “Kelâmî Bir Problem Olarak Rü'yetullah Meselesi”, 529.

²⁴² el-En'âm 6/103.

âyetin mânası şöyle olur: O görülebilir, ancak yönler ve sınırlar ile vasıflanmaktan münezzehe olduğu için gözlerle idrak edilemez.²⁴³

Kādî Abdülcebbâr, Allah'ı gözlerle görmenin muhal olduğuna delil olarak “*Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.*”²⁴⁴ âyetini getirmekte ve gözün idraki ile gözün görmesinin lügatte aynı mânaya geldiğini ifade etmektedir. O halde Allah Teâlâ’nın gözlerle görülemeyeceğine kesin olarak hükmetmek gerekir.²⁴⁵

Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd*’de rü’yetin ispatı için sıraladığı dokuz delilden ilki olarak, Mu‘tezile’nin rü’yetin nefyine delil getirdiği âyeti ortaya koymasının mânîdardır. Ona göre sözü geçen âyette nefyedilen rü’yet değil, bir şeyin sınırlarına vakıf olma anlamındaki idraktır. Eğer Allah Teâlâ görülemez olsaydı, idrakin nefyi için bir hikmet olmazdı. O, âyette rü’yetin nefyi ile değil, idrakin nefyi ile övünmektedir. Bu durum, “*O, onların önlerindeki ve arkalarındaki bilir, onlar ise O’nu ilmen ihata edemezler*”²⁴⁶ âyetindeki durum gibidir. Orada ilim kabul edilip ihata nefyedildiği gibi, burada da rü’yetin kabulü, idrakin ise nefyi söz konusudur.²⁴⁷

Teftâzânî’nin ifadelerine göre, Mu‘tezile’nin rü’yetullahın nefyi konusundaki bir başka delili de Allah Teâlâ’yı görme talebinin geçtiği âyetlerde²⁴⁸ bu talebin cüretkâr bulunup hoş karşılanmamasıdır. Teftâzânî buna şöyle cevap vermektedir: Bu taleplerin cüretkâr bulunmasının sebebi, muhatapların, talepleri hususunda inatçı olmaları ve peygamberi sıkıntıya sokmak istemeleridir, rü’yetin imkânsızlığı değildir.²⁴⁹

Netice itibariyle, rü’yetullah konusu, Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile’nin itikadî konulara yaklaşımında nakil-akıl dengesini ne şekilde kurduklarını en belirgin şekilde göstermesi bakımından önemlidir. Ehl-i sünnet, selefî görüşüne bağlı kalıp naklî delilleri esas alarak rü’yetullahı ispat ederken, Mu‘tezile akılcı bir yaklaşımla hareket etmiş, naklî delilleri ya reddetme ya da te’vil etme yoluna giderek Allah’ın dünyada da âhirette de gözle görülmesini ittifakla nefyetmiştir. Birçok meselede olduğu gibi burada da Cehm’in yolunu takip ettiği anlaşılan Mu‘tezile, bir şeyin görülmesinin mutlaka bir mukabele ve ciheti gerektirmesini iddia ederek rü’yetin ispatının teşbihi icap edeceğini söylemiştir. Teftâzânî,

²⁴³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 132; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsıd*, 4/201, 205-206.

²⁴⁴ el-En‘âm 6/103.

²⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 1/220.

²⁴⁶ Tâhâ 20/110.

²⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 158-163.

²⁴⁸ “*Hani siz, ‘Ey Mûsâ! Biz Allah’ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız’ demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.*” el-Bakara 2/55.

²⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 132-133; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsıd*, 4/183, 209-210.

Mu‘tezile’nin en kuvvetli aklî şüphesi olarak nitelediği bu gerekçeyi, gâibin şahide kıyas edilmesi olarak değerlendirmiş ve fâsid bulmuştur. Ona göre cisimlerin görülmesiyle ilgili şeyler, Allah’ın görülmesi için şart koşulamaz.

Şerhu’l-Makāsıd’da Mu‘tezile’nin ilgili delillerine ve itirazlarına geniş yer veren Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*’de bunlar içerisinde en kuvvetli bulduğuna temas etmiştir. Onların sem‘î delillerle ilgili birtakım te’villerini uzak ve hatalı bulurken, bazen kendisi de delillerin arasını cem‘ etmek için te’vil ve tahsis yoluna gitmiştir. Kanaatimizce onun, Ehl-i sünnet’in görüşünü, Mu‘tezile’ye karşı müdafaa etme sadedinde ortaya koyduğu en önemli açıklama, ümmetin, rü’yetin âhirette vukuu üzerine icmâ ettiğine, bu konudaki âyetleri zâhirleri üzerine hamlettiğine, muhalif söz ve te’villerin ise bundan sonra ortaya çıkıp yayıldığına ilişkin olanıdır. Çünkü selefin naslara yönelik tavrı, dinî meselelerle alakalı anlayış ve nakilleri hesaba katılmadan ortaya konulan her türlü istidlâlin -ilk bakışta çok mantıklı bile gözüксе- en azından riskli olduğunu ifade etmemiz gerekir. Yine onun, delil getirdiği hadisin, yirmi bir büyük sahâbî tarafından rivayet edilmiş meşhur bir hadis olduğunu vurgulaması da Sünnet’in bağlayıcılığına ve selefin sahip olduğu birikime dikkat çekme maksadına mebnidir. Teftâzânî’nin bu tespiti, şüphesiz meselenin tarihî seyrini bilmek açısından da mühimdir.

3. Kulların Fiilleri

3.1. Kulların Fiillerinin Yaratılması

İnsanın fiilleri, iradesinin dışında cereyan edenler (zorunlu) ve iradesine bağlı olanlar (ihtiyarî) şeklinde ikiye ayrılmakta olup ef‘âl-i ibâd/kulların fiilleri terkihiyle kastedilen, insan iradesine dayanan ve ona sorumluluk getiren iman-küfür, taat-isyan gibi fiillerdir.²⁵⁰ Kulların fiillerinin itikadî bir mesele olarak ortaya çıkışı 1./7. yüzyıla kadar uzanmakta ve genellikle Resûl-i Ekrem döneminden sonra ortaya çıkmış ilk itikadî problem olduğu kabul edilmektedir.²⁵¹ Aynı zamanda kader inancının önemli bir ünitesini oluşturan ihtiyarî fiiller meselesinin nihaî bir çözüme kavuşturulmasının zor olduğu dile getirilmiştir.²⁵²

Kader ile insanın ameli arasındaki ilişkiyle ilgili bir soru üzerine Hz. Ali (r.a.) (öl. 40/661) her şeyin kazâ ve kadere göre vuku bulduğunu ve hiçbir olayın bunun dışında kalmadığını belirttikten sonra kaderin insanları icbar altında bırakmadığını ve kulların, fiillerini hürriyet

²⁵⁰ Topaloğlu - Çelebi, “ef‘âl-i ibâd”, 74.

²⁵¹ Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/60.

²⁵² Yazıcıoğlu, “Fiil”, 13/63.

içinde gerçekleştirdiklerini beyan etmiştir. O ayrıca kaderin ilâhî bir sır olma özelliğini koruduğunu da söylemiştir.²⁵³

Tarihsel süreçte kulların fiilleri konusunda, başka bir ifadeyle ihtiyarî fiillerinin meydana gelişinde insanın rolünün ne olduğu meselesinde üç farklı görüş ön plana çıkmıştır. Bunlardan Cebriyye ve Kaderiyye/Mu‘tezile birbirine zıt görüşleri savunmuştur. Cebriyye, kulun fiilinde onun iradesini tamamen inkâr ederken, Mu‘tezile bu fiillerde Allah’ın takdir ve iradesini kabul etmemiştir. Üçüncü görüş ise bunların arasında orta bir yol olarak ifade edilen Ehl-i sünnet’in görüşüdür.²⁵⁴ Tefâtânî bu orta yolu “cebri²⁵⁵ ile tefvîz²⁵⁶ arasında bir yol” olarak niteleyip mutlak cebri ve tefvîzi reddetmiştir.²⁵⁷

Ehl-i sünnet’in temel görüşlerine öncülük eden Ebû Hanîfe, kulun fiilleriyle beraber mahluk olduğunu hatta kul mahluk olunca onun fiillerinin evleviyetle mahluk olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber ona göre Allah, hiçbir kulunu küfre ve imâna icbar etmemiştir. İman ve küfür kulların fiilleri olup iman eden kendi fiiliyle mümin, inkâr eden de kendi fiiliyle kâfir olmuştur. Kulların bütün hareket ve sükûnları hakiki olarak onların kesbi olup bunları yaratan ise Allah’tır. Kulların fiillerinden mâsiyet olanlar, Allah’ın muhabbeti ve rızası ile olmamakla beraber her türlü hayır ve şerrin takdiri O’ndandır.²⁵⁸

Mu‘tezile’ye göre kul, fiillerini bizzat kendi irade ve gücüyle yapar. Çünkü insanı, fiillerini kendi irade ve gücüyle yapacak şekilde yaratan Allah ona herhangi bir müdahalede bulunmaz.²⁵⁹ Kulların fiilleri konusunda insana mesuliyet yükleme ve onu yaptığı işlerden sorumlu tutmayı ön plana çıkaran Mu‘tezile, insanın kendi fiillerini isteme ve meydana getirme açısından tam bir yetkiye sahip olduğu düşüncesindedir. Buna göre insan, fiillerini kendi serbest iradesi ve Allah’ın onu yaratırken kendisine verdiği kudret ile meydana getirmektedir. Böylece insan, iradesini kullanarak kendi kaderini kendisi tayin etmektedir.²⁶⁰

²⁵³ Gümüsoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 386.

²⁵⁴ Gümüsoğlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm*, 387.

²⁵⁵ Cürcânî, cebri “kulun fiilini Allah’a isnad etmek” şeklinde tarif ederek bu görüş sahiplerini mütavassıt ve hâlis olarak ikiye ayırmaktadır. Kesbi kabul eden Eş‘ariyye’yi birinci kısma, kabul etmeyen Cehmiyye’yi de ikincisine örnek göstermektedir. Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu‘cemü’l-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minşavî (Kahire: Dâru’l-Fazilet, ts.), “cebriyye”, 66.

²⁵⁶ Tefvîz: İnsanların iradî fiillerinin gerçekleştirilmesinin Allah tarafından tamamen kendilerine havale edildiği şeklindeki anlayış. Topaloğlu - Çelebi, “tefvîz”, 308.

²⁵⁷ Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4/263-264; a.mlf., *Tehzîbü’l-mantık ve’l-keîlâm*, 90.

²⁵⁸ Beyâzîzâde, *el-Usûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Hanîfe*, 63-65.

²⁵⁹ Yazıcıoğlu, “Fiil”, 13/61.

²⁶⁰ Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’ye Göre Ef‘âl-i İbâd”, *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 62.

Eş‘arî, Mu‘tezile’nin Allah Teâlâ’nın küfrü, mâsiyetleri ve başkasının fiillerini yaratmadığı üzerine ittifak ettiğini belirtmektedir.²⁶¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî’ye göre Mu‘tezile’nin tamamının ittifak ettiği hususlardan biri de Allah Teâlâ’nın kulların kesblerinin yaratıcısı ve takdir edicisi olmadığı, insanların kendi kesblerini kendilerinin takdir ettiğidir. Bundan dolayı müslümanlar onlara “Kaderiyye”²⁶² ismini vermiştir. Yine onlar ittifakla Allah’ın kulların fiillerinden emretmediği veya yasakladığı şeyleri dilemediğini söylemişlerdir.²⁶³

Şehristânî, ashap zamanının sonlarında ortaya çıkan itikadî ihtilafların ilki olarak Ma‘bed el-Cühenî (öl. 80/699) ile Gaylân ed-Dımaşkî’nin (öl. 120/738) kaderle ilgili görüşünü zikretmekte ve onların hayır ve şerrin kadere izâfesini inkâr ettiklerini bildirmektedir.²⁶⁴ Onlara göre kader yoktur, bütün işler insanın kendi iradesiyle yapılır. İnsan, fiillerini kendi bilgisiyle takdir eder ve kendi kudretiyle yaratır. Allah, ezelde insanın fiillerini takdir etmez. Allah’ın iradesinin, insanın eylemleri üzerinde herhangi bir müdahalesi yoktur. Allah’ın kudretinin, kulun fiillerinin ortaya çıkmasında bir rolü de yoktur. Allah, insanın fiillerini ancak meydana geldikten sonra bilir. Böylece onlar, kulların fiillerinde Allah’ın takdirini ve kudretini nefyetmiş, bu fiilleri tamamen insanın irade ve gücünün eseri olarak kabul etmişlerdir.²⁶⁵

Yine Şehristânî’nin naklettiğine göre Mu‘tezile’nin kurucusu Vâsıl, Ma‘bed ve Gaylân’ın yolunu tutmuş, onun talebesi Amr b. Ubeyd (öl. 144/761) de kader meselelerinde ondan daha da ileriye gitmiştir. Vâsıl’a göre Allah Teala’ya şer ve zulüm izâfe etmek câiz olmayıp hayrın, şerrin, iman ve küfrün fâili kuldur. Mu‘tezile’nin ittifak ettiği hususlardan biri de kulun hayır ve şer fiillerinin yaratıcısı olduğudur. Allah kendisine şer, zulüm, küfür ve mâsiyet izâfe edilmekten münezzehtir. Çünkü O, adaleti yaratmasıyla âdil olduğu gibi, eğer zulmü yaratsaydı zalim olurdu.²⁶⁶

Ehl-i sünnet kaynaklarında, kulların fiilleri ve buna taalluk eden irade, kudret, emir-nehiy, kader-kaza meselelerine ilişkin Mu‘tezile’ye nispet edilen görüşler, onların kendi kaynaklarındaki açıklamalarına mutabıktır. Mu‘tezile’nin Bağdat ekolünün önemli

²⁶¹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/273.

²⁶² Teftâzânî, Mu‘tezile’ye “Kaderiyye” isminin verilmesini, onların hayır ve şerrin tamamının Allah’ın takdiri ve dilemesiyle olduğunu inkâr etmeleri ve bunda mübalağa edip aşırı gitmelerine bağlamaktadır. Ona göre Mu‘tezile, kaderi kullara nispet etmeleri ve kulları mukaddir olarak görmeleri sebebiyle bu isme lâyıktır. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4/267-268; a.mlf., *Tehzîbü’l-mantık ve’l-keîlâm*, 90-91.

²⁶³ Bağdâdî, *el-Fark*, 147; a.mlf., *Usûlü’l-dîn*.

²⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 53.

²⁶⁵ Hamdi Gündoğar, “Mu‘tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 208.

²⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 53, 74-76.

temsilcilerinden Hayyât, Ebû Mûsâ el-Murdar'ın şöyle dediğini nakletmektedir: “Kim Allah'ın, kulların mâsiyetlerini takdir ettiğini söylerse O'nu fiilinde sefih saymış olacağından kâfir olur.”²⁶⁷ Hayyât'ın en meşhur öğrencisi Ka'bî, Mu'tezile'nin ittifakla kulların fiillerinin Allah'ın mahluku olmayıp, O'nun verdiği kudretle kullar tarafından ihdas edildiği görüşünde olduğunu nakletmektedir. Onlara göre Allah, yasakladığı ve ayıpladığı halde kendisinin inkâr edilmesini ve kendisine iftira edilmesini yaratmaktan münezzehtir. Aynı şekilde O'nun taat ve huşûyu yaratması muhaldir. Çünkü bunları yaratsa Allah'ın, kendi zatını mükâfatlandırması gerekir. Allah'ı kulun fiili için yaratıcı kabul etmek, bir fiil için iki fâil kabul etmeye ve O'na şerik tanımaya götürür.²⁶⁸

Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâmcısı Kādî Abdülcebbâr, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmamış olup kullar tarafından ihdas edildiğini belirtmekte ve bu iddiası için birçok aklî delil getirmektedir. Ona göre eğer zulmün fâili Allah olsaydı O'nun zalim olması gerekirdi ki bunu söylemek küfürdür. Yine O kötülükleri yasakladığı halde yaratsaydı, kullarını onlardan dolayı hesaba çekip cezalandırması abes olurdu. Kötülükler ve çirkinlikler O'nun yaratmasıyla olsaydı onlara rıza göstermek gerekirdi ki bu da küfürdür.²⁶⁹ Kādî'ya göre Allah'ın âdil ve hakîm olmasından murat, O'nun çirkin olanı yapmaması, ihtiyar etmemesi ve üzerine vâcip olanı ihlâl etmemesidir. Çünkü kabih olanı irade etmek de emretmek de çirkindir. Ayrıca Allah Teâlâ, irade etmediği şeyi emretmez.²⁷⁰

Hâkim el-Cüşemî, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini şöyle aktarmaktadır: Allah'ın fiillerinde şer, hükümlerinde çirkinlik yoktur. Kabih olan şey kimden olursa olsun kabihtir. Küfrü yaratıp sonra onun üzerine cezalandırmaktan daha büyük zulüm yoktur. Küfür Allah'ın kazasıyla olsaydı ona rıza gerekirdi. Halbuki küfre rıza küfürdür. Eğer kulların fiillerinin yaratıcısı Allah olsaydı bu takdirde emir, nehiy, va'd, vaîd, hesap, sevap, ceza ve peygamber gönderme bâtil olurdu.²⁷¹

Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*'de konuya Mu'tezile'nin “kulun, fiillerinin yaratıcısı olduğu” iddiasını reddederek başlamaktadır. Ona göre ilk Mu'tezile bilginleri, hâlik/yaratıcı lafzını kul üzerine izâfe etmekten imtinâ ediyor, onun yerine mûcid ve muhterî' gibi lafızlarla

²⁶⁷ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 68.

²⁶⁸ Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 320.

²⁶⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 1/238-242.

²⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 301, 323, 461, 467.

²⁷¹ Cüşemî, *Risâletü İblîs*, 41-42, 56, 65, 82.

iktifa ediyorlardı. Cübbâî ve tâbileri bu lafızların hepsinin “yokluktan varlığa çıkaran” anlamında bir olduğunu görünce hâlik lafzını kullanmaya cesaret ettiler.²⁷²

Ehl-i hakk’ın bu konuda Mu‘tezile’ye karşı getirdiği aklî ve naklî deliller olduğunu ifade eden Teftâzânî, aklî delili şöyle özetlemektedir: Eğer kul, kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı bu fiillerin tafsilâtını da bilmesi gerekirdi. Çünkü bir şeyi kudret ve iradesiyle yaratan, zorunlu olarak onun tafsilâtını bilir. Lâkin kul bir yerden bir yere yürüme gibi basit bir fiilinde bile ne kadar hareket ve sükûnet gerçekleştirdiğini, hele hele organlarının, kaslarının ve damarlarının ne kadar hareket ettiğini bilmez. O halde kul, fiillerinin yaratıcısı olamaz.²⁷³ Teftâzânî ayrıca “*Yaratan bilmez olur mu?*”²⁷⁴ âyetinin, ilimsiz yaratmanın olamayacağına işaret ettiğini ifade etmektedir.²⁷⁵ Ehl-i hakk’ın naklî delili ise Allah Teâlâ’nın her şeyi yarattığını ifade eden şu âyet-i kerîmelerdir:²⁷⁶ “*Hâlbuki sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı*”²⁷⁷, “*Allah her şeyin yaratıcısıdır*”²⁷⁸, “*Hiç yaratan, yaratmayan gibi olur mu?*”²⁷⁹

Mu‘tezile’nin, Allah Teâlâ için kadîm sıfatlar kabul etmesinden dolayı Ehl-i sünnet’i hıristiyanlardan daha kötü durumda olmakla itham etmesine mukabil, Teftâzânî onlara aynı şekilde karşılık vermemiş, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyene müşrik denilemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü Mu‘tezile ulûhiyette ve ibadet olunmaya müstahak olmada Allah’a ortak koşmadığı gibi, kulun yaratıcılığını Allah Teâlâ’nın yaratıcılığı gibi düşünmemiştir. Zira kul, Allah’ın yarattığı sebeplere ve âletlere muhtaçtır. Şu kadar var ki ona göre Mâverâünnehir ulemâsı, bu meseledeki görüşünden dolayı Mu‘tezile’yi eleştirmekte mübalağa etmiş, Mecûsîler’in bir tane ortak koşmasına karşın onların sayılamayacak kadar ortak ispat etmeleri sebebiyle daha kötü durumda olduklarını söylemiştir.²⁸⁰

Teftâzânî’nin ifade ettiği gibi Mâverâünnehir ulemâsından İmam Mâtürîdî, Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü’l Muîn en-Neseî, Mecûsîler’in sadece çirkin olan şeylerin yaratılmasını Allah’tan nefyetmesine mukabil, Mu‘tezile’nin taat olan fiilleri de nefyetmesi ve kulları

²⁷² Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 135.

²⁷³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 135-136; a.mlf., *Tehzîbü’l-mantık ve’l-keîâm*, 88.

²⁷⁴ el-Mülk 67/14.

²⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4/228.

²⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 136.

²⁷⁷ es-Sâffât 37/96.

²⁷⁸ ez-Zümer 39/62.

²⁷⁹ en-Nahl 16/17.

²⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 137.

yaratıcı olarak kabul etmesi sebebiyle onlardan daha kötü durumda olduklarını ifade etmektedirler.²⁸¹

Mu‘tezile’nin kendisini kelâmın süvarisi ve en iyi bilenini zannettiğini ifade eden Mâtürîdî, onların kulların fiilleri konusundaki görüşlerinde mülhitlere ortak olduklarını belirtmektedir. Zira hiçbir şeyin O’nun benzerinin olmaması, ancak âlemdeki her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmekle müsellemler olur. Ona göre doğru olan, kulların fiillerini yoktan icat edip yaratanın Allah, bunları kesbedip işleyen de kullar olmasıdır. Dolayısıyla bu fiiller hakikat mânasında hem Allah’a hem de kullara nispet edilir. Kulun, fiilini bütün detaylarıyla yoktan var etmeye ve aynı şekilde tekrar etmeye muktedir olmaması yönüyle fiil Allah’a aitken, emredilen veya nehyedilen şeye yönelmeye gücünün yetmesi yönüyle de kula aittir. Yine kulların, fiillerini işlerken maksatları zevk almak iken yorgunluk ve eziyetin meydana gelmesi de fiilin sadece kula nispet edilemeyeceğini gösterir.²⁸²

Mu‘tezile’nin, ilâhî irade ve kudretin hiçbir etkisi bulunmadan insanın, fiillerini kendi kendine yaratabildiğini kabul etmesi, Ehl-i sünnet âlimlerinin hepsi tarafından şirk ile itham edilmese de genel olarak şiddetle eleştirilmiştir. Zira böyle bir konumda bulunmak, insanı yaratıcıdan müstağni kılmak anlamında değerlendirilebilir. Kulun Allah’tan müstağni olduğu düşüncesini çağrıştıran bir anlayış, haliyle ilâhî sıfatların kemali ve insanın Allah karşısındaki aczi gerçeğine aykırı düşmektedir. Ayrıca Mu‘tezile’nin fiil anlayışı, Allah’ın irade ve kudret sıfatlarının üstünlüğünü zedeleyici mahiyette görülüp naslara aykırı bulunmuştur. Yine onların söz konusu fiillerin dolaylı da olsa Allah tarafından yaratıldığını vurgulamaması, önemli bir noksanlık kabul edilmiştir.²⁸³

Teftâzânî, Mu‘tezile’nin “Eğer kulun ihtiyarî fiilleri, Allah’ın halk etmesiyle olsaydı o zaman teklif, medih-zem, sevap-ikâb gibi esaslar bâtil olurdu.” şeklindeki istidlâline şöyle cevap vermektedir: Bu istidlâliniz ancak Cebriyye aleyhine delil olur. Çünkü onlar kesb ve ihtiyarı kabul etmiyorlar. Biz ise kesb ve ihtiyarı kabul ediyoruz.²⁸⁴ Teftâzânî’nin dikkat çektiği bu ayrım, mezheplerin konu hakkındaki görüşlerini belirginleştirmektedir. Dolayısıyla o, Mu‘tezile’nin öne sürdüğü gerekçenin Ehl-i sünnet’e karşı bir delil olamayacağına ve sadece Cebriyye’yi ilzam edeceğine dikkat çekmektedir. Zaten kendisi

²⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 333; Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 112; Nesefî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 98-99.

²⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 321-333.

²⁸³ Yazıcıoğlu, “Fiil”, 13/63.

²⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsîd*, 4/252.

de benzer eleştirileri, kulun kast ve ihtiyarını bütünüyle reddeden Cebriyye'ye karşı yönelmektedir.²⁸⁵

Mu'tezile'nin "Eğer Allah Teâlâ kulların fiillerinin yaratıcısı olsaydı elbette O'nun ayakta olan, oturan, yiyen, içen, zina eden, hırsızlık yapan vb. olması gerekirdi." şeklindeki istidlâlîne ise Teftâzânî'nin eleştirisi ve cevabı şöyledir: Bu istidlâl büyük bir cehalettir. Çünkü bir şeyle vasıflanan, o şeyi yapan/işleyendir, o şeyi yaratan değildir. Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın cisimlerdeki beyazlığı, siyahlığı vs. yarattığı halde bu renklerle vasıflanmadığını görmüyor mu?²⁸⁶

Teftâzânî, Mu'tezile'nin naklî delil olarak getirdiği "*Suret yapanların en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir!*"²⁸⁷, "*Hani benim iznimle çamurdan bir kuş suretinin benzerini tasarlıyordun*"²⁸⁸ âyetlerindeki halk lafzının, bir şeyi takdir etmek, yapmak mânasında olduğunu belirtmektedir.²⁸⁹

Kulların bütün fiillerinin, Allah'ın yaratması ve takdir etmesi mânasında kader ve kaza kapsamına dahil olduğunu belirten²⁹⁰ Teftâzânî, O'nun küfrü yaratmasından küfre rıza lâzım gelmeyeceğini şöyle izah etmektedir: Allah'ın küfrü yaratması, küfre rıza göstermek gerektiği anlamına gelmez. Çünkü rıza kazayadır, makzîye değildir. Allah Teâlâ'nın küfrü yaratması kaza, küfür ise makzî/yaratılandır. Yani küfre değil, Allah'ın küfrü yaratmasına rıza icap eder.²⁹¹ Yine o, kabih olan küfür vb. fiilleri yaratmanın değil, işlemenin kabih olduğuna zira bütün çirkinliklerin aslı olan şeytanı Allah'ın yarattığına dikkat çekmektedir.²⁹²

Mu'tezile Allah Teâlâ'nın şer ve çirkin olan şeyleri irade etmesini reddetmiştir. Onlara göre Allah, kâfir ve fâsığın küfrünü ve fiskını değil, imanını ve taatini dilemiştir. Çünkü çirkinliği yaratmak çirkin olduğu gibi, dilemek de çirkindir. Teftâzânî, Mu'tezile'nin bu iddiasını reddederek çirkinliğin, çirkin olanı kesbetmek ve onunla vasıflanmak olduğunu ifade etmektedir. O, çirkin olan bir fiili kesb etmenin çirkin olup onu yaratmanın çirkin olmayışını ise şöyle izah eder: Allah Teâlâ hikmet sahibidir. Biz muttali olamasak da yarattığı her şey için güzel bir âkıbet vardır. Zarar ve acı veren bazı varlıkları yaratmasında

²⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 142.

²⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 137; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/252-253.

²⁸⁷ el-Mü'minûn 23/14.

²⁸⁸ el-Mâide 5/110.

²⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 138.

²⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/265; a.mlf., *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 90.

²⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 138.

²⁹² Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 89.

olduğu gibi bizim çirkin zannettiğimiz şeylerde de kullar için birtakım hikmetler ve maslahatlar vardır. Kulun kesbinin durumu ise farklıdır. Kul bazen güzel olanı, bazen de çirkin olanı işler. Kulun yasaklanmış olan çirkin bir fiili işlemesi çirkin olup zem ve cezayı icap eder.²⁹³

Konuyla ilgili mühim bir izah yapan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Allah'ın habis cisimleri yaratmasında hikmet olduğu gibi çirkin fiilleri yaratmasında da hikmet olduğunu ifade eder. Ona göre Allah'ın küfrü kötü, çirkin ve bâtil olarak yaratması hikmet, kâfirin onu güzel ve doğru olarak tahsil etmesi ise sefeh olup Mu'tezile'nin bu hakikati anlayamaması, çirkin fiillerin yaratılışında hikmet bulunmadığını göstermez.²⁹⁴

Ayrıca Teftâzânî, Mu'tezile'nin bahsi geçen iddiasına göre kulların fiillerinin çoğunun Allah Teâlâ'nın iradesinin tersine gerçekleşmekte olduğunu ve böyle bir düşüncenin de çok çirkin olup bu duruma köy muhtarının bile sabretmeyeceğini ifade etmektedir. O, bu düşüncenin yanlışlığına Mu'tezile'nin öncülerinden Amr b. Ubeyd'in başından geçen bir hikâyeyi naklederek dikkat çekmektedir. Amr, bir Mecûsî'ye karşı yaşadığı çaresizliği şöyle itiraf etmektedir: Gemide benimle beraber olan bir Mecûsî'nin beni ilzam ettiği gibi hiç kimse beni ilzam etmedi. Ona niçin müslüman olmadığını sordum. O da “Allah benim müslüman olmamı istemiyor, müslüman olmamı istediği zaman olurum” dedi. Mecûsî'ye şöyle dedim: Muhakkak Allah Teâlâ senin müslüman olmanı istiyor ama şeytanlar seni bırakmıyor. Bunun üzerine Mecûsî şöyle dedi: O zaman ben de galip olan ortakla beraber olurum!²⁹⁵

Teftâzânî, hayır olsun şer olsun hiçbir şeyin Allah'ın iradesinin dışında gerçekleşmeyeceğini teyit eden bir başka hikâyeye de yer vermektedir: Kādî Abdülcebâr, Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın (öl. 385/995) evine girince meşhur Eş'arî kelâmcısı Ebû İshak el-İsferâyînî'yi (öl. 418/1027) görür ve “Çirkin olan şeylerden münezzeh olan Allah'ı tesbih ederim” der. Üstaz İsferâyînî de hemen şöyle karşılık verir: “Mülkünde ancak kendisinin dilediği şeyler gerçekleşen Allah'ı tesbih ederim.”²⁹⁶

²⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 139, 145; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/294.

²⁹⁴ Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, 102-103.

²⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 139; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/262, 275.

²⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 140-141.

Teftâzânî, ilâhî iradenin umumiliği hakkında sayılamayacak kadar çok ve açık âyet²⁹⁷ ve hadis²⁹⁸ bulunduğunu, Mu‘tezile’nin bunlarla ilgili tevillerinin ise zorlama ve bozuk olduğunu belirtmektedir. Ayrıca selefin “Allah’ın dilediği şey olur, dilemediği olmaz” şeklindeki icmâını da hatırlatarak O’nun iradesinin olan her şeye taalluk ettiğine vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte o, Allah’ın küfrü ve fısı, kâfir ve fâsığın ihtiyarı ile dilediğine, dolayısıyla cebir lâzım gelmediğine dikkat çekmektedir.²⁹⁹

Mu‘tezile emrin iradeyi, nehyin de irade etmemeyi gerektirdiğine itikad etmektedir. Böylece onlara göre kâfirin imanı murat edilip, küfrü murat edilmemiştir. Teftâzânî’nin buna cevabı şöyledir: Biz biliyoruz ki, Allah Teâlâ’nın ilminin kuşattığı birtakım hikmetler ve maslahatlardan veya yaptıklarından sual olunamaz oluşundan dolayı, bir şey bazen murat olunmayıp emrolunabilir, bazen de murat olunup nehyolunabilir. Bir efendinin, kölesinin âsi olduğunu insanlara göstermek için ona bir şeyi murat etmediği halde emrettiği görülmez mi?³⁰⁰

Teftâzânî, kulların ihtiyarî fiilerinde hem kulun ihtiyarının tesirinin olması hem de bu fiillerin Allah tarafından yaratılması meselesinin “Allah Teâlâ hâliktir, kul ise kâsibdir” sözü ile özetlendiğini belirtip bunu şöyle izah eder: Kulun kudret ve iradesini fiile sarf etmesi kesb, bunun akabinde Allah’ın o fiili icat etmesi halktır. Böylece fiil, iki kudretin altına dâhil olsa da bu farklı yönlerdendir. Kulun fiili, icat/yaratma yönünden Allah’ın makdûru, kesb yönünden kulun makdûrudur. Cihetlerin farklı olması sebebiyle Allah’a ortak koşmanın mevzu bahis olamayacağını ifade eden Teftâzânî, kulun kesbini arazi sahibinin tasarrufuna benzetir. Arazi, yaratma cihetinden Allah’ın mülküdür, tasarrufta bulunma yönüyle de kula aittir.³⁰¹

²⁹⁷ Kur’ân-ı Kerîm hem Allah’ın mutlak hâkimiyetini hem de onun adaletiyle irtibatlı olarak insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu birlikte kabul eder. Kur’an, Allah’ın hükümlerliliğini ve iradesinin mutlaklığını öne çıkardığı yerlerde insana O’nun mükemmelliği ve yüceliği karşısında kendisinin hiçliğini hissettiren bir üslûp kullanır. Fakat aynı zamanda pek çok âyette insanın bakışını bizzat kendisine yönettiren ona âlemde tek hür iradeli ve dolayısıyla yükümlü kılınmış varlığın kendisi olduğunu farkettilen, böylece sorumluluk bilincini geliştiren bir üslûp kullanır. Mustafa Çağrı - Hayati Hökelekli, “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/381-383.

²⁹⁸ Teftâzânî, gerçekleşen her şeyin Allah’ın iradesi ve kudretiyle olduğunu ifade eden hadislerin mütevâtir seviyesinde olduğunu belirtmektedir. Teftâzânî, *Tehzîbü’l-mantık ve’l-keâm*, 88.

²⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 139; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsıd*, 4/274-277.

³⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 141.

³⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 143-144; a.mlf., *Tehzîbü’l-mantık ve’l-keâm*, 88.

Teftâzânî, Mu‘tezile’nin tevlîd³⁰² nazariyesine de temas ederek şu bilgilere yer vermektedir: Mu‘tezile başka bir fiilin tavassutu olmadan fâilden direk sâdır olan fiilleri mübâşeret yoluyla, tavassut ile ortaya çıkan fiilleri ise tevlîd yoluyla gerçekleşen fiil (mütevellidât) olarak isimlendirmektedir. Yani tevlîd, elin hareketinin anahtarın hareketini ortaya çıkarması örneğinde olduğu gibi fâilin fiilinin başka bir fiili icap etmesidir. Onlara göre dövmenin neticesinde ortaya çıkan elem, camı kırmanın akabinde meydana gelen kırılma Allah Teâlâ’nın değil, kulun mahlûkudur.³⁰³

Teftâzânî, Ehl-i sünnet’e göre kulların fiillerinin tamamının Allah Teâlâ’nın yaratmasıyla meydana geldiğini hatırlatarak mütevellidât olarak isimlendirilen fiillerde kulun yaratma cihetinden bir tesiri olmadığı gibi kesb cihetinden de tesirinin olmadığını ifade eder. Çünkü kul, ihtiyarî fiillerin aksine, bu fiillerin meydana gelmemesine kâdir olmadığından kudretinin mahallinde olmayan bir şeyi kesb edemez. Kısaca Teftâzânî, tek yaratıcının Allah olup bütün mümkün şeylerin ibtidâen O’na dayandığını ve tevlîdin aslından bâtil olduğunu belirtmektedir.³⁰⁴

Netice itibariyle, kulların ihtiyarî fiillerinin meydana gelmesinde Allah’ın ve kulun tesirinin ne olduğunu ele alan ef‘âl-i ibâd konusu, kader akîdesiyle iç içe olup Hz. Peygamber’den (s.a.v.) sonra ortaya çıkan ilk itikadî meseledir. Tartışmanın iki ucunu, kulun ihtiyar ve kudretini büsbütün yok sayan Cebriyye ile Kaderiyye’nin ilk temsilcilerinin yolunu izleyerek kulu tek yetkili kılan Mu‘tezile teşkil etmektedir. İhtiyarî fiillerin Allah tarafından yaratılmasını nefyedip bir bakıma kulun kendi kaderini kendisinin belirlediğini iddia eden Mu‘tezile, Ehl-i sünnet tarafından yoğun şekilde eleştirilmiş ve “Kaderiyye” olarak isimlendirilmiştir. Mu‘tezile’nin bu tavrı, ilâhî sıfatların kemalini zedeleyici olarak nitelendirilmiştir. Hz. Ali (r.a.) ve Ebû Hanîfe’nin mevzu hakkındaki izahlarından da anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber ve seleften tevarüs edilen mutedil anlayış, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından devam ettirilmiştir. Orta yolu temsil eden bu görüşe göre insanların sorumluluk gerektiren fiilleri de dahil olmak üzere her şey Allah’ın iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmektedir. Ancak bu durum insanları icbar etmeyip fiiller kulun

³⁰² Kulun iradî fiillerinin ilâhî bir tesir olmadan birbirini meydana getirdiği esasına dayanan Mu‘tezile teorisidir. Mu‘tezile kelâmcıları, kulun sorumluluğuna felsefî bir zemin hazırlamak amacıyla kullara ait fiillerin teşekkülünde ilâhî bir etkinin bulunmadığını ileri sürmüş, bu kanaatlerini delillendirirken tevlîd teorisini bir kanıt olarak kullanmışlardır. Osman Demir, “Tevlîd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/38.

³⁰³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 150-151; Kâ‘bî, *Kitabü’l-makâlât*, 359-361; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 388-390.

³⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 150; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsıd*, 4/271.

ihhtiyar ve kesbi doğrultusunda yaratılmaktadır. Kul kâsib, yegâne hâlik ise Allah'tır. Böylece kesb teorisi vesilesiyle ihtiyarî fiillerin yaratıcısının Allah olduğu ile kulun sorumluluğunu birlikte kabul etmenin mümkün olduğu ortaya konulmuştur.

Mu'tezile'nin ihtiyarî fiillerin yaratılmasını Allah'tan nefyedip kula nispet etmede onun mükâfat ve cezaya muhatap olmasını gerekçe göstermesine karşı Ehl-i sünnet'in kesb anlayışının altını çizen Teftâzânî'nin konuyla ilgili beyanları arasında en çok dikkatimizi çeken hususlardan biri de onun eleştirisi tarzıdır. Mu'tezile'nin "Kulun fiillerini yaratan Allah olursa O'nun yiyen, içen, zina eden ve zulmeden olması icap eder" şeklindeki iddiasını büyük bir cehalet olarak niteleyen Teftâzânî, tekfir konusunda gayet hassas davranmaktadır. Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet'i hristiyanlardan daha kötü durumda görmesine ve kulun fiilinde iki kudretin tesirini kabul etmenin şirk ve küfür olduğunu söylemesine rağmen o aynı şekilde mukabele etmemiş ve onları küfür ve şirke nispet etmemiştir. Mâverâünnehir âlimlerinin konuyla ilgili eleştirilerini de mübalağalı bulmuştur. Dolayısıyla onun taassuptan uzak ve mutedil bir eleştirisi yöntemi takip ettiği söylenebilir.

3.2. İstîtâat

Sözlükte "boyun eğmek, itaat etmek" mânasına gelen tav' kökünün istif'âl kalıbına nakledilmiş hali³⁰⁵ olan istitâat, "fiilin kendisiyle meydana geldiği hakiki kudret" ve "sebeplerin, aletlerin ve âzaların sâlim/elverişli olması" şeklinde iki anlamda³⁰⁶ kullanılmaktadır.³⁰⁷ İstîtâat kavramının, sahâbe döneminin sonlarında ortaya çıkan kader ve kulların fiillerine ilişkin ihtilafların bir devamı olarak geliştii anlaşılmaktadır.³⁰⁸ Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilaf, birinci mânadaki istitâatin fiilden önce mi yoksa fiille beraber mi olduğu noktasındadır. İkinci mânadaki istitâat ise, ikisine göre de fiilden öncedir.³⁰⁹ İstîtâat denilince esas kastedilen ve tartışılan kısım, birinci anlamdaki istitâat olduğundan biz de mezheplerin görüşlerinden söz ederken bunu kastedeceğiz.

³⁰⁵ Gümüšoęlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm*, 379.

³⁰⁶ Gümüšoęlu, istitâatin bu iki mânasını somut bir misal üzerinden anlatarak hem bu mânaların hem de ikinci kısmın fiil ile beraber olması gerektiğinin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Ona göre alet ve sebeplerin müsait oluşu, elektrik enerjisi için lâzım olan direk ve tellere, fiilin kendisiyle yapıldığı güç ise enerjinin kendisine benzetilebilir. Elektrik enerjisi için gerekli olan hat olsa bile ihtiyaç anında enerji olmaz ise elektrikli bir makinenin çalışması mümkün olmayacağından enerjinin/gücün fiil anında olması zorunludur.

Gümüšoęlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm*, 381.

³⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 145, 147.

³⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 53.

³⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 145-148.

Hayyât, Mu‘tezile’nin istitâati fiilden önce kabul ettiğini belirtmekte³¹⁰, Eş‘arî ve Ka‘bî de onların bu görüşte ittifak halinde olduklarını beyan etmektedir.³¹¹ Kādî Abdülcebbâr, kudretin makdûr/fiil ile beraber olduğu kabul edildiğinde, kâfirin imanla mükellef olmasının gücünün yetmediği şeyle sorumlu tutulmasını icap ettiğini ve bunun da kabih olup adaletle bağdaşmadığını ifade etmektedir. Ona göre kâfirin böyle bir mükellefiyeti, malı olmayan kimsenin zekâtla sorumlu tutulması gibi olup âcize yapılmış teklif menzilesindedir. Yine ona göre kudretin fiil ile beraber olması eğer şahit hakkında gerekli ise gâib hakkında da gerekli olur. Bu da âlemin kıdemini veya Allah’ın hâdis bir kudret ile kâdir olmasını icap edeceğinden fâsiddir.³¹² Böylece bu istidlâl, Teftâzânî’nin Mu‘tezile’ye yönelttiği temel eleştirilerden biri olan gâibi şahide kıyas etmenin bir örneğini teşkil etmektedir.

Ebû Hanîfe, istitâatin fiil ile beraber olduğunu, fiilden önce kabul edilmesi durumunda ise kulun ihtiyaç anında Allah’tan müstağni olacağını ve bunun da “*Allah, her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz.*”³¹³ âyetine muhalif düşeceğini ifade etmektedir. Ona göre kulun masiyet işlediği istitâat, aynııyla taat işlemeye de elverişlidir.³¹⁴ Böylece Ebû Hanîfe, istitâat meselesinde Allah’ın yüceliğini ve kulun O’na olan ihtiyacını vurgulamıştır.

Ebû Hanîfe’nin bahsi geçen görüşlerini savunan Matürîdî, istitâatin iki kısmını da ilgili gördüğü âyetlere dayandırarak izah etmekte ve kulun sorumluluğunun, sebeplerin ve aletlerin müsait olması anlamındaki kısma dayandığını belirtmektedir. Ona göre Mu‘tezile, fiilin kendisiyle meydana geldiği kudreti kula nispet etmesiyle hem Senevî düşünceyi kabul etmiş hem de Allah’ı âciz bir duruma düşürmüştür.³¹⁵ Ebü’l-Muîn en-Nesefî de istitâatin bir araz olup devamlılığı bulunmadığından fiilden önce kabul edilmesi takdirinde fiilin kudretsiz olarak meydana gelmesinin icap edeceğini belirtmiştir.³¹⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Şerhu’l-Makâsıd* ve *Tehzîbü’l-mantık ve’l-keîâm*’da ef‘âl-i ibâd bahisleri arasında istitâate yer vermeyen Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*’de onu “sebepler ve aletler selamette olduktan sonra fiilin kesbedilmesi kastedildiğinde Allah Teâlâ’nın yarattığı bir sıfat” olarak tarif etmektedir. Ona göre kul hayır fiilini kastederse Allah da

³¹⁰ Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr*, 79.

³¹¹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/275; Kâ‘bî, *Kitâbü’l-makâlât*, 304-305.

³¹² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 390-396, 402-408, 415; a.mlf., *el-Muhtasar*, 1/246-247.

³¹³ Muhammed 47/38.

³¹⁴ Beyâzîzâde, *el-Usûlü’l-münîfe*, 61.

³¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 356-363.

³¹⁶ Nesefî, *Kitâbü’t-Temhîd*, 88-89.

hayır fiilinin kudretini yaratır. Eğer kul şer fiilinin kudretini kastederse O da şer fiilinin kudretini yaratır. Bu durumda kul, hayır fiilinin kudretini zayi ettiğinden kınama ve cezaya müstahak olur. Bundan dolayı Allah, âyette³¹⁷ iradelerini zikri (Kur'ânı) dinlemeye sarf etmeyen kâfirleri kötölemektedir.³¹⁸

Teftâzânî, istitâatin fiilden önce olduğunu söyleyen Mu'tezile'nin şu şekilde istidlâlde bulunduğunu nakletmektedir: Kâfir iman ile, namazı terk eden kimse de vakti girdikten sonra namaz ile mükellef olduğundan teklif fiilden evvel mevcuttur. Eğer istitâat fiilden önce mevcut olmazsa âcize teklif yapılmış olur ki bu bâtıldır. Teftâzânî, bu iddiaya Ömer en-Neseî'nin şu ibareyle cevap verdiğini belirtir: "İstitâat lafzı, sebeplerin, aletlerin ve âzaların salim olması anlamında da kullanılır ve teklifin sıhhati bu istitâat üzerine dayanır." Dolayısıyla Teftâzânî'ye göre bu anlamdaki istitâat fiilden önce bulunduğundan âcize teklif yapılmış olması lâzım gelmez.³¹⁹

Teftâzânî Ebû Hanîfe'nin "kudretin iki zıttı (iman-küfür) da müsait olduğu" görüşüne dayanılarak "kâfir imana da kâdirdir ancak o kudretini küfre sarf edip imana sarf etme ihtiyarını zayi ettiğinden kınama ve cezaya müstahak olmuştur" şeklinde Mu'tezile'ye cevap verilmesini isabetli bulmamaktadır. Çünkü ona göre böyle bir cevapta kudretin fiilden önce olduğunu kabul etmek vardır. Zira küfür halinde iman için bulunan kudret, şüphesiz fiilden önce bulunmaktadır.³²⁰ O halde Teftâzânî bu konuda Ebû Hanîfe ve Mâtürîdiyye'nin görüşünü değil, istitâati birbirine zıt iki fiili yapmaya elverişli bulmayan ve her bir fiil için ayrı bir istitâati gerekli gören Eş'ariyye'nin görüşünü³²¹ tercih etmiş olmaktadır.

Netice olarak Ehl-i sünnet, kulun Allah'a olan ihtiyacını ve O'ndan müstağni olamayacağını esas kabul ederek fiilin kendisiyle meydana geldiği istitâatin fiil anında Allah tarafından yaratıldığını kabul etmiştir. Mu'tezile ise, âcize teklifin lâzım gelmemesini, dolayısıyla adalet prensibine zıt bir durumun oluşmamasını merkeze alarak istitâatin fiilden önce bulunması icap ettiğini söylemiştir. Teftâzânî, Ömer en-Neseî'nin verdiği cevapla iktifa ederek sebeplerin ve organların müsait olması durumunda âcize teklifin söz konusu olmadığını belirtmiştir.

³¹⁷ el-Kehf 18/101.

³¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 146.

³¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 147-148.

³²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 148-149.

³²¹ Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1976), 123.

3.3. Ecel

Teftâzânî ecelin lügatte vakit anlamına geldiğini ve bir şeyin ecelinin hem onun müddetinin tamamı için hem de o müddetin sonu için kullanılmakla beraber, yaygın olan istimalinin “hayat müddetinin sonu” anlamında olduğunu belirtmektedir. Terim olarak ise “Allah Teâlâ’nın, canlıların hayatının kendisinde son bulduğunu bildiği vakit” olarak tarif edildiğini ifade etmektedir.³²²

Ehl-i sünnet muhkem âyetlere ve sahabenin anlayışına dayanarak insanın bir tek eceli bulunduğunu, bunun da ölümle gerçekleşen vakit olduğunu kabul etmiştir. Ashabın anlayışına göre eceli gelmeyen insanın bir hastalıktan ölmesi veya herhangi bir kimse tarafından öldürülmesi imkân dahilinde olmadığı gibi eceli gelen kimsenin ölümden kurtulup yaşamaya devam etmesi de mümkün değildir. Ecel meselesini ilk defa tartışma konusu haline getiren Mu‘tezile âlimleri ise genel olarak insanların iki eceli olduğunu ve ömürlerinin uzayıp kısalabileceğini savunmuşlardır.³²³

Ka‘bî, eceli, “Allah’ın, kulun kendisinde öleceğini bildiği vakit” olarak tarif etmekle beraber bunun için iki şart koşmaktadır. Bu şartlardan biri, “eğer kul bu vakitten önce öldürülmezse”; diğeri de “sıla-i rahim gibi ömrünü uzatacak bir amel işlemezse” şeklindedir. Öldürülen kimse için ise iki ecel olup ikisini de Allah bilmektedir. Ka‘bî, ecel hakkındaki bu beyanlarını Mu‘tezile’nin tamamına nispet etmektedir.³²⁴ Ka‘bî’nin, Allah’ın iki eceli de bildiğini belirtmesi önemli bir kayıt olmakla birlikte, bu anlayışın ecelin Mu‘tezile tarafından da kabul edilen tarifiyle çeliştiği söylenebilir. Çünkü ecelin, kişinin hayatının sonunda idrak ettiği ölüm vakti olduğu kabul edildiğine göre Allah’ın ilmindeki vakit de odur ve bu durumda bir tek ecelden söz edilebilir.

Mâtürîdî, Ka‘bî özelinde ecelin yarıda kesilebileceğine ilişkin Mu‘tezilî görüşe önemli eleştiriler yöneltmektedir. Bu görüşe göre katil, Allah’ın, kulu için takdir ettiği hayat müddetinin tamamlanmasına mâni olmakta, O’nun iradesini ve vadini yerine getirmesini engellemiş olmaktadır. Böylece maktul Allah’ın takdir ettiği ecel gelmeden öldürülmüş olmaktadır. Yine Mâtürîdî’nin ifadelerine göre, iki ecel anlayışı, bir bakıma Allah’ın

³²² Teftâzânî, *Şerhu’l-Makāsıd*, 4/314-35.

³²³ Cihat Tunç, “Ecel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/381-382.

³²⁴ Kâ‘bî, *Kitabü’l-makālât*, 345.

takdirinin ihtimallere (öldürülme-öldürülmeme) göre şekillenmesi gibi bir durumu ortaya çıkarır. Halbuki bu, ancak olacakları bilmeyen için düşünülebilir.³²⁵

Kādî Abdülcebbâr, eğer maktul öldürülmeseydi hayat ve ölüm hususunda durumunun ne olacağı hususunda Mu‘tezile arasında görüş farklılığı bulunduğunu söylemektedir. Onun ifadelerine göre Ebü’l-Hüzeyl, maktulün kesin olarak öleceği görüşünde iken, Bağdat ekolü kesin olarak yaşayacağı görüşündedir. Kādî’nin kendi kanaati ise, iki ihtimalin de câiz olup bu konuda kesin bir şeyin söylenemeyeceği yönündedir.³²⁶ Onun bu kanaati ile aşağıda geleceği üzere Teftâzânî’nin bu meseleyle ilgili görüşü aynı istikamettedir.

Abdülkâhir el-Bağdadî, Cübbâî’nin de -Ebü’l-Hüzeyl gibi- öldürülen kimse için başka bir eceli câiz görmediğini, geri kalan Mu‘tezile’nin ise maktulün ecelinin yarıda kesildiği ve kulların, Allah’ın takdir etmiş olduğu eceli noksanlaştırıp sınırlandırmaya kâdir olduğu görüşünde olduklarını nakletmektedir.³²⁷ Ka‘bi, Abdülcebbâr ve Bağdadî’nin açıklamaları birlikte düşünüldüğünde Teftâzânî’nin de *Şerhu’l-Makāsıd*’da³²⁸ ifade ettiği gibi Mu‘tezile çoğunluğunun maktul için iki ecel olduğu görüşüne sahip oldukları söylenebilir.

Ehl-i sünnet’in görüşüne naklî delil olarak “*Onların eceli geldi mi ne bir an geri kalabilirler ne de öne geçebilirler.*”³²⁹ âyetine yer veren Teftâzânî, Mu‘tezile’den maktulün ecelinin yarıda kesildiğini ve ecelin uzayıp kısalabildiğini iddia edenlerin buna delil olarak bazı taatlerin ömrü uzattığını ifade eden hadisleri getirdiğini beyan etmektedir. Ayrıca onlar, eğer öldürülen kimse eceliyle ölmüş olsa katil zemmedilmeye, cezaya, diyete ve kısasa müstahak olmayacağını, zira mütevellid fiillerden olan maktulün ölümünün Ehl-i sünnet’e göre katilin yaratması ve kesbiyle olmadığını söylemişlerdir.³³⁰

Teftâzânî’nin bu istidlâllere karşı verdiği cevap şöyledir: Öldürülen kimse eceliyle yani Allah Teâlâ tarafından takdir edilmiş olan vaktin gelmesiyle ölmüştür. Ecel birdir. Allah kulların ecellerine tereddütsüz olarak bildiği şey üzerine hükmetmiştir. Bahsedilen hadislerden ecelin uzadığı anlamı çıkmaz. Meselâ bir kimsenin ömrü bir taati işlemediğinde kırk sene, işlediğinde ise yetmiş sene olaksa Allah Teâlâ zaten bunu bilmektedir. İlgili hadislerde bazı taatlere nispet edilen ziyadelik, Allah Teâlâ’nın bu taatler olmadığında ziyadelik de olmayacağını bilmesine binaendir. Katile ceza verilmesinin gerekliliği ise

³²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 383-385.

³²⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 782.

³²⁷ Bağdadî, *Usûlü’l-dîn*, 142-143.

³²⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makāsıd*, 4/314-315.

³²⁹ el-A‘râf 7/34.

³³⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 152; a.mlf., *Şerhu’l-Makāsıd*, 4/316.

onun yasaklanan bir fiili işlemesi ve bu fiilin akabinde Allah'ın âdeti icabı ölümü yaratması sebebiyledir. Yine Teftâzânî, Kâ'bî'nin öldürülen kimse için katil/öldürülme ve mevt/ölüm şeklinde iki ecel kabul edip maktulün öldürülmemesi takdirinde elbette mevt olan eceline kadar yaşayacağını iddia etmesini isabetsiz bulmaktadır. Ona göre doğru olan öldürülmediği takdirde yaşayıp yaşamayacağı hususunda bir kesinliğin olmamasıdır.³³¹

Hulâsa Ehl-i sünnet, nasların yanı sıra ashabın anlayışını esas alarak ecelin tek olup her ne sebeple olursa olsun herkesin takdir edilen eceliyle öldüğünü ve onun uzayıp kısalmadığını kabul etmiştir. Bu konuyu ilk defa tartışma konusu yapan Mu'tezile ise genel olarak katilin sorumluluğunu öne sürerek maktulün ecelinin değiştiğini ve iki ecelin ortaya çıktığını söylemişlerdir. Teftâzânî cevap olarak katilin, ecelle ilgili bir tasarrufundan dolayı değil, yasaklanan bir fiili işlemesi ve bunun akabinde maktulün ölümünün gerçekleşmesi sebebiyle cezaya müstahak olduğunu ifade etmiştir. Mâtürîdî de Mu'tezile'nin bu görüşüne göre katilin âdeti Allah'ın irade ve takdirine galip geldiğine dikkat çekerek onlara ağır bir eleştiri yöneltmiştir.

3.4. Rızık

Sözlükte “yiyecek vermek” anlamındaki rezk kökünden türemiş olan rızık³³², *Şerhu'l-Akâid*'de “Allah Teâlâ'nın canlılara verdiği ve onların da yediği şeylerdir” şeklinde tarif edilmiştir. Teftâzânî *Şerhu'l-Makâsıd*'de “yediği şeyler” yerine “faydalandığı şeyler” tabirini kullanarak rızıkın kapsamını daha da geniş tutmuştur. Ancak faydalanılması için sevk olursa bile, faydalanılmayan şeyin rızık olmadığını belirtmiştir. Faydalanılan bu rızıkların, bazen helâl, bazen de haram olacağını ifade eden Teftâzânî, Mu'tezile'ye göre haramın rızık olmadığını nakletmiştir. Çünkü onlar rızık bazen “mâlikin yediği mülktür” şeklinde, bazen de “kendisiyle faydalanmak şer'an menedilmeyen şeydir” şeklinde tarif etmişlerdir.³³³

Ka'bî Mu'tezile'nin rızıkı iki anlamda kullandığını belirtmektedir. Birinci anlama göre Allah'ın yaratmış olduğu yenilen, içilen, giyilen ve faydalanılan her şeydir. İkinci anlama göre ise miras ve zekâtтан pay alacak kimselerin beyan edildiği âyetlerde geçtiği gibi Allah'ın, bazı kulları için taksim ettiği rızıklardır. Birtakım insanlar, bu paylarda hak sahibi olanlara haksızlık edip gasp vb. yollarla onların rızıkını yiyebilir. İşte bu gasp edilen şeyleri,

³³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 152-153; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/314-316.

³³² Şerafettin Gölcük, “Rızık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/73.

³³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 153; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/318.

Allah'ın gasp eden kimse için rızık kılması muhaldir.³³⁴ Anlaşıldığı üzere birinci anlam itibariyle Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında bir ihtilâf yoktur. İkinci anlamda ise gasp gibi çirkin bir fiili ve bunun neticesinde elde edilen yiyeceği Allah'a nispet edip etmemeye dayalı olarak farklı görüşler söz konusu olmuştur.

Kādî Abdülcebbâr, rızıkı “faydalanılan şey” olarak tarif edip, “gıdalanılan ve yenilen şey” şeklinde tanımlamaya karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre, evlatlar ve mülkler de Allah tarafından verilmiş rızık olmakla beraber onlarla gıdalanma gerçekleşmez. Öte yandan haram ile gıdalanmak gerçekleştiği halde haramın rızık olması câiz değildir. Zira Allah, haramın kazanılmasını ve infak edilmesini yasaklamıştır. Eğer haram rızık olsaydı bu yasaklama câiz olmazdı.³³⁵ Rızık hakkında Kādî'nin de Ka'bî gibi önce Allah'ın faydalandırdığı her şeyi kuşatan geniş bir tarif yapıp sonra yasaklananı dışarıda bırakan ikinci ve dar bir tanımlama yaptığı söylenebilir.

Mâtürîdî, “*Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah'ın üzerine olmasın*”³³⁶ âyetiyle istidlâl ederek O'nun, rızıkı üzerine aldığını, bunun da temlik veya yedirmeyle gerçekleşeceğini beyan etmektedir. Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın bu vaadini üzerine aldığı şekilde yerine getirmesine mâni olacak başka bir kudret kabul etmek, O'nu âciz bırakmak anlamına gelir.³³⁷ O, insanların işlediği kötü fiillerin ilâhî ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarının dışına çıkarılmasının ulûhiyyetle bağdaşmayacağını vurgulamıştır.³³⁸ Böylece Mâtürîdî, kulun rızıkı elde etme şeklinin de Allah'ın ezeli ilminin kapsamında olduğuna, O'nun iradesinin engellenemeyeceğine ve kazanma biçimi nasıl olursa olsun bütün canlıların Allah tarafından rızıklandırıldığına dikkat çekmektedir.

Mu'tezile'nin, görüşünü ispat etmek için haramın rızık olması kabul edildiğinde onu irtikâp eden kimsenin zem ve cezaya müstahak olmaması gerektiği ve haramın kabih olduğu gerekçeleriyle istidlâl ettiğini kaydeden Tefîzânî, bunları yersiz bularak bu kimsenin kendi ihtiyarı ile sebepleri kötüye kullanması ve rızık tahsilini gasp, hırsızlık ve riba gibi nehyedilen yollarla yapması nedeniyle cezaya müstahak olduğunu belirtmektedir. O, Mu'tezile'ye izâfe ettiği rızık tariflerinden birincisine göre hayvanların yediklerinin rızık olmaması lâzım geldiğini, ayrıca her iki tarife göre de Allah Teâlâ'nın, ömrü boyunca

³³⁴ Kâ'bî, *Kitabü'l-makâlât*, 346.

³³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 784, 787.

³³⁶ Hüd 11/6.

³³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 386.

³³⁸ Gölcük, “Rızık”, 35/74.

haram yiyen kimseleri asla rızıklandırmamış olması gerektiğini, bu durumun da “*Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızık Allah’ın üzerine olmasın*”³³⁹ âyetinden dolayı bâtil olduğunu ifade ederek bu tanımlamaları eleştirmektedir.³⁴⁰

Sonuç olarak, Mu‘tezile canlıların faydalandığı şeyleri rızık olarak görmekle beraber, insanların haram yollarla elde ettiği şeyleri bu kapsama dahil etmemiştir. Buna sebep olarak da kulun sorumluluğunu ve haramın çirkin oluşunu göstermiştir. Dolayısıyla mesele, onların, şer fiilleri Allah’a nispet etmemesiyle ilgilidir. Ancak bu durumda akla, haram yollarla beslenen insanların bu yediklerine ne denileceği ve bunların o insanlara kim tarafından verildiği soruları gelmektedir. Çünkü yegâne yaratan ve rızık veren O’dur. İşte Teftâzânî’nin eleştirisi de bu noktadan olmuştur.

3.5. Hidâyet - Dalâlet

Hidâyet, matluba ulaştıran şeye delâlet etmek veya matluba ulaştıran yola sülûk etmek şeklinde tanımlanmıştır.³⁴¹ Dalâlet ise, sözlükte “şaşırmak, yanılmak” anlamında olup aynı kökten gelen idlâl de, “saptırma, yoldan çıkarma” demektir.³⁴² Kelâm ilminde daha çok, dalâletin kulun iradesi ve gücüyle mi yoksa Allah’ın iradesi, takdiri ve yaratmasıyla mı gerçekleştiği incelenmiştir. Mu‘tezile’ye göre kulun sorumlu tutulabilmesi için dalâleti seçme hürriyetine ve tercihini gerçekleştirme gücüne sahip olması gerekir. Bundan dolayı dalâlet sadece onun iradesi ve kudretiyle gerçekleşir. Dalâlet-hidâyet mevzuunu hem ilâhî sıfatların yetkinliği ve şümülü, hem de insanın sorumluluğu açısından ele alan Ehl-i sünnet âlimleri ise, kullara ait fiiller de dahil olmak üzere kâinatta meydana gelen bütün varlık ve olayların bizzat Allah tarafından yaratıldığı temel görüşünden hareketle, hidâyetin yanında dalâletin de Allah’ın iradesi, takdiri ve yaratmasıyla gerçekleştiği hususunu ilke olarak benimsemişlerdir.³⁴³

Ka‘bî, Allah’a izâfe edilen hidayetın Mu‘tezile’ye göre iki nevi olduğunu söylemektedir. Birincisi beyan, davet ve delalet etme anlamında olan hidâyettir ki Allah onu bütün insanlara teşmil etmiştir. İkinci nevi ise “*Hidâyeti kabul edenlere gelince Allah onların*

³³⁹ Hûd 11/6.

³⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 153; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsıd*, 4/319.

³⁴¹ Cürçânî, “hidâyet”, 215.

³⁴² Topaloğlu - Çelebi, “dalâlet”, 66.

³⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, “Dalâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/429.

muvaaffakiyetlerini artırmaktadır”³⁴⁴ âyetinde işaret edildiği üzere Allah’ın müminlere imanları sebebiyle dilemiş olduğu faydalar ve lütuflardır.³⁴⁵

Eş’arî de Ka’bî’nin zikrettiği görüşleri Mu‘tezile’ye nispet etmekle beraber ayrıca onlardan bazısına göre, Allah’ın müminlere hidâyet etmesinin, müminleri “mühtedî/hidâyete erişmiş” olarak isimlendirmesi anlamına geldiğini nakletmektedir.³⁴⁶ O halde Mu‘tezile’ye göre Allah’ın hidâyeti, bütün insanları kuşatan yönüyle “doğru yolu beyan edip gösterme”, müminlere mahsus olan yönüyle de “mükâfatlandırma ve isimlendirme” anlamındadır.

Ka’bî ve Eş’arî, Mu‘tezile’nin idlâl ile ilişkin görüşleri hakkında da birbirine mutabık açıklamalar yapmaktadırlar. Buna göre Allah’ın idlâl etmesinin üç anlamı vardır: Birincisi Allah’ın dalâleti dilememekle beraber dalâlette olan kimseleri “dâl” olarak isimlendirmesi, ikincisi Allah’ın müminlere verdiği lütuflardan onları mahrum etmesi, üçüncüsü de Allah’ın kâfirleri dünyada lânetle, âhirette de ateşle cezalandırıp helâk etmesidir.³⁴⁷

Allah’ın fiilinin/yaratmasının adalet ve lütuftan ayrı düşünülemeyeceğini belirten Mâtürîdî’ye göre “*Allah, kimi dilerse onu şaşırtır. Kimi de dilerse onu dosdoğru yol üzere kılar*”³⁴⁸ vb. âyetlerde, O’nun kuvvet ve hükümlanlığı vurgulandığı halde, meselenin “isimlendirme” ile açıklanması böyle bir hikmeti ihtiva etmediğinden fâsiddir. Hidâyet, idlâl ve O’na izâfe edilen her fiil “yaratmak” mânasındadır. Mâtürîdî, ayrıca bu âyetin, Mu‘tezile’nin “Allah’ın sadece hayrı dilediği” şeklindeki iddiasını da reddettiğini ifade etmektedir. Allah ehl-i hidâyete hidâyeti, ehl-i dalâlete de dalâleti onların durumlarına yönelik ilm-i ezelîsine göre dilemiş ve yaratmıştır.³⁴⁹

Teftâzânî’ye göre, Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile’nin hidâyet ve dalâlete ilişkin ihtilaf ettiği husus, “*Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete erdirir*”³⁵⁰ vb. âyetlerde geçtiği üzere Allah’a izâfe edilen “hidâyet ve dalâlet”ten maksadın ne olduğudur.³⁵¹ Ona göre burada maksat, Allah Teâlâ’nın dalâleti ve hidâyeti yaratmasıdır. Çünkü yaratan sadece O’dur. Âyette geçen “dilediğini” kaydı, hidâyet ile maksadın, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi “doğru yolu beyan etme” olmadığına işarettir. Çünkü Allah Teâlâ sadece dilediklerine değil, herkese doğru yolu beyan etmiştir. Aynı şekilde bu kayıtlama,

³⁴⁴ Muhammed 47/17.

³⁴⁵ Ka’bî, *Kitabü’l-makâlât*, 349-351.

³⁴⁶ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/298.

³⁴⁷ Ka’bî, *Kitabü’l-makâlât*, 351-352; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/299.

³⁴⁸ el-En’âm 6/39.

³⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 389-391 416-417.

³⁵⁰ Fâtır 35/8.

³⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 154; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsıd*, 4/310.

idlâl/saptırma ile maksadın, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi “Allah’ın, kulu sapmış olarak bulması veya isimlendirmesi” olmadığına işarettir. Çünkü böyle bir şeyi Allah Teâlâ’nın dilemesi ile alâkalandırmanın bir anlamı yoktur.³⁵²

Teftâzânî, Mu‘tezile’nin, hidâyeti “doğru yolu beyan” şeklinde izah etmesini bâtil bulmaktadır. Çünkü ona göre, Allah Teâlâ “*Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletmezsin*”³⁵³ buyurmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) de “*Allahım! Kavmime hidâyet ver*”³⁵⁴ buyurmuştur. Hâlbuki Hz. Peygamber (s.a.v.) insanlara doğru yolu beyan etmiş olup, onun hâsıl olmuş bir şeyi Allah’tan talep etmesi abes olacağından, hidayetden maksadın “doğru yolu beyan” değil, “hidayeti yaratmak” olduğu sabit olur.³⁵⁵

Kısaca Teftâzânî, delil gösterdiği naslardaki ifadeler ile hidâyet-dalâlet konusunda insanların dış dünyadaki hali arasında mukayese yaparak Mu‘tezile’ye cevap vermiştir. Buna göre nasların ifadesi ile insanların mevcut durumunun birbirine mutabakatı, Allah’a izâfe edilen hidâyet ve dalâletin “doğru yolu beyan” olarak değil, ancak “onları yaratmak” şeklinde anlaşılmasıyla mümkün olur.

3.6. Aslah

“Kişi için faydalı olmak” anlamındaki salâh kökünden türetilmiş bulunan aslah, “kullar hakkında en uygun, en faydalı şey” demektir.³⁵⁶ Bu kavram ilk kez Allâf ve Nazzâm gibi Mu‘tezile kelâmcıları tarafından Allah’ın adaletini temellendirme maksadıyla kullanılmıştır. Mu‘tezile’nin çoğunluğunun benimsediği ve adalet ilkesi çerçevesinde üzerinde önemle durduğu kavramlardan biri olan aslah -ekol içinde farklı görüşler olmakla beraber- kul için hayırlı ve elverişli olan şeyi yaratmanın Allah’a vacip olduğu mânasına gelmektedir. Buna göre, eğer Allah aslah dışında bir şey yaparsa bu bir eksiklik, cehalet ve ihtiyaçtan dolayı meydana gelmiş demektir.³⁵⁷

Hayyât, ehl-i tevhid’in mücbir ve adlî olarak ikiye ayrıldığını, üçüncü bir kısmın olmadığını ifade etmektedir. Ona göre mücbir olan kesim, Allah’ın, dostlarına fayda, düşmanlarına da zarar vermek için halkı yarattığı görüşündedir. Adlî olanlar ise Allah’ın bütün halkı onların

³⁵² Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 154; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsıd*, 4/309-311.

³⁵³ el-Kasas 28/56.

³⁵⁴ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu‘abü’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423), 3/45 (No. 1375).

³⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 154-155.

³⁵⁶ Avni İlhan, “Aslah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

³⁵⁷ Aydınli, *Mu‘tezile Ekolü*, 278; İlhan, “Aslah”, 3/495.

salâhı ve faydası için yarattığı görüşündedir. Hayyât, Allah Teâlâ'nın bütün zamanlarda kullarının salâh ve faydasına yönelik bildiği şeyleri yaptığını belirtmektedir.³⁵⁸

Ka'bî, Mu'tezile'nin cumhurunun konuyla ilgili görüşünü şu şekilde nakletmektedir: Allah, kullarının dini hakkında aslah olandan başka bir şeyi yapmaz. Onları emrettiği şeyleri yerine getirmeye davet eder ve teklif ettiği şeylerde onların muhtaç oldukları şeylerden hiçbirini esirgemez.³⁵⁹ Eş'arî de onların cumhurunun görüşünü Ka'bî'nin ifadeleriyle nakletmektedir. O ayrıca Ebû Ali el-Cübbâî'nin, "Allah'ın, kullarının dini hakkında aslah olanı yaptığı ve onların sevaplarını artıracak şeyleri yapmaya da kâdir olmakla beraber bunun O'na vacip olmadığı" görüşüne de yer vermektedir.³⁶⁰

Kādî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin mütekadimîninin, lütufların Allah'a vâcip olduğu görüşünde olduğunu nakletmektedir. Peygamber göndermenin Allah'a vâcip olduğunu ve O'nun, üzerine vâcip olanı ihlâl etmemesinin adalet ilkesi kapsamında olduğunu söyleyen Abdülcebbâr, bu esasa muhalefet edip bütün çirkinlikleri ve vâcibi ihlâl etmeyi Allah'a izâfe eden kimsenin tekfir edileceğini belirtmektedir. Ona göre Allah'ın, kullarını kendi nefislerinden daha çok gözetmesinin gerekliliği din ve teklifle ilgili hususlarda geçerli olup, Bağdat Mu'tezilesi'nin bu kayıtlamayı yapmadan aslahı vâcip kabul etmesi bâtıldır.³⁶¹ Abdülcebbâr'ın bu açıklaması, Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli temsilcilerinden Ka'bî'nin açıklamalarıyla örtüşmemektedir. Zira Ka'bî, kendilerini de içine alacak şekilde cumhur-ı Mu'tezile'nin "dinle ilgili meselelerde" aslahı vâcip kabul ettiğini ifade etmektedir.

Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahatı aklî bir gayeye değil, O'nun hür iradesine bağlı bir ikram ve ihsan olarak kabul eden Ehl-i sünnet âlimleri, aslah ve salâh kelimeleri yerine âdetullah, sünnetullah tabirlerini kullanmış ve vücûb fikrini şiddetle tenkit edip reddetmiştir. Onlara göre salâh ve aslahı yaratmayı Allah için vâcip kabul etmek, O'nun dilediği şeyi yaptığını beyan eden naslara³⁶² aykırı olmanın ötesinde, Allah'ın mutlak ulûhiyyetini zedelemek, kuluna ikram ve ihsanda bulunabilme vasfını ortadan kaldırmak, kudret ve irâde-i ilâhiyyeyi sınırlamak ve "istikmâl bi'l-gayr" (mükemmelliğini başka şeyler sayesinde kazanmak) gibi ulûhiyyetin birliğine nakîse getirici yanılgılar ve itikadî problemler de ihtiva etmektedir.³⁶³

³⁵⁸ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 24-25.

³⁵⁹ Kâ'bî, *Kitabü'l-makâlât*, 322.

³⁶⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/288.

³⁶¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 123, 125, 134, 520.

³⁶² bk. Hûd 11/107.

³⁶³ İlhan, "Aslah", 3/495.

Teftâzânî'nin, ihve-i selâse (üç kardeş) meselesi³⁶⁴ vesilesiyle *Şerhu'l-Akâid*'de ilk temas ettiği meselelerden biri olan aslah konusu, Mu'tezile'yi en fazla ve sert biçimde eleştirdiği yerlerden biri hatta başta gelenidir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi “aslah alellah”ın vâcip kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak bozuklukların bir kısmını maddeler halinde sayan Teftâzânî, Mu'tezile'nin bu görüşündeki hatta görüşlerinin çoğundaki mefsedetlerin apaçık ve sayılamayacak kadar çok olduğunu yemin ederek dile getirmektedir. Bunun sebebinin de Allah Teâlâ ile ilgili meselelerde Mu'tezile'nin düşüncesinin kusurlu oluşu, O'nun sıfatları ve fiilleri hakkındaki yanlışları ve benliklerine işlemiş olan gâibi/metafiziki şahit/fizik ile kıyaslamaları olduğunu belirtmektedir.³⁶⁵

Mu'tezile kelâmcılarına göre, çirkin fiilin terki övülmeye lâyık görüldüğü gibi vâcip fiilin yapılmaması da kınanmayı gerektirir. Bu tür davranışlar için insanlar hakkında verilen hükmün benzerinin, Allah hakkında da verilmesi gerekir.³⁶⁶ İnsanların, fiillerini faydalı bir gayeye dayanarak yaptıkları, dolayısıyla da Allah'ın fiillerinin de bu şekilde bir gayeye yönelmesi gerektiği esasına dayanan bu görüş, hatalı bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir.³⁶⁷ Yine Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre burada Allah'ın, kullarıyla ilgili fiillerini lutuf ve ihsanla gerçekleştirdiği hakikati dikkate alınmamıştır. Halbuki Allah'ın bu fiilleri, rahmet ve ihsanının bir sonucudur. Bu sebeple insanların birbirine yönelik fiillerine kıyasla Allah'a vücûb isnat edilmesi, hikmete aykırıdır.³⁶⁸

Teftâzânî, eğer kullar için en iyiyi, en faydalı olanı yaratmak Allah Teâlâ üzerine vâcip olsaydı şu durumların lâzım geleceğini beyan etmektedir:

- Dünyada ve âhirette eziyet-azap gören fakir kâfirleri yaratmazdı.
- Üzerine vâcip olanı yerine getirmiş olacağından dolayı Allah Teâlâ'nın kullar üzerinde bir ihsanı söz konusu olmaz, hidâyet ve hayır nevilerini lutfetmesinden dolayı şükredilmeye müstahak olmazdı.
- Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ihsan ettiği lutufların, Ebû Cehil'e ihsan ettiğinin fevkinde olmaması gerekirdi. Çünkü her ikisine de yapacağı ihsanların en iyisini yapmış olmalıdır.

³⁶⁴ Teftâzânî, Eş'arî ile hocası Cübbâî arasında geçen üç kardeş meselesini naklederek bu hadiseden sonra Eş'arî'nin onu terk ettiğini ve sünnetin zâhirinin vârit olduğu ve sahâbe cemaatinin takip ettiği esasları ispat etmekle meşgul olduğunu ifade etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 55.

³⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 155-156; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/330, 334.

³⁶⁶ Salih Sabri Yavuz, “Vücûb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/135.

³⁶⁷ İlhan, “Aslah”, 3/496.

³⁶⁸ Yavuz, “Vücûb”, 43/135.

- Allah Teâlâ'dan himaye, başarı, darlığı kaldırması ve bereketi çoğaltması gibi şeyleri talep etmenin bir manası olmazdı. Çünkü Allah'ın, her bir kimse hakkında yapmadığı bir şey, zaten terk etmesi O'na vâcib olan bir mefsedet demektir.
- Üzerine vâcib olanı yerine getirmesi gerektiği için Allah Teâlâ'nın kudretinde kulların maslahatlarına yönelik hiçbir şeyin kalmamış olması icap ederdi.³⁶⁹

Teftâzânî, çokça kullandığı kıyas-ı hulf yöntemiyle (bir fikri, onun zıddını iptal etmek suretiyle ispat etme)³⁷⁰ istidlâl ederek saydığı bu maddeleri *Şerhu'l-Makâsıd*'da ona kadar yükseltmektedir. Bunlardan biri de Allah'ın, kendisinden küfür, isyan ve irtidad sadır olacağını bildiği kimseler için aslah olan, bunlar sadır olmadan önce onları öldürmesi veya akılsız bırakması iken öyle yapmamış olmasıdır. İşte Eş'ari, bu nükteden dolayı Cübbâî'yi ilzam etmiş ve onun mezhebinden rücu etmiştir.³⁷¹ Böylece Mu'tezile'nin aslah görüşü, bir bakıma Eş'arî'nin onları terk etme sürecinin son halkasını teşkil etmesi ve Ehl-i sünnet'in itikadî esaslarını tesis etmesine vesile olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Mu'tezile'nin "Allah Teâlâ'nın aslah olanı terk etmesi cimrilik ve kötülük olur" şeklindeki istidlâline Teftâzânî şöyle cevap vermektedir: Allah Teâlâ'nın cömertliği, hikmeti ve işlerin sonunu bildiği kati deliller ile sabit iken O'nun menetme hakkı olan bir şeyi menetmesi sadece adalet ve hikmet olur. Daha sonra Teftâzânî, Allah üzerine bir şeyi vâcib görmenin hiçbir açıklaması olamayacağını, bunun acayip ve garip bir düşünce olduğunu belirterek eleştirilerini sürdürmektedir. Çünkü ona göre bu iddianın açıklaması, aslah olanı terk etmesiyle Allah Teâlâ'nın zem ve cezaya müstahak olması şeklinde olamaz. Aynı şekilde terk etmeye kâdir olamayacak şekilde O'ndan aslahın sadır olmasının lâzım gelmesi de olamaz. Çünkü bu takdirde Allah Teâlâ'nın ihtiyarı reddedilmiş ve kusuru zâhir olan felsefeye meyledilmiş olur.³⁷² Teftâzânî konuyu *Şerhu'l-Akâid*'de bu cümlelerle nihayetlendirirken *Şerhu'l-Makâsıd*'da kısa, mânidar ve hatırdâ kalıcı bir ifadeyle sonlandırmıştır: Aslah, Allah'a vâcib olsaydı Mu'tezile doğru yolu şaşırmazdı.³⁷³

Hulâsa ilk defa Mu'tezile bilginlerinin kullandığı aslah kavramı, bu ekolün akılcı yönünü en belirgin şekilde gösteren görüşlerden birini teşkil etmektedir. Aklî bir gayeye dayanılarak bir şey -ihlâl edilmesi câiz olmayacak şekilde- Allah üzerine vâcib

³⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 155-156; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/331-334.

³⁷⁰ Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvîni, *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye* (Dersaadet: Fazilet Neşriyat, 1324), 29.

³⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/333.

³⁷² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 156; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/330.

³⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/334.

görülmüştür. Eş‘arî’nin kritik sorularla aslah fikrinin tutarsızlığına dikkat çekerek Mu‘tezile’den ayrılıp Ehl-i sünnet’in iki kurucusundan biri olması, tarihsel süreçte şüphesiz önemli bir dönüm noktasıdır. Eş‘arî’nin hayatında meydana gelen önemli değişikliğin sebeplerinden biri olan bu düşünce, Teftâzânî’nin de en çok eleştiri yönelttiği mevzu olmuştur. Aslah fikrinin, kâfirlerin yaratılması örneğindeki gibi birçok açıdan vakıaya aykırı olduğuna işaret eden Teftâzânî, bir şeyi sınırsız ilim, kudret ve hikmete sahip bulunan Allah üzerine vâcip görmeyi kabul edilemez bulmuştur. Genel olarak eleştirilerin odağında yer alan nokta ise Mu‘tezile’nin gâibi şahide kıyas etme meselesidir.



İKİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVÂT - SEM'İYYÂT

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere tezin bölümlendirmesinde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makāsıd*'ının son iki maksadını esas aldık. O, itikadî konuları altı maksadın³⁷⁴ son ikisinde ele almaktadır. Nübüvvet, âhiret, iman ve mürtekeb-i kebîre gibi konuları eserin altıncı maksadında (sem'ıyyât) incelemektedir. Biz de tezin ikinci bölümünde bu bahisleri ele alacağız.

2.1. Nübüvvât

Teftâzânî, resul kelimesinin “risâlet”ten türediğini belirterek risâleti “kulun Allah ile O'nun mahlûkatından akıl sahibi olanlar arasındaki sefirliği/elçiliği” şeklinde tanımlamakta ve Allah'ın bu vasıta ile dünya ve âhiretle ilgili şeylerden insanların akıllarının yetersiz kaldığı hususları açıklığa kavuşturduğunu ifade etmektedir. Ömer en-Nesefî'nin “peygamberlerin gönderilmesinde hikmet vardır” ibaresinde, peygamber göndermenin vâcip olduğuna işaret bulunduğunu, ancak bunun “Allah üzerine vâcip” mânasında değil, “O'nun hikmetinin iktizâsı” anlamında olduğunu beyan etmektedir. Yine bu ibareyle, bazı kelâmcıların³⁷⁵ peygamber göndermeyi iki tarafı müsavi olan mümkün bir şey saymalarının reddedildiğini ifade etmektedir.³⁷⁶ Değerlendirmelerinden onun bu meselede Mâtürîdiyye'nin görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*'de nübüvvetle ilgili meselelerin ikisinde Mu'tezile'nin ihtilâfına temas etmektedir. Bunlardan biri peygamberlerin ismet sıfatı, diğeri de velîlerin kerâmetidir.

³⁷⁴ Altı maksat üzerine bina edilen eserlerden biri de Osmanlı kelâm literatürünün kaynak metinlerinden biri olarak kabul edilen Nasîruddin Tûsî'nin (öl. 672/1274) *Tecrîdü'l-i'tikâd* adlı eseridir. Bu eserde de cevherler ve arazlar ilk maksatlarda, nübüvvet ve âhiret konuları sonlarda yer almaktadır. Eser üzerine şerh yazmış meşhur şârihlerden biri olan Şemseddin el-İsfahânî (öl. 749/1349) *Teşyîdü'l-kavâ'id* isimli şerhinin girişinde, *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ın altı bölümden oluşması ve bunların sıralamasıyla ilgili şu açıklamalara yer verdiği ifade edilmektedir: “İlm-i kelâm, kendisiyle meâdın bilindiği şeyleri (umûr) ve cennet-cehennem, sırat-mîzan, sevab-ikâb meselelerinden meâda ilişkin olan şeyleri inceler. Bu ise nübüvvet ve imamete dayanır. O ikisi de yaratıcıyı ve sıfatlarını ispata dayanır. İspat ise cevher ve araz olan muhdeseye dayanır. Bunların hepsi mebdelerinin açıklamasını içeren umûr-i âmmeye dayanır. O halde musannıfın onu altı maksatta tertib etmesi gerekir.” Ayşe Betül Tekin, “Osmanlı Kelâm Literatüründe Temel Bir Kaynak: Cürçânî'nin Hâşiye-i Tecrîd'i”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 209-214.

³⁷⁵ Burada Eş'arîleri kastettiği anlaşılmaktadır. Çünkü onlara göre Allah'ın fiilleri bir takım sebep ve maksatlara bağlı değildir. Kesteli, *Hâşiye*, 165.

³⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 206.

2.1.1. Peygamberlerin İsmeti

Korumak, tutmak, engel olmak anlamındaki “asm” kökünden türemiş olan ismet, Allah’ın peygamberlere tahsis ettiği saf cevheri koruması, bedenî üstünlük, nusret, kararlılık ve başarı vermesi, üzerlerine sekînet indirmesi ve kalplerini muhafaza etmesi şeklinde tarif edilmiştir.³⁷⁷ Teftâzânî, peygamberlerin din ile ilgili meselelerde, hükümlerin tebliğinde ve ümmetin irşadında kasten yalan söylemekten icmâ ile, sehven yalan söylemekten de çoğunluğa göre masum olduklarını ifade etmektedir. Yine onların vahiyden önce ve sonra küfre düşmekten icmâ ile, aynı şekilde kasten büyük günah işlemekten de cumhura göre masum olduklarını belirtmektedir. Peygamberlerden kasten küçük günahların sadır olmasına gelince bu -Cübbâî³⁷⁸ ve tâbileri hariç- cumhura göre câizdir. Küçük günahların sehven sadır olması -bir lokmayı çalmak gibi bayağılığa delâlet edenleri hariç- ittifakla câizdir. Müellif bu bilgileri verdikten sonra muhakkik âlimlerin, peygamberlerin gûnahtan dolayı uyarılmalarını ve ona hemen son vermelerini şart koştuklarını beyan etmektedir.³⁷⁹

Yukarıdaki bilgilerin vahiyden sonrası için geçerli olduğunu ifade eden Teftâzânî, vahiyden önce peygamberlerden kebîrenin sudûrunun imkânsız olduğuna dair bir delil bulunmadığını belirtmektedir. O, devamla Mu‘tezile’nin³⁸⁰ bu ihtimali de mümteni gördüğünü, buna gerekçe olarak da büyük günahın peygamberlere ittibâ edilmesine engel olucu bir nefreti icap edip böylece peygamber göndermenin faydasını ortadan kaldıracığını gösterdiğini kaydetmektedir. Müellife göre bu hususta hak olan ise gerek zina gibi kebîre, gerekse bir lokma çalmak gibi hafifmeşrepliğe delâlet eden küçük günah olsun nefreti icap eden günahların peygamberlerden menedilmesidir.³⁸¹

Ka‘bî, Mu‘tezile’den bazısına göre peygamberlerin günahının, ictihad ve tevildeki bir hata olduğunu belirtmektedir. Onların günah olduğunu bildikleri şeyi kasten işlemeleri câiz değildir. İbrahim en-Nazzâm ve Bağdat Mutezilesi’nden Ca‘fer b. Mübeşşir’e (öl. 234/848-49) göre de onların günahları sehiv ve hata üzerinedir.³⁸² Peygamber göndermeyi Allah üzerine ihlâl edilmemesi gereken bir vâcip olarak gören Kādî Abdülcebbâr’a göre

³⁷⁷ er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dâru’l-Kalem-Dâru’s-Şâmiyye, 1430), “asm”, 569-570.

³⁷⁸ Şehristânî, Cübbâî ile Ebû Hâşim’in peygamberlerin büyük ve küçük günahlardan mâsum oluşu konusunda mübalağa ettiklerini ve Cübbâî’nin te’vil etmeden onlara günah nispet etmeyi menettiğini belirtmektedir. Şehristânî, *el-Milel*, 100.

³⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 215.

³⁸⁰ Müellif, *Şerhu’l-Makâsıd*’da “Mu‘tezile’den bir çoğu” ifadesini kullanmaktadır. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 5/51.

³⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 215-216.

³⁸² Ka‘bî, *Kitabü’l-makâlât*, 295.

peygamberlerin nefret gerektiren büyük-küçük cümle günahlardan münezzeh olması gerekir. Eğer Allah onları bu hatalardan uzak tutmazsa mükelleflerin kabulü gerçekleşmez. Peygamberlerden kebîrenin sudûrunun câiz olmaması, Cübbâî'nin iddia ettiği gibi sadece vahiy sonrası için değil, vahiyden öncesi için de geçerlidir.³⁸³ Netice itibariyle ismet meselesinde Mu'tezile'nin görüşü önemli bir ihtilâf alanı oluşturmamaktadır.

2.1.2. Keramet

Velîyi “Allah’ı ve sıfatlarını mümkün olduğu kadar tanıyan, taatlere devam eden, mâsiyetlerden kaçınan, şehvet ve lezzetlere meyletmekten yüz çeviren kimse” olarak tarif eden Teftâzânî, kerameti de “olağanüstü bir hadisenin velîden -nübüvvet iddiası taşımaksızın- meydana gelmesi” şeklinde tanımlamaktadır. İman ve salih amelle beraber gerçekleşmeyen olağanüstü hadisenin istidraç, nübüvvet dâvası taşıyan hârikulâde olayın da mûcize olduğunu ifade etmektedir. Kerametlerin hak olduğuna delil olarak da sahâbe ve sonraki nesillerin bir çoğundan nakledilen mütevâtir nakiller olduğunu, bunların -fertleri itibariyle âhâd olsalar da- olağanüstülük ifade eden ortak yönlerinin inkâr edilemeyeceğini belirtmektedir.³⁸⁴

Teftâzânî'ye göre Mu'tezile “evliyadan hârikulâde şeyler zahir olsa elbette mûcize ile karışır ve peygamber olan, peygamber olmayandan ayrılmaz” diyerek kerameti inkâr edince Ömer en-Neseî'nin bunun cevabına şöyle işaret ettiğini dile getirmektedir: Peygamberin ümmetinden bir fert için keramet olarak gerçekleşen hârikulâde olay, o peygamber için de bir mûcize olur. Çünkü bu kerametle o kimsenin velî olduğu ortaya çıkar. Ve bir kimse, ancak tâbi olduğu peygamberin risaletini ikrar ederek velî olabilir.³⁸⁵

Şehristânî, Cübbâî ile Ebû Hâşim'in gerek sahâbeye gerekse başkalarına nispet edilen kerametleri kesinlikle reddettiklerini belirtmektedir.³⁸⁶ Kādî Abdülcebbâr, peygamberlerin gayrisından mûcize/keramet sadır olmasını câiz görmemektedir. Çünkü hârikulâde hadise, peygamberi peygamber olmayandan ayırmaya delâlet etmektedir. Peygamber, bir beşer olsa da bu olağanüstü olay sebebiyle insanların kendisine itaat ve inkıyad etmelerini gerekli görmektedir. O halde bu özelliğin peygambere mahsus olması ve başkasından zahir

³⁸³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 563, 573.

³⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 220-221.

³⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 226.

³⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 100.

olmaması gerekir.³⁸⁷ Zemahşerî'nin de aynı gerekçeyle keramet hakkında genel olarak olumsuz düşündüğü ifade edilmektedir.³⁸⁸

2.2. Sem'ıyyât

Bilindiği üzere İslâm akaidinin üç esasından biri de sem'ıyyattır. Kelâm kitaplarında âhiret inancıyla ilgili mevzular bu başlık altında incelenmiştir.³⁸⁹ Teftâzânî, Ömer en-Neseî'nin -kabrin dünya ile âhiret arasında orta bir yer olması hasebiyle- bu mevzuda önce kabir ahvalini sonra da diğer âhiret bahislerini beyan ettiğini ifade etmektedir.³⁹⁰

2.2.1. Kabir Azabı

İnsanın dünyadaki ömrünün bitmesinden sonra başlayan bu yeni hayata, defnedildiği yere nispetle kabir hayatı denildiği gibi dünya ile âhiret arasında bir perde olması itibariyle de berzah âlemi denilmiştir. Selef-i salihînden bazıları “*Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır*”³⁹¹ âyetinin berzah/kabir hayatına delâlet ettiğini ifade etmiştir.³⁹²

Kabir azabı, kabirde nimetlenme ve Münker-Nekir meleklerinin sualinin sabit olduğuna dair âyetlerden ve hadislerden deliller zikreden Teftâzânî, bunların Hz. Peygamber'in (s.a.v.) haber verdiği mümkün şeyler olduğunu ifade etmektedir. Sonra hem bu konudaki hem de âhiret ahvalinin çoğu hakkındaki hadislerin, fertleri itibariyle tevâtür seviyesine ulaşmasa da mânen mütevâtir olduğunu belirtmektedir. Daha sonra o, bazı Mu'tezile'nin ölünün cansız olup hayat ve idrake sahip olmayışından dolayı ona azap edilmesinin muhal olduğu gerekçesiyle kabir azabını inkâr ettiğini söylemektedir.³⁹³ Şerhu'l-Makāsıd'daki açıklamalarından, bu kimselerle Dırâr b. Amr ve ona tâbi olanları kastettiği anlaşılmaktadır.³⁹⁴

Ka'bî, Hayyât vasıtasıyla Ebü'l-Hüzeyl ve Bişr b. Mu'temir'in kabir azabını sûrun iki üflenışı arasında câiz gördüklerini nakletmektedir. Sûrun birinci defa üflenmesinden sonra Allah'ın kâfirlere kabirlerinde azap etmesi ve onlara Münker ve Nekir'in gelmesi câizdir.

³⁸⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 1/271.

³⁸⁸ Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 218.

³⁸⁹ Gümüšoğlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm*, 432.

³⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 161.

³⁹¹ el-Mü'minûn 23/100.

³⁹² Gümüšoğlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm*, 435.

³⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 156-160.

³⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 5/113.

Ka'bî devamla Dırâr b. Amr, Bişr el-Merîsî ve Yahya b. Kâmil'in kabir azabını inkâr ettiklerini belirtmektedir.³⁹⁵ Bu isimlerden Bişr'in, ilâhî sıfatlar ve âhiret halleriyle ilgili konularda Cehmiyye ve Mu'tezile'ye tâbi olsa da, itikadî yönünün değişik ekollerce benimsenen görüşlerden teşekkül ettiği ve bundan dolayı mezhepler tarihçilerinin onu farklı gruplara nisbet ettiği; Yahya b. Kâmil'in de onun meşhur öğrencilerinden olduğu belirtilmiştir.³⁹⁶

Kādî Abdülcebbâr ise, Mu'tezile ashabından iken Cebriyye'ye iltihak ettiğini öne sürdüğü Dırâr b. Amr hariç kabir azabı konusunda ümmet arasında ihtilâf olmadığını ifade etmektedir. Kabir azabının zamanı konusunda kesin bir şey söylenemeyeceğini belirtmekle beraber, Allah'ın onu iki üfleme arasına tehir edeceği ihtimalini kuvvetli bulmaktadır.³⁹⁷ Dırâr'ın Mu'tezile bünyesinde farklı fikirler ileri sürmesinden dolayı, sonrakilerin çoğu onu Mu'tezilî olarak görmemiş olsa da, kaynaklarda Mu'tezile'den biri olarak gösterildiği ve Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden olduğu ifade edilmiştir.³⁹⁸ Bütün bu görüşleri birlikte değerlendirdiğimizde kabir azabını inkâr edenlerin -Mu'tezilî olduğu genellikle kabul edilen- Dırâr ve onu takip edenler olduğu anlaşılmaktadır.

Teftâzânî, kabir azabını inkâr edenlere şöyle cevap vermektedir: Allah Teâlâ'nın, ölünün cüzlerinin tamamında veya bir kısmında azabın acısını veya nimetin lezzetini idrak edecek kadar bir nevi hayat yaratması câizdir.³⁹⁹ Bu durum, ölünün bedenine ruhun iadesini gerektirmediği gibi ölünün hareket etmesini, deprenmesini ve üzerinde azap eserinini görülmesini de icap etmez. Hatta biz muttali olmasak da suda boğulan, hayvanlar tarafından yenilen ve havada asılı kimseler de azap olunmaktadır. Allah Teâlâ'nın mülk ve melekûtunun hayret verici yönleri, kudret ve ceberûtunun fevkalâde tarafları üzerinde düşünen kimse, bu tür halleri muhal görmek bir tarafa uzak bir şey olarak bile görmez. Teftâzânî'ye göre genel olarak âhiret ahvalinin sabit oluşunun delili, bunların sadık olan Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından haber verilen ve Kitap ile Sünnet'te zikredilen mümkün şeyler olması ve üzerlerine ümmetin icmâ etmiş olmasıdır.⁴⁰⁰

³⁹⁵ Kâ'bî, *Kitabü'l-makâlât*, 404.

³⁹⁶ Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs el-Merîsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/221.

³⁹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 730, 733.

³⁹⁸ Öz, "Dirâr b. Amr", 9/274.

³⁹⁹ Ehl-i hakk'ın, kabirde ölüye bir nevi hayatın verileceği üzerine ittifak ettiği fakat bunun ruhun iadesiyle olup olmayacağı konusunda ihtilâf ettiği belirtilmiştir. Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Hâşiyeli Akaidi Ramazan Efendi* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 325.

⁴⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 160-161; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, 5/118.

2.2.2. Amellerin Tartılması

Sözlükte “bir şeyin miktarını bilmek”⁴⁰¹ anlamına gelen ve ıstılahta âhirette amellerin tartılmasını ifade eden⁴⁰² veznin hak olduğuna “*O gün amellerin tartılması da haktır*”⁴⁰³ âyetini delil getiren Teftâzânî, mîzanı “amellerin miktarlarının kendisiyle bilindiği şey” olarak tarif etmekte ve aklın mîzanın keyfiyetini idrak etmekten âciz olduğunu belirtmektedir. Ona göre Mu‘tezile iki sebeple amellerin tartılmasını inkâr etmektedir. Birincisi, ameller araz olup iade edilmesi mümkün olsa bile tartılması mümkün değildir. İkincisi, Allah Teâlâ’nın mâlumu olduğu için amellerin tartılması abestir. Mu‘tezile yine abes olduğu gerekçesiyle amel defterlerini de inkâr etmiştir.⁴⁰⁴

Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*’de Mu‘tezile’nin amel defteri ve amellerin tartılmasına ilişkin görüşünü onlara isnad ederken “Mu‘tezile” şeklinde umum ifade edecek şekilde bir tabir kullanmakla beraber, *Şerhu’l-Makâsıd*’da “bazı Mu‘tezile” şeklinde mukayyed bir ibare kullanmaktadır.⁴⁰⁵ Bu kitapların yazılma sırası dikkate alındığında ihtilâfın niceliği açısından müellifin üslubunda azalan bir seyir söz konusudur. Onun bu ifadeleri ile -biraz sonra temas edileceği üzere- Ka‘bî’nin konu hakkındaki ifadeleri mukayese edildiğinde ihtilâfın bazı Mu‘tezile’ye nispet edilmesi daha isabetli görünmektedir. Çünkü meşhur mezhepler tarihçilerinden Şehristânî ve Bağdâdî’nin, Mu‘tezile’nin ittifak ettiğini belirttikleri görüşleri arasında anılan bahisler yer almamaktadır.⁴⁰⁶

Ka‘bî “ehl-i nazar”⁴⁰⁷ tabirini kullanarak Mu‘tezile’den bir çok kimsenin mîzanı, adalet⁴⁰⁸ olarak kabul ettiğini nakletmektedir. Ayrıca o, rivayete göre, Ebü’l-Hüzeyl ile Bişr b. Mu‘temir’in, Allah’ın kıyamette mîzan/tartı kurup onun ağır basmasını cennete girecek kimseler için alâmet, hafif kalmasını ise cehenneme girecekler için bir alâmet kılmasını câiz gördüklerini belirtmektedir.⁴⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, mîzanın adalet veya başka şeylerle

⁴⁰¹ İsfahânî, “vzn”, 868.

⁴⁰² Topaloğlu - Çelebi, “mîzan”, 218.

⁴⁰³ el-A‘râf 7/8.

⁴⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 164-166.

⁴⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 5/120-121.

⁴⁰⁶ bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 146-147; Şehristânî, *el-Milel*, 73-74.

⁴⁰⁷ Ehl-i nazar tabiri, başlangıçta muarızları tarafından Mu‘tezile grupları için kullanılmış olmakla beraber, daha sonra bu ismi onlar da benimsemişlerdir. Bu tabir, genel olarak itikadî konularda akla rol veren kelâm âlimleriyle Meşşâî geleneğine bağlı İslâm filozofları için kullanılmıştır. Metin Yurdagör, “Ehl-i Nazar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/519.

⁴⁰⁸ Bazı Mu‘tezile âlimlerinin mîzanı; adalet, hakkaniyet ve amellerin karşılığı gibi mânalara te’vil ettikleri başka kaynaklarda da geçmektedir. bk. el-Allâme Muhammed b. Abdülaziz el-Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu şerhi’l-Akâid* (İstanbul: Âsitâne, ts.), 215; Süleyman Toprak, “Mîzan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/211.

⁴⁰⁹ Kâ‘bî, *Kitabü’l-makâlât*, 405.

tevil edilmesine karşı çıkıp onu bilinen mânasıyla (terazi) anlamak gerektiğini ifade etmiştir. Bununla beraber o, amellerin cisim olmamaları sebebiyle tartılmasını câiz görmemiş, sadece terazinin kefelerinde -kişinin taat ve mâsiyetine bir alâmet olmak üzere- nur ve zulmetin tartılmasını mümkün görmüştür.⁴¹⁰

Muhالیf görüş sahiplerinin öne sürdükleri gerekçelere Teftâzânî şöyle cevap vermektedir: Amel defterlerinin tartılacağı hadiste⁴¹¹ vârit olduğuna göre müşkil bir durum yoktur. Allah Teâlâ'nın yaptıklarının birtakım gayelere mebni olduğu kabul edildiği takdirde amellerin tartılmasında da bizim kavrayamadığımız bir hikmet⁴¹² olabilir. Bizim bu hikmeti kavrayamayışımız, amellerin tartılmasının ve amel defterlerinin abes olmasını gerektirmez.⁴¹³

2.2.3. Sırat

Sıratın tarifini “cehennem üzerine uzatılmış, kıldan ince, kılıçtan keskin, cennet ehlinin geçeceği ve cehennem ehlinin ayaklarının kayacağı bir köprü” olarak veren Teftâzânî, Mu‘tezile’nin çoğunluğunun, böyle bir köprünün üzerinden geçmenin mümkün olmadığını, mümkün olsa bile onun müminler için bir eziyet olacağını gerekçe göstererek onu inkâr ettiğini belirtmektedir.⁴¹⁴

Ka‘bî -Teftâzânî’nin açıklamalarıyla örtüşen bir ifadeyle- ehl-i nazar’ın çoğunluğuna göre sıratın -Fâtiha sûresinde geçtiği üzere- Allah’ın, gerekliliğini ve bağlanılmasını emrettiği sırât-ı müstakîm olduğunu nakletmektedir. Bununla beraber o, rivayete göre, Ebû’l-Hüzeyl ve Bişr b. Mu‘temir’in, sıratın cehennem üzerindeki bir köprü olup müminlerin onu cehennem azabına uğramadan geçmesini, kâfirlerin ise onunla muazzeb olmasını câiz gördüklerini belirtmektedir. Dırâr b. Amr ise bu mânayı inkâr eden ve sırât-ı müstakîm

⁴¹⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 735; a.mlf., *el-Muhtasar*, 1/278.

⁴¹¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Camiu’l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), “Kıyâme”, 4 (No. 2425).

⁴¹² Hesapta, kullara yaptıklarını ikrar ettirmek, peygamberleri-melekleri şahit tutarak ileri sürülebilecek mazeretleri ortadan kaldırmak, Allah’ın iyi kullarına karşı lutufkârlığını gösterip affediciliğini fiilen ispat etmek, cezalandırdığı kullarına karşı âdil davrandığını ortaya koymak, itaat edenleri aziz kılıp isyankârları zelil kılmak, böylece insanları bekleyen âkıbete dikkat çekerek dünyada yararlı işler yapmaya teşvik edip kötülükten sakındırmak gibi hikmetlerin bulunduğu unutulmamalıdır. Ayrıca hesabın alenî bir şekilde yapılmasında, tartışmacı bir karaktere sahip bulunan (el-Kehf 18/54) insana dünyada işlediği amelleri açıkça gösterip onun itirazda bulunmasına imkân vermemek, göreceği ceza veya mükâfatta herhangi bir haksızlığa uğratılmayacağını, âhiretteki muhasebede hiçbir ihmalin söz konusu olmayacağını ve hiçbir tesir altında kalınmayacağını ortaya koymak gibi başka hikmetler de düşünülebilir. Emrullah Yüksel, “Hesap”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/241-242.

⁴¹³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 164-166.

⁴¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 168.

anlamını tercih edenler arasındadır.⁴¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, sıratı “cennet ehli için genişleyen, cehennem ehli için de daralan, cennet ile cehennem arasında bir yol” olarak tarif etmektedir. O, âhiretin teklif yurdu olmaması ve mümine elem verecek olması sebeplerine binaen “kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprü” mânasını reddetmektedir.⁴¹⁶

Teftâzânî’nin bu itiraza cevabı şöyledir: Allah Teâlâ müminleri onun üzerinden geçirmeye ve onu kolaylaştırmaya kâdirdir. Hatta hadiste⁴¹⁷ geçtiği üzere onlardan bir kısmı çakan bir şimşek gibi, bir kısmı esen bir rüzgâr gibi, bir kısmı da süratli at gibi sıratı geçer.⁴¹⁸

2.2.4. Cennet ve Cehennem

Teftâzânî, Mu‘tezile’nin çoğunun cennet ve cehennemin ceza gününde yaratılacağını iddia ettiklerini belirterek, Ehl-i sünnet açısından onların elan yaratılmış ve mevcut olduğuna iki delil getirmiştir: Birincisi, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ’nın kıssası ve cennetteki iskânlarıdır. İkincisi ise cennet ve cehennemin hazırlanmış olduğu konusunda açık olan âyetlerdir. Mesela; “(Cennet) müttakiler için hazırlanmıştır”,⁴¹⁹ “(Ateş) kâfirler için hazırlanmıştır.”⁴²⁰ Ona göre bu âyetlerin zahirî mânalarından dönmeyi gerektiren bir zaruret yoktur.⁴²¹

Teftâzânî, muhalif görüşü *Şerhu’l-Akâid*’de Mu‘tezile’nin çoğuna izâfe ederken, *Şerhu’l-Makâsıd*’da onların “bazısına” nispet etmekte ve Müslümanların cumhurunun cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir.⁴²² Eş‘arî, Ehl-i sünnet ve istikâmet’in, cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu, ehl-i bid‘atın çoğunun ise, yaratılmamış olduğunu söylediklerini nakletmektedir.⁴²³ Şehristânî’ye göre, Mu‘tezile gruplarından Hişâmiyye’nin (Hişâm b. Amr el-Fuvatî’nin ashabı) bid‘atlarından biri de -şu an mevcut olmalarında bir fayda olmadığı gerekçesiyle- cennet ve cehennemin mevcut olmadığını söylemeleridir. Böylece bu mesele Mu‘tezile için bir itikad olmuştur.⁴²⁴

Ka‘bî ise konuyla ilgili şu bilgilere yer vermektedir: Dırâr ve onun görüşünü benimseyenlere göre cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır. Bîşr b. Mu‘temir’e göre yaratılmıştır. Sair Mu‘tezile’ye göre ise yaratılmış olması da, kıyamet gününde yaratılacak

⁴¹⁵ Ka‘bî, *Kitabü’l-makâlât*, 404.

⁴¹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 737.

⁴¹⁷ Buhârî, “Tevhid”, 24 (No. 7439).

⁴¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 168.

⁴¹⁹ Âl-i İmran 3/133.

⁴²⁰ el-Bakara 2/24.

⁴²¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 168-169.

⁴²² Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 5/107-108.

⁴²³ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 2/149.

⁴²⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 93-94.

olması da câizdir.⁴²⁵ O halde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makāsıd*'daki ifadesi yani ihtilâfı Mu'tezile'nin bazısına yöneltmesi, Ka'bî'nin verdiği bilgilerle mutabık olanıdır.

Teftâzânî, cennet ve cehennemın şu an mevcut olduklarını inkâr edenler için “*İşte âhiret yurdu. Biz onu yeryüzünde büyüklük taslamayan ve bozgunculuk çıkarmayanlara has kılarız. Sonuç Allah’a karşı gelmekten sakınanlarıdır*”⁴²⁶ âyetinin itiraz sebebi olamayacağını, zira burada geçen “nec‘alü/kılarız” kelimesinin (müstakbele ihtimali olmakla beraber) hal ve sürekliliğe de ihtimali olduğunu beyan etmektedir. Ona göre, bahsi geçen ifadenin “gelecek” mânasında olduğu kabul edilse bile, Hz. Âdem’in kıssası itirazdan salim olarak bâkidir.⁴²⁷ Teftâzânî, muhaliflerin zuhurundan önce bu kıssanın cennette geçtiği üzere icmâın gerçekleştiğini, cenneti dünya bahçelerinden bir bahçe olarak yorumlamanın din ile eğlenmek ve icmâa karşı çıkmak anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴²⁸

Teftâzânî, muhalif görüşte olanların “*Allah’a karşı gelmekten sakınanlara va‘dolunan cennetin durumu şudur: Onun içinden ırmaklar akar, yemişleri ve gölgeleri devamlıdır*”⁴²⁹ âyetiyle de istidlâl ettiklerini belirtmektedir. Onlara göre, eğer cennet ve cehennem şu an mevcut olsaydı, bu âyetten dolayı cennetin yemişlerinin helâk olması câiz olmazdı. Halbuki bu ihtimal, “*Onun zâtından başka her şey helâk olucudur*”⁴³⁰ âyetinden dolayı bâtıldır. Teftâzânî bu istidlâle de şöyle cevap vermektedir: Cennetin yemişlerinin aynısıyla devam etmesi mümkün değildir. Devamlı olmasından maksat, biri yok olunca onun yerine başka birinin getirilmesidir. Böyle bir devamlılık ise, bu yemişlerin bir anlık helâkine zıt değildir.⁴³¹

Netice itibarıyla âhiretle ilgili meselelerde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilâf, ilâhiyyât bahisleri ile kıyaslandığında daha kısmîdir. Teftâzânî, âhiret ahvalini ispat sadedinde hadislerin mânen mütevâtir oluşu ve icmâın gerçekleşmiş olmasına dikkat çekmenin yanı sıra bunların aklen de mümkün olduğunu belirtmiştir. O, bazı meselelerde *Şerhu'l-Akâid*'de Mu'tezile'nin geneline veya çoğuna isnad ettiği ihtilâfları, *Şerhu'l-*

⁴²⁵ Kâ'bî, *Kitabü'l-makālât*, 405.

⁴²⁶ el-Kasas 28/83.

⁴²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 169.

⁴²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, 5/108-109.

⁴²⁹ er-Ra‘d 13/35.

⁴³⁰ el-Kasas 28/88.

⁴³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 169.

makāsıd'da bazısına nispet etmiştir. Bu değişim de Mu'tezilî kaynaklardaki ifadelerle daha mutabık olmuştur.

2.2.5. Mürtekib-i Kebîre

Büyük günah işleyen kimse anlamına gelen mürtekib-i kebîrenin dinî statüsüne yönelik tartışma, müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilâfların en önemlisi olarak ifade edilmiştir.⁴³² Teftâzânî, eserin mukaddimesinde Mu'tezile'nin akaid alanında sünnetin zâhirinin vârit olduğu ve sahâbe cemaatinin takip ettiği esaslara muhalif kaideleri ilk tesis eden fırka olduğunu ifade ettikten sonra bu tesisin nasıl gerçekleştiğini beyan etmektedir. Onun anlatımına göre, fırkanın kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın, büyük günah işleyen kimsenin mümin de kâfir de olmadığını söyleyip böylece o zamana kadar söylenmemiş yeni bir görüş ispat ederek Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılmasıyla selef-i salihinin esaslarına muhalif bir yapının tesisi gerçekleşmiş ve bu i'tizâl/ayırılma sebebiyle Vâsıl ve tâbileri "Mu'tezile" adını almışlardır.⁴³³ Bu anlamda Mu'tezile'nin kuruluşu, büyük günah işleyen kimsenin durumuna ilişkin verdikleri cevapla gerçekleşmiştir.

Ka'bî, *Kitabü'l-makālât*'ında Mutezile'nin ittifak ettiği beş esas hakkında bilgi verirken konuyla ilgili şunları söylemektedir: Mu'tezile ittifak etti ki, büyük günah işleyen fâsık kişi, iman ve İslâm ism-i şeriflerine de kâfir ismine de müstahak değildir. Bilakis o, Allah'ın isimlendirdiği ve ümmetin de üzerine icmâ ettiği "fısk" ile isimlendirilir. İşte bu görüş Mu'tezile'nin "el-menzile beyne'l-menziyeteyn" esasıdır.⁴³⁴ Kādî Abdülcebbar, ashâb-ı kebîrenin mümin olarak da kâfir olarak da isimlendirilemeyeceğini, ona ancak fâsık denilebileceğini belirtmektedir. Zira mümin ismi, şeriatla medh ve tazime müstahak olan kimsenin ismiyken, kebîre sahibi -işlediği büyük günah sebebiyle- zem ve lânete müstahaktır. Bu sebeple ona mümin demek câiz değildir.⁴³⁵

Teftâzânî, Ehl-i sünnet'in "büyük günahın imandan çıkarmayıp küfre de sokmadığı" esasını ispat sadedinde aklî ve naklî delillerin yanı sıra icmâ deliline de yer vermektedir. Ona göre imanın hakikati kalbî tasdik olduğu için bir mümin ancak bu tasdike zıt olan bir şey sebebiyle imandan çıkar. Bir kimsenin sırf şehvet, öfke, tembellik vb. şeylerin galip gelmesinden dolayı kebîre işlemesi kalbin tasdikine aykırı değildir. Ancak kebîre, haram

⁴³² Adil Bebek, "Kebîre", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/163.

⁴³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 53-54.

⁴³⁴ Ka'bî, *Kitabü'l-makālât*, 158.

⁴³⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 701-702.

olan şeyi helal sayma veya dinî değerleri aşağılama gibi dini yalanlama alameti sayılan bir yolla işlenirse küfre götürür.⁴³⁶

Teftâzânî, konuyla ilgili naklî delil olarak âsi kimsenin “mümin” olarak tabir edildiği âyetlerden bazılarını zikretmektedir:⁴³⁷ “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.*”⁴³⁸, “*Ey iman edenler! Allah’a içtenlikle tövbe edin.*”⁴³⁹, “*Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin.*”⁴⁴⁰

Teftâzânî, ümmetin Hz. Peygamber’in asrından günümüze kadar, ehl-i kıbleden büyük günah işleyip tevbesiz olarak ölen kimsenin cenaze namazının kılınacağı, onlar için dua ve istiğfar edileceği üzerine icmâ ettiğini belirtmektedir. Halbuki ümmet bunların mümin kimseden başkası için câiz olmadığı üzerine de ittifak etmiştir.⁴⁴¹

Teftâzânî, ehl-i bid‘at olarak nitelendirdiği⁴⁴² Mu‘tezile’nin amelleri iman hakikatinden bir cüz olarak kabul etmesine binaen büyük günah işleyen kimsenin mümin de kâfir de olmadığını iddia ettiğini, böylece iki menzile arasında bir menzile ihdas ettiğini ve bu görüşüne iki delil getirdiğini ifade etmektedir. Birinci delillerini şöyle nakletmektedir: Ümmet büyük günah işleyen kimsenin fâsık olduğunda ittifak ettikten sonra mümin, kâfir veya münafık olması hususunda ihtilâf etti. Ehl-i sünnet mümin olduğunu, Hâricîler kâfir olduğunu, Hasan-ı Basrî de münafık olduğunu söyledi. Biz de ittifak edileni alıp ihtilaf edileni terk ettik ve “mürtekib-i kebîre fâsıktır; mümin, kâfir ve münafık değildir” dedik. Teftâzânî buna şöyle cevap vermektedir: Bu söz, selefîn “iki menzile arasında bir menzile yoktur” şeklindeki ittifakına muhalif bir görüş ihdas etmek olduğu için bâtıldır.⁴⁴³

Mu‘tezile’nin ikinci delili ise şöyledir: Mürtekib-i kebîre mümin değildir. Çünkü “*Hiç mümin, fâsık gibi olur mu? Bunlar (elbette) eşit olmazlar.*”⁴⁴⁴ âyetinde mümin, fâsığın karşısında kılınmıştır. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Zina eden kimse, zina ettiğinde mümin olarak zina etmemiştir.*”⁴⁴⁵ Teftâzânî bu istidlâl de şu şekilde cevap

⁴³⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 173.

⁴³⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 174.

⁴³⁸ el-Bakara 2/178.

⁴³⁹ et-Tahrîm 66/8.

⁴⁴⁰ el-Hucurât 49/9.

⁴⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 174.

⁴⁴² Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 243.

⁴⁴³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 173-174.

⁴⁴⁴ es-Secde 32/18.

⁴⁴⁵ Buhârî, “Hudud”, 1 (No. 6772).

vermektedir: Bahsedilen âyette geçen fâsık ile maksat, kâfirdir. Çünkü küfür, fâsıklığın en büyüğüdür.⁴⁴⁶

Mu‘tezile’nin delil getirdiği hadislere gelince Teftâzânî, bu rivayetlerin - fâsığın/günahkârın mümin olduğuna delalet eden âyet ve hadislerden dolayı- günahlardan menetme hususunda mübalağa üslûbuyla vârit olduğunu beyan etmektedir. Nitekim Ebû Zer el-Gıfârî (r.a.) (öl. 32/653), Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayan kimsenin cennete gitmesi hakkında, “*zina etse de hırsızlık yapsa da mı?*” şeklinde mübalağa ile sual edince Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Evet, zina etse de, hırsızlık yapsa da, Ebû Zer’in burnu yere sürtülse de!*”⁴⁴⁷ buyurmuştur.⁴⁴⁸

2.2.6. Mürtekib-i Kebîre’nin Âhiretteki Durumu

Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasındaki esaslı ihtilâf alanlarından biri de mürtekib-i kebîrenin -iman açısından durumuyla ilgili ihtilâfın bir uzantısı olarak- tövbesiz ölmesi durumunda cehennemde ebedî kalıp kalmayacağıdır. Ameli, imanın bir rüknü sayan Mu‘tezile, fâsık olarak isimlendirdiği ehl-i kebâirin kâfirler gibi cehennemde ebedî kalacağına hükmetmiştir.⁴⁴⁹

Ka‘bî, Mu‘tezile’nin ittifak ettiği hususlardan birinin de Allah’ın, tövbe etmeyen mürtekib-i kebîreyi affetmeyeceği (vaîd) esası olduğunu belirtmektedir. O, Mu‘tezile ve vaîd esasıyla hükmedenlere göre fasıkların ebedî olarak cehennemde kalacağını zikretmektedir.⁴⁵⁰ Kādî Abdülcebbar, fâsığın Allah’a ve resulüne iman etmesinin tövbe etmedikçe ona bir faydasının olmayacağını ve devamlı olarak cezaya müstahak olup cehennemde ebedî azap göreceğini ifade etmektedir. Buna delil olarak da âsi ve mücrimlerin cehennemde ebedî kalacağını ifade eden âyetleri⁴⁵¹ getirmekte ve bu kavramların hem kâfirleri hem de fâsıkları ihtiva ettiğini belirtmektedir.⁴⁵²

Teftâzânî “*Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onun mükâfatını görecektir*”⁴⁵³ âyetinden dolayı tövbe etmeden ölseler bile büyük günah işleyen müminlerin cehennemde ebedî kalmayacağını belirtmektedir. Çünkü imanın kendisi de bir hayır davranışıdır ve

⁴⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 175-176.

⁴⁴⁷ Buhârî, “Rikâk”, 13 (No. 6443).

⁴⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 176-177.

⁴⁴⁹ Süleyman Uludağ, “Amel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/14.

⁴⁵⁰ Ka‘bî, *Kitabü’l-makâlât*, 158, 403.

⁴⁵¹ bk. en-Nisâ 4/14; ez-Zuhruf 43/74.

⁴⁵² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 649, 658, 661, 666.

⁴⁵³ ez-Zilzâl 99/7.

onun mükâfatının ateşe girilmeden önce görülüp sonra ateşe girilmesi icmâ ile bâtil olduğu için müminin ateşten çıkması (ve sonra mükâfat görmesi) sabit olur.⁴⁵⁴

Yine Teftâzânî'ye göre, Allah Teâlâ “Allah, mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, ebedî olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler va'detti.”⁴⁵⁵ ve “Şüphesiz, inanıp yararlı işler yapanlara gelince, onlar için içlerinde ebedî kalacakları Firdevs cennetleri bir konaktır. Oradan ayrılmak istemezler.”⁴⁵⁶ vb. âyetlerle mümin erkek ve kadınlara cennetleri vaat etmiş olup kulun mâsiyet sebebiyle imandan çıkmayacağı kesin delillerle sabittir. Ayrıca ateşte ebedî kalmak cezaların en büyüğüdür ve günahların en büyüğü olan küfür için ceza kılınmıştır. Eğer kâfir olmayanlara da bu ceza verilirse günahattan daha ağır bir ceza verilmiş olur ki bu da âdil olmaz.⁴⁵⁷

Teftâzânî, Mu'tezile'ye göre cehenneme giren kimsenin orada ebedî kalacağını kaydetmektedir. Çünkü onlara göre cehenneme giren kimse ya kâfirdir ya da tövbesiz olarak ölen büyük günah sahibidir. Zira mâsum olan, tövbe eden ve kebâirden kaçınan küçük günah sahibi kimseler cehennem ehli değildir. Kâfirin cehennemde ebedî kalacağı icmâ ile sabittir. Tövbesiz ölen büyük günah sahibinin de ateşte ebedî kalacağı iki sebepten dolaydır.⁴⁵⁸

Birinci sebep, büyük günah sahibinin halis ve daimî bir zarar olan azaba müstahak olması ve bunun da halis ve daimî bir fayda olan mükâfata zıtlığıdır. Teftâzânî'nin buna cevabı şöyledir: Sahib-i kebîrenin ebedî azaba müstahak görülmesini reddediyoruz. Hatta “kaçınılmaz bir zorunluluk” anlamında bir müstahak olma anlayışını da reddediyoruz. Çünkü mükâfat Allah Teâlâ'dan bir lutuf, azap ise adalettir. Allah Teâlâ dilerse günahkâr kulunu affeder, dilerse bir müddet azap edip cennetine sokar.⁴⁵⁹

Mu'tezile ikinci olarak, büyük günah işleyen kimsenin cehennemde ebedî kalacağına delâlet eden nasları delil göstermiştir:⁴⁶⁰ “Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir”⁴⁶¹, “Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa Allah onu ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar”⁴⁶², “Evet,

⁴⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 184.

⁴⁵⁵ et-Tevbe 9/72.

⁴⁵⁶ el-Kehf 18/107.

⁴⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 185.

⁴⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 185.

⁴⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 185.

⁴⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 186.

⁴⁶¹ en-Nisâ 4/93.

⁴⁶² en-Nisâ 4/14.

kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış (ve böylece şirk düşmüş) olan kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”⁴⁶³

Teftâzânî, Mu‘tezile’nin anılan âyetlerle istidlâline cevabı şöyledir: Mümini mümin olduğu için öldüren, ancak kâfir olan kimsedir. Allah Teâlâ’nın sınırlarının tamamını aşan kimse ile günahı kendisini her taraftan kuşatmış olan kişi de yine ancak kâfirdir. Bu âyetlerde kastedilenlerin kâfir olmadığı kabul edilse bile, “hulûd” bazen, sicn-i muhalled/müebbet hapis ifadesinde olduğu gibi, uzun süre kalmak anlamında kullanılır. Eğer hulûdun ebedîlik mânasında olduğu da kabul edilirse o zaman bu naslar, büyük günah sahiplerinin cehennemde ebedî kalmayacağına delâlet eden naslara muarız olur ve Mu‘tezile’nin iddiasına delil olamaz.⁴⁶⁴

2.2.7. Af

Suç veya günah işleyeni bağışlama anlamına gelen af konusunda da Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile farklı görüşler izhar etmişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri, Allah’ın şirk ve küfür haricindeki bütün günahları dilerse bağışlayacağına naklî deliller göstermenin yanı sıra, insanın akıl ve tecrübesine göre de affetmenin yüksek bir meziyet olduğuna ve bunun adalet esasıyla çelişmediğine işaret etmişlerdir. Buna karşılık Mu‘tezile, büyük günah işleyen kimseyi tövbe etmedikçe affetmenin adalete aykırı ve çirkin olduğunu belirtmiştir.⁴⁶⁵

Ka‘bî, Mu‘tezile’nin ittifak ettiği hususlardan birinin de Allah’ın, tövbe etmeyen mürtekeb-i kebîreyi affetmeyeceği (vaîd) esası olduğunu belirtmektedir. Küçük günahların affı hususunda ise ihtilâf etmişlerdir. Abbâd b. Süleymân es-Saymerî’ye (öl. 250/864) göre, küçük günahların affı için de tövbe şarttır. Bazılarına göre ise “Eğer size yasaklananların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız”⁴⁶⁶ âyetinden dolayı büyük günahlardan kaçınmak şarttır. Büyük günahlardan kaçınan kimsenin küçük günahları affolunur. Allah ancak büyük günah sebebiyle azap eder.⁴⁶⁷ Eş‘arî bu affedilmenin Allâf’a göre Allah’ın ihsanıyla, Cübbâî’ye göre ise kulun müstahak olmasıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁴⁶⁸

⁴⁶³ el-Bakara 2/81.

⁴⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 186.

⁴⁶⁵ Mustafa Çağrı, “Af”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/394-395.

⁴⁶⁶ en-Nisâ 4/31.

⁴⁶⁷ Ka‘bî, *Kitabü’l-makâlât*, 158, 367, 390-391, 401.

⁴⁶⁸ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/303, 305.

Kādî Abdülcebbâr, Bağdat Mu‘tezilesi’nin, “âsilere müstahak oldukları cezayı vermenin - affı câiz olmayacak şekilde- Allah üzerine vâcip olduğunu” söylediğini ifade ederek bu görüşü isabetli bulmadığını belirtmektedir. Zira alacaklının alacağını alma ve düşürme yetkisi bulunduğu gibi, cezalandırmanın -Allah’a ait bir hak olması bakımından- durumu da öyledir. Bununla birlikte Kādî, Allah’ın, ashâb-ı kebâiri tövbe etmedikçe bağışlamayacağına dair naklî⁴⁶⁹ ve aklî deliller zikretmektedir. Ona göre fâsık, kebîre işlediği halde cezalandırılmayacağını bilirse çirkin olana teşvik edilmiş ve sanki ona “istediğini yap, bir beis yok” denilmiş olur.⁴⁷⁰

Teftâzânî, Ehl-i sünnet’in “Allah Teâlâ şirkin dışındaki küçük-büyük günahları, dilediği kimseler için affeder” hükmünün “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalanları ise dilediği kimseler için bağışlar.*”⁴⁷¹ âyetine dayandığını, bu manayı ifade eden âyet ve hadislerin çok olduğunu, affın tövbeli veya tövbesiz olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁷²

Mu‘tezile’nin ise affı küçük günahlara veya tövbe edilen büyük günahlara tahsis ettiğini ve bu görüşüne iki delil getirdiğini belirtmektedir. Birinci delilleri, âsilerin tehdit edilmesi hakkında vârit olan âyet ve hadislerdir. Teftâzânî’nin buna verdiği cevap şöyledir: Bu naslar umumu üzerine hamledilse bile sadece azabın vukuuna delâlet eder, vücûbuna delâlet etmez. Bununla beraber af hakkındaki naslar çok olduğu için affedilen günahkârlar tehdidin kapsamından çıkarılır.⁴⁷³

Mu‘tezile’nin ikinci delili de şöyledir: Günahkâr kimse günahı sebebiyle cezalandırılmayacağını bildiği zaman bu durum hem onu hem de başkalarını günaha teşvik olur. Bu ise peygamberlerin gönderilme hikmetine zıt olur. Teftâzânî buna da şu şekilde cevap vermektedir: Sırf affın câiz olması, cezanın olmayacağını bilmek bir tarafa zannetmeyi bile gerektirmez. Çünkü son derece tehdit edici naslar, her bir günahkârın ceza görebileceği ihtimalini üste çıkarmaktadır ki bu da günahlardan menetme açısından kâfidir.⁴⁷⁴

Teftâzânî, küçük günah işleyen kimse büyük günahtan ister kaçınsın ister kaçınmasın, küçük günah üzerine cezanın câiz olduğuna delâlet eden birçok âyet ve hadis olduğunu

⁴⁶⁹ bk. el-Bakara 2/81; en-Nisâ 4/123; el-Cin 72/23.

⁴⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 644-645, 650, 678.

⁴⁷¹ en-Nisâ 4/48.

⁴⁷² Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 180.

⁴⁷³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 180.

⁴⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 180-181.

ifade ederek bunlardan ikisine yer vermektedir. Bunlardan biri yukarıdaki âyette geçen “*şirkin dışındakileri dilediği kimseler için affeder*” ifadesidir. Burada Allah Teâlâ’nın affının, şirkin dışındaki günahlardan hangisine taalluk edeceği kesin olmadığından küçük günaha da ceza verilmesinin mümkün olduğu anlaşılır. Diğeri de “*Bu nasıl bir kitaptır ki küçük büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş!*”⁴⁷⁵ âyetidir ki, “ihâsâ/sayma, hesaplama” ancak sayılan şeylerin sorgusunun yapılması ve karşılığının verilmesi içindir.⁴⁷⁶

Bazı Mu‘tezile bilginlerinin “*Eğer size yasaklananların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız*”⁴⁷⁷ âyetine dayanarak büyük günahlardan kaçınan küçük günah sahiplerine azap etmenin câiz olmadığına hükmettiklerini kaydeden Teftâzânî, buna şöyle cevap verildiğini ifade etmektedir: Mutlak kebîre, günahların en büyüğü olması sebebiyle küfürdür. Bunun âyette çoğul (kebâir) olarak gelmiş olması, küfrün nevilerine nispetle veya muhatapların her birerinde mevcut olan küfürler itibariyledir.⁴⁷⁸

2.2.8. Şefaât

Sözlükte “bir şeyi bir şeye eklemek” anlamındaki şef kökünden⁴⁷⁹ türetilmiş olan şefaât, “suç işlemiş kimsenin günahlarının affolunmasını talep etmek”⁴⁸⁰ şeklinde tarif edilmiştir. Ehl-i sünnet ulemâsı, ilgili âyet ve hadisleri esas alarak, Hz. Peygamberin (s.a.v.) ve hayır ehli zatların, müslümanların günahlarının affedilmesi veya cennetteki derecelerinin yükseltilmesi için şefaât etmelerinin hak olduğunu ifade etmişlerdir. Hâricîlerle Mu‘tezile ise şefaati kabul etmemiştir.⁴⁸¹ Böylece şefaât konusu erken dönemden itibaren Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında ihtilâflı konular arasında yer almıştır. Ancak bu ihtilâf -aşağıda geleceği üzere- daha çok şefaatin tövbe etmeden ölen müslümanları kapsayıp kapsamadığı noktasında cereyan etmiştir.

Ka‘bî, Mu‘tezile’nin, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) büyük günah sahipleri için şefaât etmesini inkâr ettiğini, şefaati insanlar⁴⁸² ve küçük günah sahipleri için câiz gördüğünü ve

⁴⁷⁵ el-Kehf 18/49.

⁴⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 181.

⁴⁷⁷ en-Nisâ 4/31.

⁴⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 181.

⁴⁷⁹ İsfahânî, “şf’a”, 457.

⁴⁸⁰ Cürçânî, “şefaât”, 109.

⁴⁸¹ Hasan Gümüsoğlu, “Ehl-i Sünnet’in Şefaât Anlayışının Oluşmasında İmam Mâtürîdî’nin Görüşlerinin Önemi”, *EKEV Akademi Dergisi* 78 (2019), 299, 312.

⁴⁸² Ka‘bî bu kelimeyle büyük günah sahibi olmayan kimseleri kastediyor olmalıdır.

“*Cehennemlikleri sen mi kurtaracaksın?*”⁴⁸³ âyetini delil getirdiğini belirtmektedir.⁴⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr ise, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ümmetine şefaati sabit olmakla beraber bunun kimleri kapsadığı hususunda ihtilâf edildiğini ve kendilerine göre tövbe eden müminlere şamil olduğunu beyan etmektedir. Çünkü ehl-i kebâire şefaati etmek, müstahak olmayı mükâfatlandırmak olur ki bu kabihtir. “*Şefaati, ümmetinden büyük günah sahipleri içindir*”⁴⁸⁵ hadisi sahih olsa bile haber-i vâhid olduğundan delil olmaz. Bununla maksat, bu kimselerin şefaate -tövbe ettikleri zaman- nail olabileceğidir.⁴⁸⁶

Teftâzânî, af ve mağfiretin şefaati olmadan câiz olup şefaati ile evleviyetle câiz olacağını ifade ederek peygamberlerin ve hayırlı kimselerin büyük günah sahiplerine şefaatinin sabit olduğuna şu âyetleri delil getirmektedir: “*Kendi günahın için, erkek kadın müminler için Allah’tan af dile*”⁴⁸⁷, “*Artık şefaatchilerin şefaati onlara fayda vermez.*”⁴⁸⁸ Ona göre bu âyetin üslûbu esas itibariyle şefaatin sabit olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü şefaati olmayıp hiç kimseye fayda vermeyecek olsaydı, âyette kâfirlerin durumunu kötüleme ve kötülüklerini ortaya koyma sadedinde onlardan şefaatin faydasının nefyedilmesi için bir anlam olmazdı. O halde kâfirlerin durumunun kötülenmesi, şefaatin hiç kimseye değil, sadece kâfirlere fayda vermeyecek olmasıyla sabit olur. Ayrıca Teftâzânî, meşhur olduğunu belirterek “*Şefaati, ümmetinden büyük günah sahipleri içindir*”⁴⁸⁹ hadisini delil getirmekte ve şefaati hakkındaki hadislerin mâna olarak mütevâtir olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹⁰

Teftâzânî, Mu‘tezile’nin şefaati câiz görmediğini ve şu âyetleri delil getirdiğini beyan etmektedir:⁴⁹¹ “*Öyle bir günden sakının ki o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiç kimseden herhangi bir şefaati kabul olunmaz, fidiye alınmaz. Onlara yardım da edilmez.*”⁴⁹², “*Zalimlerin ne bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaatchisi olacaktır.*”⁴⁹³ Müellif, Mu‘tezile’nin bu dellilleriyle ilgili olarak şöyle cevap vermektedir: Bu âyetlerin delâletinin bütün şahıslara, zamanlara ve hallere şâmil olduğunu kabul etsek bile, bunlarla

⁴⁸³ ez-Zümer 39/19.

⁴⁸⁴ Kâ‘bî, *Kitabü’l-makâlât*, 403.

⁴⁸⁵ Tirmizî, “Şefaati”, 76 (No. 2435).

⁴⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 688-691.

⁴⁸⁷ Muhammed 47/19.

⁴⁸⁸ el-Müddessir 74/48.

⁴⁸⁹ Tirmizî, “Şefaati”, 76 (No. 2435).

⁴⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 182-184.

⁴⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 184.

⁴⁹² el-Bakara 2/48.

⁴⁹³ el-Mümin 40/18.

şefaatin sübûtuna delâlet eden diğer delillerin arasını cem etmek için, bunları kâfirlere tahsis etmek gerekir.⁴⁹⁴

Teftâzânî, af ve şefaatin aslı kitap, sünnet ve icmâ delilleri ile sabit olunca Mu‘tezile’nin, küçük günahların mutlak olarak, büyük günahların ise tövbeden sonra affedileceğine, şefaatin de sevabı artırmak için olacağına hükmettiğini nakletmektedir. Lâkin ona göre, Mu‘tezile’nin af ve şefaati bu şekilde kabul etmesi fâsiddir. Çünkü onlara göre kebâirden tövbe edenler ile kebâirden kaçınan küçük günah sahibi kimseler zaten azaba müstahak olmadıkları için affedilmelerinin bir anlamı yoktur. Şefaate verdikleri mâna ise, ilgili naslarda onun, günahın affedilmesini talep etme anlamında olmasından dolayı bozuktur.⁴⁹⁵

2.2.9. İman - Amel İlişkisi

Korkunun yok olması ve nefsin mutmain olması anlamındaki “emn” kökünden türeyen iman, âyetlerde bazen “Hz. Muhammed’in (s.a.v.) getirmiş olduğu şeriatın ismi” olarak, bazen de “kişinin tasdik yolu üzere hakka itaat etmesi” anlamlarında kullanılmıştır.⁴⁹⁶ Ehl-i sünnet âlimleri iman konusunda kalbin tasdikini esas alıp ameli imanın hakikatinden bir rükün olarak görmezken, Mu‘tezile kelâmcıları -hangi itaatin imandan sayıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerse de- genel olarak ameli imandan bir cüz kabul etmişlerdir.⁴⁹⁷ Eş‘arî, Mu‘tezile’nin imana neyin dahil olup olmadığı konusunda altı farklı görüş ortaya koyduğunu nakletmektedir.⁴⁹⁸ Bunlar incelendiğinde ihtlâf noktalarının, farzları-nâfileleri yapmak ile kebâirden kaçınmak üzerinde cereyan ettiği görülmektedir.

Ka‘bî, Mu‘tezile’den bazısının, farz ve nâfilelerden büyük olsun küçük olsun bütün taatlerin iman olduğunu kabul ettiklerini; bazısının da hakkında vaîd bulunan mâsiyetlerden yani kebâirden kaçınmanın iman olduğu görüşünde olduklarını beyan etmektedir.⁴⁹⁹ Kādî Abdülcebbar, Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim’e göre iman “farzları yerine getirmek (nâfileleri değil) ve çirkin şeylerden kaçınmak”; Allâf’a göre ise “farz ve nâfile bütün taatleri yerine

⁴⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 184.

⁴⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 184.

⁴⁹⁶ İsfahânî, “emn”, 90-91.

⁴⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 195-196; Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/213; Hasan Gümüšoğlu, “İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel ile İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 44/2 (2008), 134-138.

⁴⁹⁸ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/303-305.

⁴⁹⁹ Ka‘bî, *Kitabü’l-makâlât*, 365, 367.

getirmek ve çirkin şeylerden kaçınmak” olduğunu belirtmekte ve kendisi de Allâf’ın görüşünü sahih bulup tercih ettiğini beyan etmektedir.⁵⁰⁰

Teftâzânî, amellerin imana dahil olmadığına dair birçok delil getirmekte ve bu delillerin, amelleri imanın hakikatinden bir cüz kılan ve “ameli terk eden kimsenin mümin olmadığını” söyleyen Mu‘tezile’ye, karşı delil niteliğinde olduğunu belirtmektedir. Teftâzânî, bu hususta evvelâ imanın hakikatinin kalbî tasdik olduğuna vurgu yapmaktadır. O, muhakkik âlimlerin cumhurunun bu görüşte olduğunu, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin de aynı görüşü tercih ettiğini kaydetmektedir.⁵⁰¹

Teftâzânî naklî delil olarak da kitap ve sünnette bir çok kere “*İman eden ve salih ameller işleyenler...*”⁵⁰² şeklinde amellerin iman üzerine atfedildiğine dikkat çekmektedir. Ona göre, atfın, hem farklılığı gerektirmesi hem de matufun (amel), matufun aleyhe (iman) dâhil olmamasını iktizâ etmesi, kati olarak malum olan birer hakikattir. Ayrıca “*Şu halde kim mümin olarak bir salih amel işlerse çalışması asla inkâr edilmez*”⁵⁰³ örneğindeki gibi naslarda iman amellerin sıhhatinin şartı kılınmıştır. Meşrutun şarta dahil olmadığı da kati olarak sabittir. Yine “*Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin*”⁵⁰⁴ örneğindeki gibi naslarda bazı amelleri terk edenler için iman ispat edilmiştir. Hâlbuki bir şeyin rüknü olmadan o şeyin tahakkuk etmeyeceği kesindir.⁵⁰⁵

2.2.10. Ölü İçin Dua’nın Faydası

Teftâzânî, Mu‘tezile’nin diri kimselerin ölümler için dua etmesinde ve sadaka vermesinde fayda olduğunu inkâr ettiğini ve şu şekilde istidlâl ettiklerini belirtmektedir: Allah Teâlâ’nın hükmü değişmez, herkes kendi kazandığına bağlıdır ve kişi başkasının amelinin değil, kendi amelinin karşılığını görür.⁵⁰⁶

Teftâzânî’nin bu istidlâle verdiği cevap şöyledir: Sahih hadislerde -özellikle cenaze namazında- ölümlere dua edildiği geçmektedir. Selef de bunu tevarüs etmiştir. Eğer ölümler için bir faydası olmasaydı bunların bir anlamı olmazdı. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle

⁵⁰⁰ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 707.

⁵⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 190, 195; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 487-495.

⁵⁰² el-Kehf 18/30.

⁵⁰³ el-Enbiyâ 21/94.

⁵⁰⁴ el-Hucurât 49/9.

⁵⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 195-196.

⁵⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 263.

buyurmuştur: “Müslümanlardan yüz kişi bir ölünün cenaze namazını kılıp hepsi ona şefaahatçi olursa mutlaka şefaahatleri kabul olunur.”⁵⁰⁷

Ensarın önde gelen sahâbîlerinden biri olan Sa’d b. Ubâde’den (r.a.) (öl. 14/635?) şöyle rivayet olunmuştur. O “Ey Allah’ın resulü, Sa’d’ın annesi öldü. Hangi sadaka daha faziletlidir” diye sorunca Hz. Peygamber (s.a.va.) “su” cevabını verdi. Bunun üzerine Sa’d bir kuyu kazdırıp “Bu kuyu Sa’d’ın annesi içindir”⁵⁰⁸ dedi. Bu konuda sayılamayacak kadar hadis ve haber vardır.⁵⁰⁹

Mu‘tezile âlimlerinin “İnsan için ancak çalıştığına karşılığı vardır”⁵¹⁰ âyetine dayanarak ibadetlerde niyâbeti mutlak olarak geçersiz saydıkları ve ibadetlerin sevabının ölümlere bağışlanmasını câiz görmedikleri ifade edilmiştir.⁵¹¹ Zemahşerî, bahsi geçen âyetin tefsirinde mevzu ile ilgili şu açıklamalara yer vermektedir. “İllâ mâ seâ” ifadesi, “illâ sa’yehû” yani “ancak kendi çalışmasının karşılığı” demektir. Şayet “ölünün yerine sadaka verilebileceği, hac yapılabileceği sahih rivâyetlerde yer almıyor mu?” dersin şöyle derim: Buna iki şekilde cevap verilebilir: 1) Başkasının çalışması kişiye ancak kendi çabasından dolayı fayda verdiğine göre -ki bu şahsî çaba salih bir mümin olmasıdır- başkasının çabası sanki bizzat kendi çabası olmaktadır; çünkü kendi çabasına bağlıdır ve onunla kaimdir. 2) Başkası o işi sırf kendisi için yapmışsa başkasına fayda vermez. Fakat o hayırlı işiyle o kişiyi kastetmişse bu, dinin hükmüne göre o kişinin yerine geçen naibi ve vekili gibidir.⁵¹²

Zemahşerî’nin açıklamalarından hadisleri dikkate alarak şartlı olarak ölü için vekâlete cevaz vermekle beraber, kişinin kendi amelinin esas olduğuna vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Başkasının çabasını, kişinin yine kendi çabası olarak tevil etmesi ve bunu da “salih mümin olma” olarak kabul etmesinden, salih olmayan müminlere başkasının amelinin bir fayda kazandıramayacağı görüşünde olduğu çıkarılabilir.

⁵⁰⁷ Müslim b. Haccâc, *el-Câmi ‘u’s-sahîh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1412), “Cenâiz”, 11 (No. 947).

⁵⁰⁸ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (Kuvayt: Müessesetü Girâs, 1423), “Zekât”, 41 (1476).

⁵⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 263-267.

⁵¹⁰ en-Necm 53/39.

⁵¹¹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/19.

⁵¹² Mahmûd b. Umar ez-Zemahşerî vd., *El-Keşşâf an hakâiki ğavâmidü’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl: Keşşaf tefsiri: (metin-çeviri)*, çev. Muhammed Coşkun - Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 6/458.

SONUÇ

İlmî kişiliği ve İslâmî ilimlerin birçok alanında yazmış olduğu eserleriyle tanınan ve “allâme” ünvanıyla maruf olan Sa‘deddin et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid* adlı eseriyle Müslüman dünya üzerinde nadir eserlere nasip olan çok büyük bir tesir bırakmıştır. Akaid-kelâm tedrisinde yüzyıllar boyu devam eden bu etki günümüzde de devam etmektedir. Teftâzânî, Necmeddin Ömer en-Nesefî’nin *Akâidü’n-Nesefî*’sine şerh olarak yazmış olduğu bu nadide eserinde Ehl-i sünnet itikadını kelâmî bir yöntemle savunmuştur. Bunu yaparken kendisinin de ifade ettiği gibi sözü çok kısa tutmaktan da çok uzatmaktan da kaçınmıştır.

Teftâzânî, orta hacimde telif etmiş olduğu bu eserinde yeri geldikçe Mücessime, Kerrâmiyye, Cebriyye, Şîa gibi fırkaların muhalif görüşlerine temas edip cevaplar vermekle beraber, ilmî mücadelesini esas olarak kitabın başından sonuna kadar -ehl-i bid‘at olarak nitelediği- Mu‘tezile’ye karşı yapmaktadır. Öyle ki Mu‘tezile ile ilgili kısımlar çıkarılacak olsa bu kitabı *Şerhu’l-Akâid* yapan ruhun da yok olacağı söylenebilir. Bunun sebebine de kendisi, eserin mukaddimesinde işaret etmektedir.

Müellifin beyanına göre “Mu‘tezile akaid alanında sünnetin zâhirinin vârit olduğu ve sahâbe cemaatinin takip ettiği esaslara muhalif kaideleri ilk tesis eden fırkadır. Fırkanın kurucusu Vâsıl b. Atâ’nın, büyük günah işleyen kimsenin mümin de kâfir de olmadığını söyleyerek o zamana kadar söylenmemiş yeni bir görüş ispat ederek Hasan-ı Basrî’nin meclisinden ayrılmasıyla selef-i salihinin esaslarına muhalif bir yapının tesisi gerçekleşmiştir. Bu ayrılma sebebiyle ‘Mu‘tezile’ adını alan fırka, kelâm ilminde ifrat etmiş ve asılların birçoğunda felâsifenin eteklerine yapışmıştır.” Dolayısıyla i‘tizâlî hareketin, nasları esas alan sahâbe cemaatinin takip ettiği ilkelere muhalif kaideleri ilk olarak tesis etmesi ve akli esas alan felâsifenin metoduna yaklaşmasının, müellifin bahsedilen tavrında müessir olduğu söylenebilir.

Teftâzânî’nin, eserinde konu bazında Mu‘tezile’nin görüşlerine yer verdiği ilk mesele ilâhî sıfatlardır. Sıfatların ezeliliği ile başlayıp devam eden ve tezin birinci bölümünü oluşturan ilâhiyyât konuları, Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasındaki büyük ihtilaf alanları olması hasebiyle müellifin üzerinde daha fazla durduğu konulardır. Bu bölümün son başlığı olan aslah konusu, Teftâzânî’nin Mu‘tezile’ye en çok ve şiddetli eleştiriler yönelttiği bahistir. Tezimizin ikinci bölümünü oluşturan konular (nübüvvât-sem‘iyyât), kitapta nispeten daha

kısa tutulmuştur ve müellif, bu bahislerde karşı delillere cevap vermekle iktifa etmiş, pek eleştiri yöneltmemiştir.

Selefin genelinin Allah Teâlâ için kabul ettiği hayat, ilim, kudret, irade, in‘âm, izzet gibi ezeli sıfatlar hakkında 2./8. yüzyılın başından itibaren tartışmalar baş göstermiş olup ilk defa Ca’d ve Cehm tarafından inkâr edilmiştir. Vâsıl’dan itibaren Mu‘tezile bilginlerinin birden çok kadîmin meydana gelip tevhidin bozulması endişesi ile reddettiği ilâhî sıfatlar, iki mezhep arasındaki ihtilâflı konuların en önemlileri arasındadır. Öyle ki kendisini ehl-i tevhîd, ashâb-ı adl ve tevhîd olarak adlandıran Mu‘tezile’ye göre tevhid, Mu‘tezilî olabilmeyen şartı olan beş esasın başında gelmekte ve temelde ezeli sıfatları nefyetmeye istinat etmektedir. Mu‘tezile’ye göre sıfatların ispatı şirke götürüp tevhidi dolayısıyla dini ortadan kaldırırken, Ehl-i sünnet’e göre ise sıfatları inkâr zâtı inkâra götürür.

Ebû Hanîfe’nin, eserlerinde ortaya koyduğu ilâhî sıfatların ezeli oluşu, zâtın aynı da gayrı da olmadığı ve mahlûk varlıkların sıfatlarına asla benzemediği gibi esaslar çerçevesinde gelişen Sünnî anlayış, ehl-i hadîs kelâmcıları ile Mâtürîdî ve Eş‘arî kelâmcıları tarafından sürdürülmüş, seleften tevarüs edilen teşbih ve ta’tilden uzak durma tavrı benimsenmiştir.

Teftâzânî, Ehl-i sünnet’in “kadîmlerin çoğalmasi” lâzım gelmesin diye ortaya koymuş olduğu “sıfatların, zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da olmadığı” esasına hak vermekle beraber, onun özellikle vurguladığı husus, tevhide aykırı olan şeyin, mutlak taaddüd değil, kadîm zâtların taaddüdü olduğuudur. Yani bir tek ezeli zâtın ve O’nun ezeli sıfatlarının kabul edilmesi, tevhide zıt bir durum değildir. Çünkü Ehl-i sünnet, sıfatları birer ilâh olarak görmemektedir.

Mu‘tezile’nin “Hıristiyanlar üç kadîmi ispat etmekle kâfir olmuşken, sekiz veya daha fazla kadîmi ispat edenin hali ne olur!” diyerek Ehl-i sünnet’e ağır bir eleştiri yöneltmesini yersiz ve gereksiz bulan Teftâzânî de onların ilâhî sıfatları nefyetmekle övünmelerini, sıfatların ispatını cehalet saymalarını, bu konuda Ehl-i sünnet ile başa baş olmaya bile razı olmamalarını eleştirmekte ve ilimsiz bir âlimin, kudretsiz bir kâdirin olabileceğini iddia etmelerini büyük bir çirkinlik olarak nitelemektedir.

İlâhî sıfatlar arasında -kulların fiilleriyle ilgili bahislerle de yakından ilgili olması sebebiyle- çokça ihtilaf edilen irade sıfatı konusunda Teftâzânî’nin Mu‘tezile’ye nispet ettiği görüşleri iki noktada toplamak mümkündür. Biri, Ebû’l-Hüzeyl ile başlayan ve Basra Mu‘tezilesi’ne ait olan “mahalli olmayan hâdis irade” anlayışıdır ki bu düşünce, mahal ve

mekânı olmayan cevher/akıl ispat eden felâsifenin görüşüne yakın bulunmuştur. Diğerisi ise ilâhî iradeyi “Allah’ın yaratması, yaratacağı şeyleri bilmesi, hükmetmesi, mükreh olmaması ve taatleri emretmesi” gibi yorumlara indirgeyen Bağdat Mu‘tezilesi’nin anlayışıdır. Bu görüşlerin ortak olduğu husus, ilâhî iradeyi O’nun zâtı ile kâim ezeli bir sıfat olarak görmemek ve Ka‘bî’nin de ifade ettiği gibi Allah’ın fiillerinden bir fiil olarak kabul etmektir. Bunun temelinde yatan sebep ise bilindiği üzere, kadîmlerin çoğalmasının tevhide bozacağı düşüncesidir.

Teftâzânî, anılan görüşlerin yanlışlığına naklî ve aklî deliller ile dikkat çekmiştir. Ona göre, çok sayıda âyet-i kerîme, Allah Teâlâ’yı dileyen bir varlık olarak tanıttığına göre dileme/irade O’nun sıfatıdır. Allah’ın sıfatının, ancak Allah ile kâim olabileceği ve yine hâdis bir sıfatın O’nun ile kâim olamayacağı kesin olarak sabit olan bilgilerdir. O halde mahallî olmayan hâdis irade düşüncesi tutarlı değildir. İradeyi; yaratmak, bilmek, emretmek gibi anlamlarla te’vil etmek de doğru değildir. Çünkü varlıkların belirli bir şekil, zaman ve mekân itibarıyla varlık alanına çıkışlarının tercih edilmesi, yine mahlûkat üzerindeki hayret verici âhenk, mutlaka özü itibarıyla tahsis mânasını taşıyan bir sıfatı gerekli kılmaktadır ki bu da ancak iradedir.

Teftâzânî, akaidi delillerinden bilmenin “kelâm” ile isimlendirilmesinin sebeplerini sıralarken bu sebeplerden birinin de kelâm meselesinin en çok tartışılan ve münakaşa edilen itikadî mesele olduğunu zikretmektedir. Hatta Ehl-i hak’tan birçoğunun Kur’ân-ı Kerîm’in mahlûk olduğuna hükmetmemeleri sebebiyle, bazı zorba kişiler tarafından katledildiğini ifade ederek Kur’ân’ın mahlûk olduğu görüşünü baskı, işkence ve zorbalığa dönüştüren Mu‘tezilî zihniyeti zemmetmektedir.

Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında ihtilâflı olan meseleler içerisinde -Teftâzânî’nin ifadesiyle- en çok tartışılan ve münakaşa edilen itikadî mesele halku’l-Kur’ân/kelâm meselesidir. İlk defa Ca’d’ın ortaya atmış olduğu Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşü, Mu‘tezile tarafından itibar görmüş ve sıkı bir şekilde savunulmuştur. Onların bu görüşü müdafaa ettiği noktada Sünnî ve Mu‘tezilî kaynaklar arasında bir ihtilâf yoktur. Bazı Mu‘tezile bilginlerinin siyaseti etkilemesiyle dinî-fikrî bir meselenin dayatma ve şiddete âlet edilmesi, âlimlerin zincirlere vurulması ve bazılarının bu elîm hâdiseler dolayısıyla vefat etmesi, müslümanları derinden yaralamakla kalmamış aynı zamanda Mu‘tezile’nin de zamanla zayıflayıp çökmesinin mühim etkenlerinden birini teşkil etmiştir. Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Akâid*’de “mütegalibe” tabirini kullanarak ilk eleştirisini, i’tizâl hareketinin bazı

temsilcilerinin bu talihsiz tutumuna dikkat çekerek yapması mânîdardır. Şüphesiz insanların özellikle de yöneticilerin -benzer acıların tekrar yaşanmaması bakımından- tarihteki bu tür elîm vakalardan ibret alması mühimdir.

Mu‘tezile ile Hanbelîler arasında nefsî-lafzî ayrımı yapılmadan mutlak olarak “Kur’an mahlûktur veya değildir” şeklinde yapılan tartışmalar, Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu farkı ortaya koyup izah etmesiyle çözüme kavuşturulsa da Mu‘tezile kelâm-ı nefsîyi kabul etmediğinden Kur’an’ın muhdes/mahlûk olduğu fikrine sıkı sıkıya bağlı kalmaya devam etmiştir. Gerekçe olarak hiçbir şeyin kıdemde Allah’a ortak olamayacağını öne sürmüş, Kur’an’ın cüzlerden meydana gelmesi, okunması, işitilmesi gibi hep hissi/lafzî tarafını esas alarak istidlâlde bulunmuştur. Bu sebeple Teftâzânî meselenin nirengi noktasının kelâm-ı nefsînin kabulüyle ilgili olduğuna dikkat çekmiştir. Allah Teâlâ’nın mütekkellim oluşu, icmâ ve peygamberlerin haberi ile sabit olduğuna göre, bu ancak O’nun zâtıyla kâim ezeli bir mânanın/kelâm sıfatının kabul edilmesiyle mümkündür. İşte kelâm-ı nefsî olarak isimlendirilen bu kadîm mâna, kendisine delâlet eden nazım ile okunup işitilse de ona hulûl etmiş, diğer bir ifadeyle ondan ibaret olmuş değildir.

Rü’yetullah konusu, Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile’nin itikadî konulara yaklaşımında nakil-akıl dengesini ne şekilde kurduklarını en belirgin şekilde göstermesi bakımından önemlidir. Ehl-i sünnet, selefî görüşüne bağlı kalıp naklî delilleri esas alarak rü’yetullahı ispat ederken, Mu‘tezile akılcı bir yaklaşımla hareket etmiş, naklî delilleri ya reddetme ya da te’vil etme yoluna giderek Allah’ın dünyada da âhirette de gözle görülmesini ittifakla nefyetmiştir. Birçok meselede olduğu gibi burada da Cehm’in yolunu takip ettiği anlaşılan Mu‘tezile, bir şeyin görülmesinin mutlaka bir mukabele ve ciheti gerektirdiğini iddia ederek rü’yetin ispatının teşbihi icap edeceğini söylemiştir. Teftâzânî, Mu‘tezile’nin en kuvvetli aklî şüphesi olarak nitelediği bu gerekçeyi fâsid bulmuş, cisimlerin görülmesiyle ilgili şeylerin Allah’ın görülmesi için şart koşulamayacağını belirtmiştir.

Şerhu’l-Makāsıd’da Mu‘tezile’nin ilgili delillerine ve itirazlarına geniş yer veren Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*’de bunlar içerisinde en kuvvetli bulduğuna temas etmiştir. Onların sem‘î delillerle ilgili birtakım te’villerini uzak ve hatalı bulurken, bazen kendisi de delillerin arasını cem‘ etmek için te’vil ve tahsis yoluna gitmiştir. Kanaatimizce onun, Ehl-i sünnet’in görüşünü, Mu‘tezile’ye karşı müdafaa etme sadedinde ortaya koyduğu en önemli açıklama, ümmetin, rü’yetin âhirette vukuu üzerine icmâ ettiğine, bu konudaki âyetleri zâhirleri üzerine hamlettiğine, muhalif söz ve te’villerin ise bundan sonra ortaya çıkıp yayıldığına

ilişkin olanıdır. Çünkü selefın naslara yönelik tavrı, dinî meselelerle alakalı anlayış ve nakilleri hesaba katılmadan ortaya konulan her türlü istidlâlin -ilk bakışta çok mantıklı bile gözüксе- en azından riskli hatta tehlikeli olduğunu ifade etmemiz gerekir. Yine onun, delil getirdiği hadisın, yirmi bir büyük sahâbî tarafından rivayet edilmiş meşhur bir hadis olduğunu vurgulaması da Sünnet'in bağlayıcılığına ve selefın sahip olduğu birikime dikkat çekme maksadına mebnidir. Teftâzânî'nin bu tespiti, şüphesiz meselenin tarihî seyrini bilmek açısından da mühimdir.

Bu meyanda Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'nin itikadî meselelere yaklaşımında en önemli farkın, akla verdikleri öncelik sırası olduğunu söyleyebiliriz. Ehl-i sünnet nasları ve sahâbe neslinin bu nasları anlama biçimini, birikimini esas alıp akıllı bir araç olarak kullanırken, Mu'tezile felsefenin etkisiyle deliller sıralamasında Kitap ve Sünnet'ten önce akla yer vermiş, nasları kendi belirledikleri ilkelere göre yorumlamışlardır. Ancak bu durum, Mu'tezile'nin akıllı önemsemediği, Ehl-i sünnet'in ise akla önem vermediği şeklinde anlaşılmalıdır. Sünnî âlimlerin bilhassa tezimizde çokça alıntı yaptığımız İmam Mâtürîdî'nin itikadî mevzulara yönelik yapmış olduğu izahlar ve nakil ile akıl arasında kurmuş olduğu denge, etkileyici ve mutedil bir seviyededir. Dolayısıyla mesele akla önem vermekle ilgili değil, akıl ile vahiy ve onu ilk nesildeki anlama biçimi arasında kurulan denge ile ilgilidir. Teftâzânî'nin de Mu'tezile'yi eleştirirken onların felsefeyle ilişkileri üzerinden konuşup akılla ilgili söz etmemesi bu hususa bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Kulların ihtiyarî fiillerinin meydana gelmesinde Allah'ın ve kulun tesirinin ne olduğunu ele alan ef'âl-i ibâd konusu, kader akîdesiyle iç içe olup Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra ortaya çıkan ilk itikadî meseledir. Tartışmanın iki ucunu, kulun ihtiyar ve kudretini büsbütün yok sayan Cebriyye ile Kaderiyye'nin ilk temsilcilerinin yolunu izleyerek kulu tek yetkili kılan Mu'tezile teşkil etmektedir. İhtiyarî fiillerin Allah tarafından yaratılmasını nefyedip bir bakıma kulun kendi kaderini kendisinin belirlediğini iddia eden Mu'tezile, Ehl-i sünnet tarafından yoğun şekilde eleştirilmiş ve "Kaderiyye" olarak isimlendirilmiştir. Mu'tezile'nin bu tavrı, ilâhî sıfatların kemalini zedeleyici olarak nitelendirilmiştir. Hz. Ali (r.a.) ve Ebû Hanîfe'nin mevzu hakkındaki izahlarından da anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) ve seleften tevarüs edilen mutedil anlayış, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından devam ettirilmiştir. Orta yolu temsil eden bu görüşe göre insanların sorumluluk gerektiren fiilleri de dahil olmak üzere her şey Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmektedir. Ancak bu durum insanları icbar etmeyip fiiller kulun ihtiyar ve kesbi

doğrultusunda yaratılmaktadır. Kul kâsib, yegâne hâlik ise Allah'tır. Böylece kesb teorisi vesilesiyle ihtiyarî fiillerin yaratıcısının Allah olduğu ile kulun sorumluluğunu birlikte kabul etmenin mümkün olduğu ortaya konulmuştur.

Mu'tezile'nin ihtiyarî fiillerin yaratılmasını Allah'tan nefyedip kula nispet etmede onun mükâfat ve cezaya muhatap olmasını gerekçe göstermesine karşı Ehl-i sünnet'in kesb anlayışının altını çizen Teftâzânî'nin konuyla ilgili beyanları arasında en çok dikkatimizi çeken hususlardan biri de onun eleştiri tarzıdır. Mu'tezile'nin "Kulun fiillerini yaratan Allah olursa O'nun yiyen, içen, zina eden ve zulmeden olması icap eder" şeklindeki iddiasını büyük bir cehalet olarak niteleyen Teftâzânî, tekfir konusunda gayet hassas davranmaktadır. Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet'i hristiyanlardan daha kötü durumda görmesine ve kulun fiilinde iki kudretin tesirini kabul etmenin şirk ve küfür olduğunu söylemesine rağmen o aynı şekilde mukabele etmemiş ve onları küfür ve şirke nispet etmemiştir. Mâverâünnehir âlimlerinin konuyla ilgili eleştirilerini de mübalağalı bulmuştur. Dolayısıyla onun taassuptan uzak ve mutedil bir eleştiri yöntemi takip ettiği söylenebilir.

Ehl-i sünnet'in, ef'âl-i ibâd konusunda kulun iradesinin tesirini kabul etmekle beraber, Allah'ın sıfatlarının kemalini ve kulun da O'na olan ihtiyacını merkeze alan tavrı, bu konunun alt başlıkları olan istitât, ecel, rızık, hidâyet-dalâlet ve aslah konularında da müessirdir. Ehl-i sünnet, kulun Allah'a olan ihtiyacını ve O'ndan müstağni olamayacağını esas kabul ederek fiilin kendisiyle meydana geldiği istitâatin fiil anında Allah tarafından yaratıldığını kabul etmiştir. Mu'tezile ise, âcize teklifin lâzım gelmemesini, dolayısıyla adalet prensibine zıt bir durumun oluşmamasını esas alarak istitâatin fiilden önce bulunması icap ettiğini söylemiştir. Teftâzânî, kulun sorumluluğunun, fiilden önce bulunması mümkün olan "sebeplerin ve organların müsait olması" anlamındaki istitâate dayandığını dolayısıyla da âcize teklifin söz konusu olmadığını belirtmiştir.

Ehl-i sünnet, nasların yanı sıra ashabın anlayışını esas alarak ecelin tek olup her ne sebeple olursa olsun herkesin takdir edilen eceliyle öldüğünü ve onun uzayıp kısalmadığını kabul etmiştir. Bu konuyu ilk defa tartışma konusu yapan Mu'tezile ise genel olarak katilin sorumluluğunu öne sürerek maktulün ecelinin değiştiğini ve iki ecelin ortaya çıktığını söylemişlerdir. Teftâzânî cevap olarak katilin, ecelle ilgili bir tasarrufundan dolayı değil, yasaklanan bir fiili işlemesi ve bunun akabinde maktulün ölümünün gerçekleşmesi sebebiyle cezaya müstahak olduğunu ifade etmiştir. Görüşlerin farklı kaynaklarla

karşılaştırılması bağlamında en çok müracaat ettiğimiz âlimlerden biri olan Mâtürîdî de Mu‘tezile’nin bu görüşüne göre katilin âdetâ Allah’ın irade ve takdirine galip geldiğine dikkat çekerek onlara ağır bir eleştiri yöneltmiştir. Onun, kulların fiilleri kapsamındaki meselelerde baskın eleştirisi, Mu‘tezile’nin görüşlerine göre kulun Allah’ı âciz bırakmasının lâzım gelmesi istikametindedir.

Mu‘tezile, canlıların faydalandığı şeyleri rızık olarak görmekle beraber, insanların haram yollarla elde ettiği şeyleri bu kapsama dahil etmemiştir. Buna sebep olarak da kulun sorumluluğunu ve haramın çirkin oluşunu göstermiştir. Dolayısıyla mesele, onların, şer fiilleri Allah’a nispet etmemesiyle ilgilidir. Ancak bu durumda akla, haram yollarla beslenen insanların bu yediklerine ne denileceği ve bunların o insanlara kim tarafından verildiği soruları gelmektedir. Çünkü yegâne yaratan ve rızık veren O’dur. İşte Teftâzânî’nin eleştirisi de bu noktadan olmuştur.

Teftâzânî, hidâyet-dalâlet konusunda delil gösterdiği nasların muhtevası ile insanların dış dünyadaki itikadî vaziyeti arasında mukayese yaparak Mu‘tezile’ye cevap vermiştir. Buna göre Allah’ın hitabı olan nasların ifadesi ile insanların mevcut durumunun birbiriyle tenâkuza düşmemesi, Allah’a izâfe edilen hidâyet ve dalâletin “doğru yolu beyan” olarak değil, ancak “onları yaratmak” şeklinde anlaşılmasıyla mümkün olur.

İlk defa Mu‘tezile bilginlerinin kullandığı aslah kavramı, bu ekolün akılcı yönünü en belirgin şekilde gösteren görüşlerden birini teşkil etmektedir. Aklî bir gayeye dayanılarak bir şey -ihlâl edilmesi câiz olmayacak şekilde- Allah üzerine vâcib görülmüştür. Eş‘arî’nin kritik sorularla aslah fikrinin tutarsızlığına dikkat çekerek Mu‘tezile’den ayrılıp Ehl-i sünnet’in iki kurucusundan biri olması, tarihsel süreçte şüphesiz önemli bir dönüm noktasıdır. Eş‘arî’nin hayatında meydana gelen önemli değişikliğin sebeplerinden biri olan bu düşünce, Teftâzânî’nin de en çok eleştiri yönelttiği mevzu olmuştur.

Aslah fikrinin, kâfirlerin yaratılması örneğindeki gibi birçok açıdan vakıaya aykırı olduğuna işaret eden Teftâzânî, bir şeyi sınırsız ilim, kudret ve hikmete sahip bulunan Allah üzerine vâcib görmeyi kabul edilemez bulmuştur. O, Mu‘tezile’nin bu görüşündeki hatta görüşlerinin çoğundaki problemlerin apaçık ve sayılamayacak kadar çok olduğunu yemin ederek dile getirmektedir. Bunun sebebinin de Allah Teâlâ ile ilgili meselelerde Mu‘tezile’nin düşüncesinin kusurlu oluşu, O’nun sıfatları ve fiilleri hakkındaki yanlışları ve tabiatlarına işlemiş olan gâibi şahide kıyas etme meselesi olduğunu belirtmektedir.

Teftâzânî'ye göre genel olarak âhiret ahvalinin sabit oluşunun delili, bunların sadık olan Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından haber verilen, Kitap ile Sünnet'te zikredilen ve üzerine icmâ edilen mümkün şeyler olmasıdır. O, Âhiret ahvalinin çoğu hakkındaki hadislerin, fertleri itibariyle tevâtür seviyesine ulaşmasa da mânen mütevâtir olduğunu belirterek delil olma açısından Sünnet'in ehemmiyetine dikkat çekmektedir. Aklî gerekçelerle muhalif görüşler ortaya koyan Mu'tezile'ye Allah'ın mülk ve melekûtunun hayret verici yönlerini, eşsiz kudretinin fevkalâde taraflarını ve fiillerinin, hikmetini bizim kavrayamadığımız gayelere mebni olduğunu hatırlatmaktadır.

Müellif, günahların affı meselesinde olduğu gibi Mu'tezile'nin delil getirdiği naslara yönelik cevap verirken bunların kimleri kapsayıp kapsamadığı, hükmünün cevaz mı yoksa vücûp mu ifade ettiği noktalarını değerlendirir. Bunlar yeterli olmazsa deliller arasında muârazanın lâzım gelmemesi için tahsis veya tevil yoluyla delillerin arasını cem' etmeyi gerekli görmektedir. Büyük günahın imandan çıkarmaması ve şefaatin sübûtu gibi konularda olduğu gibi icmâ delilinin bağlayıcılığına dikkat çekmektedir. Nasların ve icmânın bağlayıcılığı karşısında Mu'tezile'nin şefaati "sevabı artırmak" mânasında kabul ettiğini fakat ilgili naslarda şefaatin "günahın affedilmesini talep etme" anlamında olduğunu belirterek bu yorumu fâsid saymaktadır.

Sâhib-i kebîrenin Mu'tezile tarafından "kaçınılmaz bir zorunluluk" anlamında ebedî azaba müstahak görülmesini reddeden Teftâzânî, mükâfatın Allah Teâlâ'dan bir lutuf, azabın ise adalet olduğunu belirtmektedir. O halde Allah dilerse günahkâr kulunu affeder, dilerse bir müddet azap edip cennetine sokar. Ona göre ateşte ebedî kalmak cezaların en büyüğüdür ve günahların en büyüğü olan küfür için ceza kılınmıştır. Eğer kâfir olmayanlara da bu ceza verilirse günahattan daha ağır bir ceza verilmiş olur ki bu da âdil olmaz.

Hulâsa Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'de Mu'tezile'ye nispet ettiği görüşler, onların günümüze kadar ulaşmış olan kendi kaynaklarında savundukları görüşlere mutabıktır. Ehl-i sünnet'in görüşlerini ispat etmeyi, başta Mu'tezile olmak üzere muhalif fırkaların görüşünü de çürütmeyi hedefleyen Teftâzânî, aklî ve naklî delillere dayanan ilmî bir yöntem takip etmiştir. Eserde onun Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler sınırlı olup daha çok onların delillerine verdiği cevaplar mevcuttur. Yer yer onlara cehalet nispet etmekle beraber, eleştirilerinde tahkir ve tekfir edici bir tavır sergilememiştir. Kādî Abdülcebbâr ve Cüşemî ile kıyaslandığında onun bu mutedil tarzı daha kolay anlaşılır.

İnanç alanında insanlara faydalı olmayı hedefleyen ilim adamlarının, evvelâ sağlam temellere dayanmaları gerekir. Bu meyanda İslâm'ın itikad esaslarını, *Şerhu'l-Akâid* gibi klasik kaynaklardan öğrenmek ve talim etmek ehemmiyet arz etmektedir. Geçmişten güç almadan, kendi köklerimize sapasağlam dayanmadan ve hak ile bâtılı iyi ayırmadan bugün ve yarın için söz söyleyemeyeceğimiz kanaatindeyiz. Bugün özellikle ahlâkî değerleri yok etmekle kalmayıp aynı zamanda Allah inancı başta olmak üzere iman esasları üzerinde de sarsıcı etkiler meydana getiren sekülerizme karşı akaid sahasında -ahlâk ve psikoloji gibi alanlardan da istifade ederek- ruhları ve akılları tatmin eden daha bütüncül çalışmalar yapmak hayatî önem taşımaktadır. Bu bakımdan şaheser niteliğindeki bu eserlerden kuvvet alarak yapılacak çalışmalar, şüphesiz çok kıymetli olacaktır. Bu küçük çalışmanın bahsi geçen ulvî gayelere vesile olmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz ediyoruz.



KAYNAKÇA

- Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Altundağ, Mustafa. “Kelâmullah Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî’ Ayırımı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Aydın, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Aydın, Osman. *İslam Mezhepleri Tarihi*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Fethî en-Nâdî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2016.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bebek, Adil. “Kebîre”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülali Abdülhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Büyük, Celal. “Ebû Hanîfe'nin İlâhî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018), 936-943.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk Mînşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîlet, ts.
- Cüşemî, Hâkim. *Risâletü İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhîs*. thk. Hüseyin el-Müderrişî. b.y.: y.y., 1406.
- Cüşemî, Hâkim. *Tahkîmü'l-ukûl fî tashîhi'l-usûl*. thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh. San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1429.
- Çağlayan, Harun. “Şerhu'l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2018), 15-43.
- Çağrı, Mustafa. “Af”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/394-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çağrı, Mustafa - Hökelekli, Hayati. “İrade”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/380-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. “Mu'tezile”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demir, Osman. “Tevlîd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dırâr b. Amr. *Kitâbü't-tahrîş*. çev. Mehmet Keskin. thk. Hüseyin Hansu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/16-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Ebü Dâvûd es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kuveyt: Müessesetü Girâs, 1423.
- Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât. *el-İntisâr Mu'tezile Müdafası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. M. Muhyiddîn Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.
- Ferhârî, el-Allâme Muhammed b. Abdülaziz. *en-Nibrâs Şerhu şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Âsitâne, ts.
- Gölcük, Şerafettin. "Rızık". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/73-74. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 5. Basım, 2001.
- Gömbeyaz, Kadir. "Eş'arî Mezhepler Tarihi Kaynakları". *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. 321-338. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Gümüsoğlu, Hasan. "Ehl-i Sünnet'in Şefaat Anlayışının Oluşmasında İmam Mâtürîdî'nin Görüşlerinin Önemi". *EKEV Akademi Dergisi* 78 (2019), 299-314.
- Gümüsoğlu, Hasan. "İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel ile İlişkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 44/2 (2008), 127-144.
- Gümüsoğlu, Hasan. *İslâm Akâidi ve Kelâm*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Gümüsoğlu, Hasan. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan, 10. Basım, 2018.
- Gündoğar, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. Samuel Nyberg. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1925.
- İşık, Kemal. *Mu'tezile'nin doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- İbiş, Fatih. "Bir Felsefî Kelâm Klasiği Olarak Şerhu'l-Makâsîd". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 383-417.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Zikru'l-Mu'tezile min Kitabi'l-münve ve'l-emel*. thk. Thomas Arnold. Haydarâbâd Dekken: Matbaatü Dâireti'l-Maarif, 1316.
- İlhan, Avni. "Aslah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İsfahânî, er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 4. Basım, 1430.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Kitabü'l-makâlât*. İstanbul: KURAMER, 2018.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn (Resâilü'l-adl ve't-tevhîd içinde)*. thk. Muhammed İmâre. Beyrut: Daru's-Şurûk, 2. Basım, 1988.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Mu'tezile'de Din Usûlü*. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.

- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Tabakâtü'l-Mu'tezile (Fazlî'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1439.
- Kazvînî, Ali b. Ömer el-Kâtibî. *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantikiyye*. Dersaadet: Fazilet Neşriyat, 1324.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1976.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Koç, Zeynep Hümeýra. "Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'de İrade". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 16/2 (2018), 462-483.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri". *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 43-80.
- Köksal, Emre. "İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mâna ve Ahval Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/1/40 (Haziran 2018), 235-249.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 449-478.
- Memiş, Murat. "İlâhî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu". *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 231-260.
- Memiş, Murat. "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 47-104.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- Öz, Mustafa. "Dîrâr b. Amr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/274-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. H. P. Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Ramazan b. Muhammed el-Hanefî. *Hâşiyeli Akaidi Ramazan Efendi*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Sadanı, Lakhdar. "Akılcılık ve Mu'tezile'nin Kur'ânî Hitabı Tevilinde Etkisi: Rü'yetullah Örneği". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012), 213-234.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. thk. Muhammed Adnan Derviş. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016.

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akaid Tercümesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akaid Tercümesi*. çev. Taha Hakan Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makāsıd*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*. thk. Abdülkâdir Marûf el-Kürdî. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1330.
- Tekin, Ayşe Betül. "Osmanlı Kelâm Literatüründe Temel Bir Kaynak: Cürcânî'nin Hâşiye-i Tecrîd'i". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. 209-227. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Camîu'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 92-107.
- Topaloğlu, Bekir. *Emali Şerhi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Toprak, Süleyman. "Mîzan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Tunç, Cihat. "Ecel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. "Amel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd". *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 55-67.
- Ünverdi, Veysi. "Kelâmî Bir Problem Olarak Rü'yetullah Meselesi". *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı*. 518-530. Mardin, 2018.
- Üzüm, İlyas. "Nâbite". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Salih Sabri. "Vücûb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Dalâlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/194-196. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Ramazan. *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri*. İstanbul: İşaret yayınları, 2016.
- Yurdağür, Metin. "Ehl-i Nazar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yurdağür, Metin. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yüksel, Emrullah. "Hesap". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/240-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Zemahşerî, Mahmûd b. Umar ez- vd. *El-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl: Keşşaf tefsiri: (metin-çeviri)*. çev. Muhammed Coşkun - Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.



ÖZGEÇMİŞ

1998 senesinde Bursa Erkek Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl başladığı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2002'de mezun oldu. Şubat 2019'da Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tezli Yüksek Lisans programına yerleşti. Halen Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Kur'ân kursu öğreticisi olarak çalışmaktadır.