

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

ŞEYHZÂDE ABDÜRRAHÎM EL-AMÂSÎ EL-HANEFÎ'NİN KELÂMÎ
GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

FIRAT ŞAN

AMASYA
Mayıs - 2024

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

ŞEYHZÂDE ABDÜRRAHÎM EL-AMÂSÎ EL-HANEFÎ'NİN KELÂMÎ
GÖRÜŞLERİ

Hazırlayan
Fırat ŞAN

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA

AMASYA – 2024

TEZ ONAY SAYFASI

Fırat ŞAN tarafından hazırlanan “ŞEYHZÂDE ABDÜRRAHÎM EL-AMÂSÎ EL-HANEFÎ’NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ” başlıklı çalışma aşağıdaki jüri tarafından 29/04/2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri

İmza

Danışman : Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ATEŞYÜREK

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Erkan BULUT

.....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım. 29/04/2024

.....

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN SAYFASI

Tezimin içerdiki yenilik ve sonuçları başka bir yerden almadığımı ve bu tezi Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden başka bir bilim kuruluşuna akademik gaye ve unvan almak amacıyla vermediğimi; tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin ortaya çıkması durumunda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

29/04/2024

Fırat ŞAN

ÖZET

ŞEYHZÂDE ABDÜRRAHÎM EL-AMÂSÎ EL-HANEFÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Fırat ŞAN

Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, Nisan/2024

Danışman: Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA

Kelâm ilmi, günümüze dek İslam âlimleri tarafından özenle işlenen, eserler yazılan fikirler üretilen bir ilim dalı olmuştur. Bu çalışmada kelâm alanında eserler ve fikirler üreten âlimlerden biri olan Şeyhzâde Abdürrahîm el-Amâsî el-Hanefî'nin kelâmî görüşleri tespit edilmektedir. Özellikle de kendi fikirlerini beyan ettiği *Nazmu'l-Ferâid* ve *Cem'u'l-Fevâid* isimli eseri, bu bağlamda çalışmanın temel gayesini icra etmek için en önemli kaynak olmuştur.

Bir müellifin kelâmî görüşlerinin incelenmesi mahiyetindeki bu çalışmanın ilk bölümünde Şeyhzâde Abdürrahîm'in hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve yaşadığı dönemdeki toplumun sosyo-kültürel, eğitim ve ekonomik yapısı tanıtılmıştır. İkinci bölümde ise Şeyhzâde'nin Uluhiyet, İman, Fiiller ve Nübüvvet konuları hakkındaki kelâmî görüşleri açıklanmıştır. Bunlarla beraber Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezile mezheplerinin de ilgili konular hakkındaki görüşleri kısaca aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş'arî, Mâtürîdî, Şeyhzâde Abdürrahîm, Nazmu'l-Ferâid.

ABSTRACT

THEORETICAL OPINIONS OF SHEIKHZÂDE ABDÛRRAHÎM EL-AMÂSÎ EL-HANEFÎ

Firat SAN

Amasya University, Institute of Social Sciences

Department of Basic İslamic Sciences, M. A., April/2024

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mehmet SASA

The science of Kalam has been carefully studied and written by Islamic scholars until today. It has become a branch of science where ideas are produced. In this study, the theological views of Sheikhzade Abdurrahîm el-Amâsî el-Hanefî, one of the scholars who produced works and ideas in the field of theology, are determined. In particular, his work named *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*, in which he expressed his own ideas, has become the most important source to realize the main purpose of the study in this context.

The first study of this study, which is an examination of the theological views of an author, In this section, Sheikhzade Abdurrahîm's life, scientific personality, works and the socio-cultural, educational and economic structure of the society in his time are introduced. In the second part, Şeyhzade's theological views on the subjects of Divinity, Faith, Acts and Prophethood are explained. In addition, the views of the Ash'ari, Maturidi and Mu'tazila sects on the relevant issues are briefly explained.

Keywords: Kalam, Ash'ari, Maturidi, Sheikhzâde Abdurrahîm, Nazmu'l-Ferâid.

ÖN SÖZ

İslam'la beraber yeniden şekillenen din gerçeği, yeni kurallar ve yeni hükümlerle yeniden şekil almıştır. İslam'la tanışan insanlar ile eski din mensuplarına bağlı kavim ve topluluklar, dini anlama noktasında birbirlerinden farklı fikirler ile karşı karşıya kalmıştır. Buna İslam dininin evrenselliğini sebep gösterebileceğimiz gibi yaşadıkları coğrafyaları, eskiden bağlı oldukları dinleri ve dinlerinin gerekliliklerini de sebep gösterebiliriz. Zira İslam dünyasının bugün mücadele ettiği en büyük sorunlardan biri de İslam'a sonradan, başka dinlerden ve eserlerden eklenen batıl bilgiler ve uygulamalardır. Bunların hak olan bilgilere karışması neticesinde İslam ile tanışan yahut İslamî konularda muhakeme ve muhadece yapmak isteyen insanlar, farklı fikirlere varmış, farklı iddialarda ve yorumlarda bulunmuşlardır. Bundan dolayı İslam dini içinde birbirlerinden farklı gruplar olarak ortaya çıkmıştır. Zaman zaman tartışan, zaman zaman birbirlerine hizmet eden bu gruplar, İslam dünyasında yeni görüşlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu oluşumlar da gerek amelî gerekse itikâdî mezheplerdir.

Mezhepler, kendi araştırmaları sonucunda, belirginleşmesi zaman alacak konularda çalışma yapan fikir insanlarının geliştirdikleri ekol sonucu ortaya çıkmış hareketlerdir. Bu hareketler takipçilerini hızla kazanmış, hatırı sayılır bir İslam kütüphanesi haline gelmiştir. İslam dünyasında Mu'tezile, Eş'arîyye, Mâtürîdîyye gibi daha birçok mezhepten söz etmek mümkündür. Bu mezhepler itikadî meselelerde zaman zaman ayrılmış zaman zaman da aynı fikre hizmet etmişlerdir. Şu kadar var ki Ehl-i sünnet akaidine hizmet ettiğini, o gelenekten ayrılmadığını rahatlıkla söyleyebileceğimiz iki mezhep vardır: Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye.

İslam dünyasında tedvin edilen her ilim alanında fikir ayrılıklarının yaşandığını belirtmekle beraber bu ilim dallarından birinin Kelâm ilmî olduğunu da söylemek gerekir. Öyle ki Osmanlı Devleti'nin eğitim yapısına bakıldığında kelâm, medreselerde daima okutulan bir ders olmuştur. Aynı zamanda medreseler dışında yetişen fikir insanlarının da en çok uğraştığı ilim dallarından birinin kelâm ilmî olduğunu söylemek mümkündür. Kelâm ilminin İslam ilimleri arasındaki ehemmiyetini göz önüne aldığımızda bu alanda yoğun çalışmaların yapılması ve eserlerin telif edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Bahsini ettiğimiz Eş'arîyye, Mâtürîdîyye mezhepleri ve onlarla beraber diğer mezhepler, kelâm ilmî üzerine yoğunlaşmış, bu alanda eserler telif etmiş, İslam dünyasındaki itikadî problemlere yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Mezhepler, sadece taklit eden, bunun ötesine gidemeyen takipçiler oluşturmadı, aynı zamanda bir mezhebe mensup olmakla birlikte kendi araştırmalarını yapan,

bağlı oldukları mezheplerden farklı olarak ya yeni ya da başka mezheplerin fikirleri ile nihai sonuca varan fikir insanlarını da ortaya çıkarmıştır. Neredeyse her mezhepte aynı senaryoyu görmek mümkündür.

Her ne kadar bir mezhebe bağlı olsa da o mezhebin içinde sırf taklitçi bir tutum sergilemeyen, araştırmalarına hız ve güç katan, nihai sonuca ilim ve fikir yoluyla varmaya çalışan fikir insanlarından birisi de Osmanlı tarihinin 17. Yüzyılının son yarısında ve 18. Yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Amasyalı Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali'dir. Kelâm alanında ciddi çalışmalar yapan ve bulunduğu dönemde bir ilk olarak Eş'aireler ile Mâtürîdîler arasındaki farklılıkları, tartışmaları işleyen, eser telif eden ve bu bağlamda kelâm ilmine büyük bir hizmet yapan Şeyhzâde, aynı zamanda kendi kelâmî görüşlerine de yer vermiş, bunları delillendirmiş, yakın olduğu mezhebe yakınlığını gerekçeleri ile beraber izah etmiştir. Biz de bu izahlardan yola çıkarak Şeyhzâde'nin kelâmî görüşlerine yer verdik.

Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellifin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve yaşadığı dönemin genel yapısı işlenildi. İkinci bölümde müellifin ulaşılan kelâmî görüşleri incelendi, bunlar konularına tasnif edildi.

Kendisini Hanefî Fıkıh alîmi olarak niteleyen Şeyhzâde'nin kelâm alanındaki çalışmalarını tespit ederek burada olabildiğince açıklamaya çalıştık. *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid* ile *Şerhu Akâidi Tahâvî* isimli eserleri, çalışmamızın temel kaynakları olmuştur.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde zaman ve mekan kavramlarını gözetmeden tezin muhtevasına yönelik yapıcı eleştiri ve öneriyle rehberlik eden, desteklerini bir an dahi bırakmayan tez danışman hocam Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA'ya ve tez savunma jürimde bulunarak katkılarını esirgemeyen saygıdeğer hocalarım Dr. Erkan BULUT ve Dr. Ahmet ATEŞYÜREK'e teşekkürlerimi arz ediyorum.

Çalışmanın içeriğine dair düzenlemeler yaparak bu süreci benim adıma daha da kolay kılan ağabeyim İsmail ŞAN'a ve eşim Ayşe ŞAN'a desteklerinden ötürü ziyadesiyle teşekkür ediyorum. Bu sürecin her aşamasında manevi desteklerini hissettiğim anneme, babama, tüm aileme ve maalesef zaman zaman kendilerini ihmal ettiğim çocuklarıma şükranlarımı sunuyorum.

Fırat ŞAN

29/04/2024

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN SAYFASI	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖN SÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
KISALTMALAR DİZİNİ.....	viii
GİRİŞ	1
Araştırmanın Konusu	1
Araştırmanın Amacı.....	1
Araştırmanın Yöntemi	2
Araştırmada Kullanılan Kaynaklar	2
I. BÖLÜM	
1. ŞEYHZÂDE ABDÜRRAHİM'İN HAYATI VE ESERLERİ	5
1.1. Şeyhzâde'nin Hayatı	5
1.2. Karıştırılan Alimler.....	6
1.2.1. Şeyhzâde Abdurrahman	6
1.2.2. Abdürrahîm b. Ali el-Amâsî	6
1.2.3. Muhyiddin Mehmet Kocevi.....	7
1.3. Şeyhzâde Abdürrahîm B. Ali'nin İlmî Kişiliği.....	8
1.4. Şeyhzâde'nin Eserleri	9
1.5. Şeyhzâde Döneminin İdari Yönetimi ve Sosyo-Kültürel Yapısı.....	11
1.5.1. İdari Yönetim	11
1.5.2. Ekonomi	14
1.5.3. Eğitim ve Öğretim.....	16
II. BÖLÜM	
2. MÜELLİFİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ	18

2.1. Ulûhiyet.....	18
2.1.1. Allah'ın Sıfatları	18
2.2. Nübüvvet.....	35
2.2.1. Ahirette Peygamberlik	38
2.2.2. Peygamberlerin Erkek Olması	39
2.3. İman	42
2.3.1. İmanda Artma ve Eksilme	45
2.3.2. Mukallidin İmânı	48
2.3.3. İmanın Yaratılmışlığı Meselesi.....	50
2.3.4. İman ve İslam İlişkisi.....	53
2.3.5. İmanda İstisna	55
2.3.6. Ye's halinde Tövbe ve İman	57
2.3.7. Farzları Terk Etmelerinden Dolayı Kafirlerin Azap Görmesi	60
2.3.8. Küfrün Affedilmesi.....	61
2.3.9. Allah'a İmanın Aklen Vâcib Olup Olmaması	63
2.4. Ef'âl-İ İbâd.....	65
2.4.1. Kazâ ve Kader.....	66
2.4.2. Güç Yetirilemeyen Şeyle Sorumlu Tutma	68
2.4.3. Kulun Kudretinin Maktura Etkisi	70
2.4.4. İnsanın Kudretinin Aynı Anda İki Zıt Fiile Etkisi	72
2.5. Diğer Bazı Kelâmî Meseleler.....	74
2.5.1. Rü'yetullah.....	74
2.5.2. Hüsün ve Kubuh	76
2.5.3. Allah'ın Sözünde İhtilafa Gitmesi Meselesi	79
2.5.4. Allah'ın Kabih Olan İş ile Muttasîf Olup Olmaması.....	82
2.5.5. İnsanoğlunun Meleklerden Üstünlüğü	83
2.5.6. İsrâ ve Miraç	85
2.5.7. İmâmet	88
SONUÇ	94
KAYNAKÇA.....	97

KISALTMALAR DİZİNİ

a.s.	: Aleyhi Selam
Age	: Adı geçen eser
b.	: Bin
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
Hız.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmalar Merkezi
ktp.	: Kütüphane
no.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
sav	: Sallallâhû aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
Yay.	: Yayınlar
YY.	: Yayınevi Yok

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Tezimizin konusu, Osmanlı döneminin Hanefî âlimi Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali el-Amâsî'nin hayatı ve kelâmî görüşleri hakkındadır. Kendisini büyük bir Hanefî mezhebi savunucusu olarak tanımlayan Şeyhzâde'nin ilmî kişiliği ve kelâmî görüşleri, yazdığı eserlerden ve bazı yardımcı kaynaklardan derlenerek ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Bu derlemeler yapılırken Şeyhzâde'nin *Nazmu'l-Ferâid* ve *Cem'u'l-Fevâid* ile *Şerhu Akâidi Tahâvî* eserleri esas alındı.

Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid* isimli eserinde Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki görüş farklılıklarını ele aldığından, iki kelâmî mezhebe nasıl bir tutumla yaklaştığı incelendi. Bu eserden yola çıkılarak müellifin genel itibarıyla Mâtürîdî mezhebini tercih ettiği, meselelerin sonunda aktardığı fikirleri ve delilleri işlenerek izah edilmeye çalışıldı.

Şeyhzâde'nin yaşadığı coğrafyanın kültürel, idari ve eğitim yapısı gibi konular üzerinde durulmuş, Şeyhzâde'nin çalışmalarıyla yaşadığı dönemin eğitim muhtevası ilişkilendirildi. Kelâm ilmine verdiği önemin, o dönemdeki yoğun kelâm çalışmalarıyla ilgisi ve bu alandaki çalışmaların o dönemde nasıl hız kazandığı araştırıldı.

İki bölümden oluşturulan bu çalışmanın birinci bölümünde müellifin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve yaşadığı dönemin genel yapısı işlenildi. İkinci bölümünde ise müellifin ulaşılan kelâmî görüşleri incelendi, bunlar konularına tasnif edildi.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın asıl amacı, fıkıh âlimi olması yanı sıra kelâm âlimi de olan Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali el-Amâsî'nin kelâmî görüşlerini ve bununla beraber görüşlerini beyan ettiği üslup şeklini, ilmî metodunu, kaynak kullanımını ve kelâm ilmine sunduğu katkılarını ortaya koymaktır.

Bu çalışmanın bir diğer amacı ise Amasyalı âlim Şeyhzâde'nin kimliği ve eserleri ile ilgili karışıklığı ortadan kaldırmaktır. Zira kendisi, isim olarak birçok zat ile karıştırılmıştır. Bundan dolayı eserleriyle ilgili farklı iddialar ortaya çıkmış, kendisine ait birçok eser başka zatlara aitmiş gibi değerlendirilmiştir. Bu çalışmada Şeyhzâde'nin yaşadığı dönem ve yaptığı çalışmalar tespit edilerek söz konusu isim karışıklıkları giderilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda kendisine ait imza cümlelerinin ve belli başlı bazı ifadelerinin tespiti ile eserlerinin kendisine aidiyeti ortaya konulmuştur.

İzah edilecek bir diğer konu ise Şeyhzâde'nin yaşadığı dönemin sosyo-kültürel, ekonomik ve eğitim yapısıdır. Sosyo-kültürel yapının Şeyhzâde'nin çalışmalarına yansımaları, ekonomik durumun etkileri gibi konular açıklanmıştır. Aynı şekilde medreselerdeki ilim yapısının ve kelâm ilminin ne denli bir seviyede olduğu da ayrıca ortaya konulmuştur.

Ehl-i sünnet'in önemli iki mezhebi olan Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin arasındaki görüş farklılıkları, halk arasında o dönemlerde ciddi bir ayrım gibi gözükmemiştir. Böyle bir ortamda Şeyhzâde, her iki mezhebin farklı görüşlerini, onların kullandığı deliller ile beraber aktarmış, onların da aralarında ciddi ihtilafların yaşandığını *Nazmu'l-Ferâid* ve *Cem'u'l-Fevâid* isimli eserinde belirtmiştir. Buradan yola çıkarak bu çalışmada Şeyhzâde'nin kelâm ilmindeki önemli bir ayrıma dikkat çektiğini, kelâm ilmine bu bağlamda katkı sunduğunu ortaya çıkarmak bu çalışmanın bir diğer amaçlarından biri olmuştur.

Araştırmanın Yöntemi

Tarihsel bir kimliğe ait olan bir kişinin varlığını ve varlığıyla beraber ilmî kişiliğini ortaya çıkarmak, onun sahip olduğu görüşlerini ve yaşadığı dönemin etkilerini tespit etmek ile mümkündür. Bu ise kelâm ilminin metotlarından biri olan çözümleme/tahlil yöntemi ile yapılabilir. Dolayısıyla bu çalışmada çözümleme/tahlil yönteminin yanı sıra özellikle doküman analiz metodu kullanılmıştır. Nitekim Şeyhzâde'nin kelâmî görüşleri ile beraber ilmî kişiliğinin tespiti amaç edildiğinden ötürü ilk olarak Şeyhzâde'ye ait eserler var mı, varsa hangileridir, sorularının cevabı aranmış, eserler elde edildikten sonra bunların Şeyhzâde'ye ait olup olmadığı çözümleme yöntemi ve veri analizi ile tespit edilmiştir. Ayrıca *Nazmu'l-Ferâid* ve *Şerhu Akâidi Tahâvî* isimli eserlerin Şeyhzâde'ye ait olduğu, onun bütün eserlerinde kullandığı ayetler, hadisler yahut imza cümleleri dikkate alınarak saptanmıştır. Şeyhzâde'nin hayatı ve kelâmî görüşleri konulu çalışmamız, çözümleme yönteminin süzgecinde gerek aklî gerekse naklî deliller dikkate alınarak inşa edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada Kullanılan Kaynaklar

Bu çalışmada konunun Şeyhzâde'nin kelâmî görüşleri olması hasebiyle kullanılan öncelikli kaynak, müellifin eseri olan ve fikirlerini bariz bir şekilde beyan ettiği *Nazmu'l-Ferâid* ve *Cem'u'l-Fevâid* ile *Şerhu Akâidi Tahâvî* adlı eserleri, aslî kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca Şeyhzâde'nin hayatı, ilmî kişiliği hakkında bilgi alabilmek için tarih eserleri, sempozyum ve makale türü çalışmaları, ansiklopedi maddeleri tâli kaynak olarak kullanılmıştır. Bunların yanında Şeyhzâde'nin kelâmî görüşlerine belirtken sürekli değindiği

Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinin görüşlerini belirtirken kelâm alanındaki klasik kaynaklardan yararlanılmıştır. Söz konusu iki mezheple kalınmamış, Mu'tezile mezhebinin de görüşlerine yer verilerek o alanda yazılmış klasik ve çağdaş kelâm eserleri de kaynak olarak kullanılmıştır.

Nazmu'l-Ferâid eserinden yararlanırken, söz konusu eserin birkaç Osmanlıca tercümesinin yapıldığı tespit edilmiştir. Onlardan biri, Hacı Efendizâde Muhammed Emin'in *İzâhu'l-Akâid Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid Tercümesi*, kaynak olarak ayrıca ele alınmıştır. Şeyhzâde'nin kelâmî görüşleri yanı sıra hayatı, ilmî kişiliği hakkında kullanılan kaynaklar ise şunlardır: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, *Amasya Uluslararası Âlimler Sempozyumu*. Yaşadığı dönemdeki âlimlerin, medrese yapıların, ekonomik durumun tespitleri için ise Ziya Nur Aksun'un *Osmanlı Tarihi*, Hüseyin Atay'ın *Osmanlılarda Yüksek Din Öğretimi*, Birten Çelik'in *Osmanlı Sefer Organizasyonlarında Kentli Esnafın Getirdiği Çözümler: Orducu Esnaf*, Mehmet Işık'ın *Osmanlı Tarihi İğneli Tahtın Sultanları*, Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*, Cevat İzgi'nin *Osmanlı Medreselerinde İlim*, Reşat Kasaba'nın *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi*, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Tarihi*, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, İsmail Hami Danişmend'in *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* ve son olarak Donald Quatoert'in *Osmanlı İmparatorluğu* eserleri kullanılmıştır.

Çalışmada Şeyhzâde'nin kelâmî görüşleri belirtilirken Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin görüşlerine yer verilmiştir. Bundan mütevellit onların görüşleri ele alınırken İmâm Eş'arî'nin *el-İbâne* ve *el-Lumâ*; İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân* ve *Kitabu't-Tevhîd*; Gazzâlî'nin *el-İktisâd fî'l-Îtikâd*, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Usûlü'd-Dîn*, Bâkılânî'nin *el-İnsâf*, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*, Cüveynî'nin *Kitâbu'l-İrşâd*, Fahreddin er-Râzî'nin *Kitâbu'l-Erbâin* ve *Muhassal*; Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd* ve *Şerhu'l-Âkaidu'n-Nesefiyye*; Sâbûnî'nin *Mâtürîdîyye Âkaidi*, Pezdevî'nin *Usûlü'd-Dîn*, Nesefî'nin *Bâhru'l-Kelâm*, *Tabsîrâtu'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*, *İtimad fî İttikâd*, *Kitâbü't-Temhîd*; Aliyyü'l-Kârî'nin *Dav'ul Meâli*, İbn Hazm'ın *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* ve *Esrâru't-Te'vîl* isimli eserler kaynak olarak kullanılmıştır. Bu kaynaklar, genel itibariyle mezheplerin oluşum aşamasından şekillendiği döneme kadar telif edilen çalışmalardan oluşmaktadır.

Ayrıca Mu'tezile mezhebinin görüşlerine de kısmen yer verilmiş bu sırada ise Kâdî Abdülcebbar'ın *Usûlü'd-Dîn* ve *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca Osman Aydın'ın *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* isimli eseri de yardımcı kaynak olarak ele alınmıştır.

Kelâmî konular işlenirken kelimelerin sözlük ve ıstılahtaki karşılıkları için ise Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi'nin *Kelâm Terimler Sözlüğü* eseri ile *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* ve *Türkiye İslam Ansiklopedisi* isimli eserler kaynak olarak kullanılmıştır.

Çalışmada kullanılan hadisler için de genelde İmâm Buhârî'nin *Sahih-i Buhârî*'si ile İmâm Müslîm'in *Sahih-i Müslîm*'i esas alınmıştır.

Son olarak gerek kelâmî konulardaki farklı fikir ve görüşleri elde etmek için gerekse de bu bağlamda sıkça olmasa da yeri geldiğinde bahsi geçen bazı mezheplerin görüşlerinden bahsetmek için kelâm konusunu tek bir mezhebe bağlı kalmadan, genel bir bakış açısıyla ele alan bazı günümüz kelâm eserleri de kaynak olarak kullanılmıştır. Söz konusu eserler ise şunlardır: Ekrem Uysal'ın editörlüğünü yaptığı *Sistemik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları II*, Toshihiko Izutsu'nun *İslam düşüncesinde İman Kavramı*, Ahmet Saim Kılavuz'un *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi*, Mustafa Özgen'in *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, Ahmet Özel'in *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Emrullah Yüksel'in *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Halil Öztürk'ün *Şehrîstânî'nin Kelâmî Görüşleri* ve son olarak da Grafiker Yayınların *Kelâm El Kitabı*.

I. BÖLÜM

1. ŞEYHZÂDE ABDÜRRAHİM'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Şeyhzâde'nin Hayatı

Şeyhzâde ünvanı ile bilenen¹ ve kaynaklarda tam adı Abdürrahîm b. Ali Şeyhzâde el-Amâsî (ö. 1133/1721) olan müellifin genel anlamda hayatı ile ilgili çok fazla ve detaylı bilgi bulunmamaktadır. Bunun sebebi de müellifin başka müellifler ve alimler ile isminin karıştırılmasıdır. Bizim müellifimiz, Bursalı Mehmet Tahir Bey'in de ifadelerine göre o dönemin Bafra müftülüğünü yapmış olan² ve vefat tarihi 18. asrın başları olan ilmî şahsiyettir. Müellifimizin ölüm tarihi net bir şekilde bilinmese de 1133/1721' vefat ettiğini açıklayan kişi Carl Brockelmann'dır.³ Bundan ötürü müellifimizin ölüm tarihini 18. asrın ilk dönemleri olarak göstermek eldeki kaynaklar neticesinde mümkün görünmektedir. Bazı kaynaklarda da yazarın isminin ayrıca Abdürrahîm b. Ali Şeyhzâde olarak kullanıldığı da tespit edilmiştir.⁴

Şeyhzâde Abdürrahîm'in kelâmı görüşlerinin en belirgin olduğu eser *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*'tir. Eserin tam ismi ise *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid fî Beyânî Mesâilî'l-leti Vekaa fîha'l-İhtilâfu Beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'arîyye mea Zikri Edilleti'l-Ferîkayni*'dir. Kelâm alanına ait bir diğer önemli çalışması ise *Şerhu Akâidi't-Tahavî* adlı eseridir.⁵ *Nazmu'l-Ferâid* isimli eserinde Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki kelâmî görüş farklılıkları inceleyen müellif, bu görüşleri 40 maddede incelemiş ve benimsediği görüşü de zaman zaman açıklamıştır. İncelenen eser neticesinde müellifimizin bir Ehl-i Sünnet mensubu olduğunu görmek mümkündür. Zira iki kelâm ekolü arasındaki tartışmalı görüşleri belirttikten sonra genel itibariyle Mâtürîdî görüşe yakın ifadeleri de eklemiştir. Bunların yanı sıra iki ekolün arasındaki farklılıkları zikrederken bu çalışmasına 40 ferîd (eşsiz inci dizisi) ismini vererek bu alandaki farklılıkları dahi benimsemiş, olumlu karşılamıştır. Aynı şekilde bir diğer eserinde ise 73 fırka hadisini yorumlarken Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinden fırka-i nâciye

¹ Ca'fer Sübhânî, *Buhus fî'l-mîlel ve'n-nihal* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık , 1427), 3/33.

² Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 113, 115, 132; Tahsin Özcan, “Şeyhzâde”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/86; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbayı Amire, 1333), 1/334.

³ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur: Zweiter Supplementbanda* (Leiden: E. J. Brill, 1938), 659.

⁴ Amâsî, Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016), 2.

⁵ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzahu'l-meknun fî zeyl-i ala Keşfi'z-zünun an esami'u'l-kütüb ve'l-fünun*, tsh. Kilisli Rıfat Bilge (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî), 2/659.

şeklinde söz etmiştir.⁶ Bunların dışındaki oluşumlardan bahsederken de “sapıklık içinde olanlar” olarak söz etmiştir.⁷ Bu bakımdan müellifimizin bir Ehl-i sünnet müdafisi olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Müellifimizin yaptığı çalışmaların kendi döneminde oluşturduğu ve günümüze yetiştirdiği etkilerini, eserlerini; kendi dönemindeki sosyo-kültürel yapının nitelikleri ve yaşadığı coğrafyanın siyasî, ilmî, kültürel yapısı ve ekonomik durumunun etkilerini incelemek, yazarın çalışmalarındaki maksadını anlamamızda yardımcı olacaktır. Fakat ondan önce yazarın hayatına dair bilgi karışıklığının olmasındaki en etkili sebep olan kişiler arasındaki isim karışıklığını incelemek gerekir. Dolayısıyla müellifimizin isminin en çok karıştırıldığı şahsiyetleri sırasıyla açıklamak uygun görülmüştür.

1.2. Karıştırılan Alimler

1.2.1. Şeyhizâde Abdurrahman

Müellifimizin eserleri ile beraber en çok karıştırıldığı isimlerden biri de Şeyhizâde Abdurrahman’dır. Kaynaklarda ve tarih kitaplarında ismi tam olarak Şeyhizâde Abdurrahman b. Ali (ö. 1667) olarak geçmektedir.⁸ Gelibolulu olan babası Şeyhî Mehmet Efendi’den ötürü kendisi Şeyhizâde olarak ün bulmuştur. Kaynaklarda bazı eserler, isim karışıklığı nedeniyle Şeyhizâde Abdurrahman’a nispet edilmiştir. Bu eserlerin içinde bizim müellifimiz olan Bafra Müftüsü Şeyhzâde Abdürrahîm’in *Nazmu’l-Ferâid* eseri de bulunmaktadır. Ancak incelenen kaynaklar ve yapılan çalışmalar neticesinde eserin kendisine ait olmadığı anlaşılmamakla beraber söz konusu eserin matbu nüshalarında da (*İstanbul 1288; Kahire 1317*) yazarın ismi Abdürrahîm b. Ali el-Amâsî olarak kaydedilmiştir.⁹

1.2.2. Abdürrahîm b. Ali el-Amâsî

Müellifimiz Şeyhzâde Abdürrahîm’le karıştırılan bir diğer şahsiyetlerden biri de Abdürrahîm b. Ali el-Müeyyed el-Amâsî’dir. Amasyalı olan bu zat Müeyyedzâde Ali Efendi’nin oğludur. İskilipli zaviyesinde şeyh olmasından ötürü şeyh diye anılan zat aynı zamanda Hacı Halife diye de anılmaktadır.¹⁰ Müeyyedzâde lakabını da Kâzerûniyye tarikatının

⁶ Amâsî, Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali, *İzâhu’l-Akâid Nazmu’l-Ferâid ve Cem’u’l-Fevâid Tercümesi*, çev. Hacı Ali Efendizâde Muhammed Emin (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1338), 5.

⁷ Amâsî, *İzâhu’l-Akâid*, 5

⁸ Tahsin Özcan, “Şeyhizâde”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/86.

⁹ Özcan, “Şeyhizâde”, *DİA*, 39/86.

¹⁰ Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmâni* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 6/135.

şeyhlerinden olan dedesi Şemsüddin Müeyyed Çelebi'den almıştır.¹¹ Söz konusu zatın müellifimiz ile karıştırıldığı nokta *Nazmu'l-Ferâid* eseri olmuştur. Bağdatlı İsmail Paşa kendi eserinde müellifimize ait olan bu eserin Abdürrahîm el-Müeyyed'e ait olduğunu ifade etmiştir. Bu konuyu işlerken yazarın ölüm tarihini 1537 olarak giren İsmail Paşa, eserin yazılış dönemi ile o dönemlerde yaşamayan isimlerden bahsedilmesi noktasını atlamış olmalıdır.¹² Zira eserde bahsi geçen Ali el-Kâri (ö. 1606) ve Beyazizâde Ahmet Efendi (ö. 1687) gibi isimlerin olması ile Abdurrahim b. Ali el-Müeyyed'in o dönemde yaşamış olmasını ve bahsi geçen zatları tanımış olmasını gerektirir. Ancak Bağdatlı İsmail Paşa, yazardan bahsederken ölüm tarihini 1537 olarak girmiş ve bu durumda asıl müellifimiz olan Abdürrahîm b. Ali Şeyhzâde ile Abdurrahim b. Ali el-Müeyyed'i karıştırmıştır. *Nazmu'l-Ferâid*'in asıl sahibi olan müellifimizin ölüm tarihi kesin olmamakla beraber 1721 olarak kaydedilmiştir. Böyle bir durumda müellifimizin eserinde yukarda adı geçen zatlardan bahsetmesi pek mümkün görülmemiştir.

1.2.3. Muhyiddin Mehmet Kocevi

Şeyhzâde olarak da bilinen ve Kadı Beydâvi tefsirine yaptığı hâşiye ile de iyi bilinen İzmitli Muhyiddin Mehmet Kocevi (ö. 1544), müellifimiz Şeyhzâde el-Amâsî ile karıştırılan bir diğer isimdir. Bu zatın müellifimiz ile karıştırılmasındaki en belirgin sebep yazmış olduğu hâşiyesidir. Hacı Ali Efendizade Muhammed Emin, *Nazmu'l-Ferâid* üzerine *İzâhu'l-Akâid Nazmu'l-Feraid Tercümesi* ismi ile bir çeviri yapmıştır. Yazar, mukaddimede Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali'nin böyle bir hâşiyesinin olduğunu yazmıştır.¹³ Ancak bu hâşiye bizim müellifimiz olan Abdurrahim el-Amâsî'ye ait olmayıp Şeyhzâde lakabı ile bilinen Muhyiddin Mehmed Kocevi'ye ait olan malum eserdir.

Şeyhzâde Abdürrahîm el-Amâsî ile sıklıkla karıştırılan bu ilmî şahsiyetlerin zikredilmesinin asıl amacı, müellifimizin kelâm konularındaki görüşleri ve takındığı tutumu anlamamız ve bu bağlamda başka karışıklıkların yaşanmasının önüne geçmektir. Ayrıca gerek müellifimizin ilmî kişiliği gerekse onun kelâmî görüşleri hakkında doğabilecek yanlış anlaşılmanın izale edilmesidir.

¹¹ Özel, *Hanevî Fıkıh Âlimleri*, 228.

¹² İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Arifin* (İstanbul: Müessesetü'l Tarihu'l Arabi, 1951), 1/563.

¹³ Amâsî, *İzâhu'l-Akâid*, 3.

1.3. Şeyhzâde Abdürrahîm B. Ali'nin İlmî Kişiliği

Şeyhzâde'nin hayatı ile ilgili yeterli donelerin olmaması, hayatı hakkında da yeterli bir bilgi sahibi olmamasına sebep olmuştur. Hayatı hakkında dahi çok az bilginin olması, ilmî kişiliği hakkındaki bilgilerin önünü tamamen kapatmıştır. Ancak yazdığı eserlerden yola çıkarak ve konulara bakış açısı derlendiği zaman ilmî kişiliği hakkında bir nebze de olsa bilgi sahibi olmamız mümkün olmuştur.

İlk etapta da belirttiğimiz gibi müellifimiz bir Ehl-i sünnet müdâfisi'dir. Zira ortaya çıkmış ve hak olduklarını belirten o kadar ekollerin olmasına karşın Mâtürîdiyye ve Eş'arîyye mezheplerini savunmuş ve onların hak oldukları konusunda ısrarcı davranmıştır. 73 fırka hadisinde kurtuluşa eren, hak olan fırkanın Ehl-i sünnet olduğunu savunmuştur. Ehl-i sünnetin dışında kalan fırkaların doğru fırkalar olmadığını, sapıklık içinde olduklarını söylemiştir.¹⁴ Ayrıca Ehl-i sünnetin temel esas ve ilkelerine uymanın da en önemli işlerden biri olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda *“Eğer bir mümin, sünneti ve cemaati severse, Allah onun dualarına cevap verir, onun ihtiyaçlarını giderir, onun günahlarını bağışlar ve onu ateşten kurtarmayı nefesine farz görür”* hadisini de delil göstererek Ehl-i sünnet ile hemhal olmayı ve o dairede kalıp hizmet etmenin gerekliliğini savunmuştur.

Müellifimizin kelâm alanındaki çalışmalarının incelenmesi Ehl-i sünnet dairesinde Mâtürîdî çizgiyi benimsediği ve takip ettiği çok rahatlıkla görülmektedir. Özellikle *Nazmu'l-Ferâid* eseri incelendiğinde bu durum açıkça müşâhede edilmektedir.¹⁵ İkinci bölümde onun kelâmî görüşleri işlenirken bunu detaylıca görmek mümkün olacaktır.

Müellifimizin eserleri incelendiğinde sadece kelâm alanında çalışmalar yapmadığını görmek mümkündür. Müellifimiz fıkıh alanında da çalışmalar yapmış, eserler ortaya çıkarmıştır. Fıkıh alanında Hanefî mezhebine eğilimli olduğunu da kitaplarının girişinde yazdığı imza cümlesinden anlamak mümkündür. Zira oradaki imzasında Hanefî fıkının hizmetkârı olduğunu okurlarına aktarmıştır.¹⁶

Sonuç olarak müellifin yaptığı çalışmaları ve çalışmalarındaki tutumları incelendiğinde Şeyhzâde, bir Ehl-i sünnet alîmi olmuş ve bu çizgisini ömrünün sonuna kadar da devam ettirmiştir. Ehl-i Sünnet dışında kalan ekolleri de sapıklıkla itham etmiştir.

¹⁴ Amâsî, *İzâhu'l-Akâid*, 5.

¹⁵ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid ve Cam'u'l-Fevâid*, 13-15.

¹⁶ Eser Amasya Beyazıt İl Halk Ktp. no: 1590/5'de kayıtlı olup 61b-115a varakları arasında yer almaktadır.

1.4. Şeyhzâde'nin Eserleri

Müellifin hayatına dair bilgilerin kısıtlı olması kadar eserlerine dair bilgiler de kısıtlıdır. Belirtildiği üzere müellifin eserleri, zaman zaman başkalarının eserleri ile karıştırılmış yahut başkalarının eserleri olarak anlaşılmıştır. Aynı zamanda başka şahsiyetlere ait çalışmalar da müellifimize ait gibi anlaşılmış ve ne yazık ki kaynaklara da bu şekilde aktarılmıştır.

Önemli bir bilgi ise Şeyhzâde Abdürrahîm'in birer imza niteliğinde olan ve eserlerinde, çalışmalarında sürekli kullandığı şu meşhur cümlesidir: “*Şeriat-i garrâ ile parlak ve cömert Hanefî mezhebi hazinelerinin hizmetkarı, ahiret saadetine ulaşma emelinde olan şeyhzâde diye meşhur Abdürrahîm b. Ali der ki...*”.¹⁷ Şeyhzâde'ye ait eserler konusunda çıkan müşkül durumlarda bu cümleye başvurulabilir ve bu cümle sayesinde eserin/çalışmanın Şeyhzâde Abdürrahîm'e ait olup olmadığı büyük olasılıkla çözüme kavuşturulabilir.

Müellifin bir diğer belirgin imzası ise çoğunlukla eserlerinin mukaddime kısmında Şuarâ suresinde geçen “*O'na temiz bir kalp ile gelmekten başka ne malın ne de evladın fayda vereceği günde*”¹⁸ ayetini kullanmasıdır. Bu da eserlerinin müellife ait olup olmadığı konusunda kanıtlayıcı bir ifade olarak görülebilir.

Yapılan inceleme ve araştırma neticesinde Şeyhzâde'ye ait olduğu tespit edilen eserleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

1) *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid fî Beyâni Mesâili'l-leti Vekaa fîha'l-İhtilâfu Beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'arî yye mea Zikri Edilleti'l-Ferîkayn*. Daha çok ve kısaca *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid* olarak bilinen bu çalışmada, Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki farklar ortaya konulmuştur. İki mezhep arasındaki farkı incelerken kendi tercihi de yer vermiştir. Bu eserin ona ait olduğu konusunda bir ihtilafın söz konusu olmadığı görülmüştür. Kaynaklarda Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki farklar ele alınırken *Nazmu'l-Ferâid* eseri özellikle zikredilmiş ve müellifinin de Şeyhzâde Abdürrahîm olduğu ifade edilmiştir.¹⁹

2) *Şerhu Akâidi't-Tahavî*. Her ne kadar bu eser üzerinde farklı müelliflere de isnad edilmiş olsa da “*Şeriat-i garrâ ile parlak ve cömert Hanefî mezhebi hazinelerinin hizmetkarı, ahiret saadetine ulaşma emelinde olan Şeyhzâde diye meşhur Abdürrahîm b. Ali der ki...*” şeklindeki ifade, eserin Şeyhzâde Abdürrahîm'e ait olduğunu göstermektedir. Bu eser Amasya Beyazıt Halk Kütüphanesinde

¹⁷ Eser Amasya Beyazıt İl Halk Ktp. No: 1590/5'te kayıtlı olup 61b-115a varakları arasında yer almaktadır.

¹⁸ eş-Şuarâ 26/88-89.

¹⁹ Temel Yeşilyurt, “Mâtürîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 165.

bulunmaktadır. Müellif mezkur eserinde Tahavî'nin akâid metnine şerh yazmıştır. Ayrıca Othman Atıyah Ismael ISMAEL, doktora tezi olarak bu eseri tahkik etmiştir. İsmail Paşa²⁰, Ömer Rıza Kehhâle²¹ ve Abdullah Muhammed el-Habeşî gibi zatlar, bu eserin Şeyhzâde'ye ait olduğunu ifade etmiştir. İsmail Paşa'nın her ne kadar yanlış müelliften söz ettiği söylenmiş olsa da inceleme sonucunda doğru isme isnat ettiği; fakat vefat tarihinde bir yanlışlık yaptığı tespit edilmiştir. Aynı şekilde onun, müellif hakkında el-Müeyyed lakabını kullanması da Abdurrahim b. Ali el-Müeyyed el-Amâsî ile karıştırdığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.²²

3) *Tezhîbu'l-İşârât*.²³ Bu eseri hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmak mümkün olmamıştır. Ancak müellifin böyle bir eserin olduğu yine onun *Nazmu'l-Ferâid* eserinde kullandığı bir ifadeden anlaşılmaktadır. Zira *Nazmu'l-Ferâid* eserinde Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında işlediği Allah'ın kelâm sıfatı bahsinde kendi fikrine dikkat çekmek için "*Tezhîbu'l-İşârât eserinde açıkladığımız...*" şeklinde bir ifade kullanmıştır.²⁴ Ancak söz konusu bu eser ile alakalı başka hiçbir bilgiye rastlanılmamıştır. Kaynaklarda *Tezhîbu'l-İşârât* isminde olan tek bir esere ulaşılmış ve bu eser de Halef b. Eyyûb'a ait olan hadis çalışmasıdır.

Şeyhzâde'nin eserleri hakkında yaptığımız incelemeler neticesinde onun yazılı kaynaklarda ismi geçmeyen bazı eserleri daha icra ettiğini görmekteyiz. Bu konuda kesin bilgilerin klasik kaynaklarımızda yer bulmamasının en temel sebebi yine müellifimizin diğer zatlar ile karıştırılmış olmasıdır. Ama eserler incelendiğinde ve sözünü ettiğimiz imzalar görüldükten sonra bahsini edeceğimiz eserlerin ona aidiyeti konusunda çoğunlukta şüphelerin kalktığı söylenebilir. Bu bağlamda tespit edilen eserleri şöyle sıralamak mümkündür:

1) *İzâhu'l-mesâil ve Keşfü'd-delâil*. Bu eser Hanefî fakihî İbrahim Halebî'ye (ö. 956/1549) ait olan *Mülteka'l-ebhur* isimli esere yaptığı iki ciltlik şerhtir (Çorum Hasan Paşa İl Kütüphanesi, nr. 1455, 1. cilt; nr. 1456, 2. cilt). Bunun gibi bir fıkıh eseri daha yazdığı tespit edilmiştir.²⁵

²⁰ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzâhu'l-meknun*, 2/134.

²¹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/134.

²² Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/134.

²³ İbrahim Bayram, "Şeyhzâde ve Nazmu'l-Ferâid Adlı Eseri" *Uluslararası Âlimler Sempozyumu* (Amasya: Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2017), 1/532.

²⁴ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 13-15.

²⁵ Eser Amasya Beyazıt İl Halk Ktp. no: 1590/5'de kayıtlı olup 61b-115a varakları arasında yer almaktadır.

2) *Müntehanü Būdûri's-sâfire*. Bu, Celâleddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) yazmış olduğu *el-Būdûr's-sâfire* isimli eserinden seçmiş olduğu hadislerden oluşturulmuş eseridir (Amasya İl Halk Kütüphanesi, nr. 1158).

3) *Muhtasaru Tezkireti'l-Kurtubî*. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve'l-âhire* isimli eserine yaptığı çalışmasıdır (Samsun İl Kütüphanesi, nr. 212/1, vr. 85a-117a). Bu çalışmasında bir tür namaz ilmi hali işlemiştir.

Yukarda sözünü ettiğimiz çalışmaların müellifimize ait olduğunu anlamamanın yolları yukarıda da sözünü ettiğimiz imzalıdır. Hemen hemen bütün eserlerinde bu imzalara rastlanılmış, bu çalışmaların müellifimiz Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali'ye ait olduğu tespit edilmiştir.²⁶

Bu eserlerin dışında Şeyhzâde'nin, Beyzâvî (ö. 1319) tefsirine bir hâşiye yazmış olduğu iddia edilmiştir. Bu bilgi ise *Nazmu'l-Ferâid*'in tercümesini yapan ve bu tercümenin mukaddimesinde Şeyhzâde Abdürrahîm'in böyle bir çalışmasının olduğunu belirten Hac Ali Efendizâde Muhammed Emin (ö. 1736) tarafından kaydedilmiştir.²⁷ Ancak diğer bazı eserlerde olduğu gibi bu eserde de müellifler karıştırılmıştır. Beyzâvî'nin tefsirine yapılmış olan söz konusu hâşiye bizim müellifimiz olan Şeyhzâde'ye değil, aynı şekilde Şeyhzâde diye anılan Muhyiddin Mehmed Kocevî'ye aittir.²⁸ Netice itibarıyla müellifimize ait böyle bir esere ulaşılamamıştır.

1.5. Şeyhzâde Döneminin İdari Yönetimi ve Sosyo-Kültürel Yapısı

1.5.1. İdari Yönetim

Şeyhzâde, XVII. yüzyılın son yarısı ile XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan bir Amasyalı Osmanlı âlimidir. Bu dönem ise Osmanlı Devleti'nin duraklama dönemine ve onu bekleyen gerileme dönemine tekabül eder. Osmanlı Devleti'nin bu dönemdeki iç politikası, Avrupa'yı örnek alan çalışmalar, ıslahatlar olmuştur. Dış politikasında ise farklı devletler ile savaşmıştır. Nitekim Batı bölgesinde Avusturya ve Venedik, Kuzey bölgesinde ise Rusya ile savaşan Osmanlı, doğuda da İran devleti ile savaşmıştır. Osmanlı'nın bu savaşlardaki temel gayesi hem kaybettiği toprakları geri almak hem de mevcut topraklarını korumaktır.

²⁶ Bayram, "Şeyhzâde ve Nazmu'l-Ferâid Adlı Eseri", *Uluslararası Âlimler Sempozyumu*, 533.

²⁷ Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali, *İzâhu'l-Akâid Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid Tercümesi*, çev. Hacı Ali Efendizâde Muhammed Emin, 3.

²⁸ Özcan, "Şeyhzâde Abdurrahman", *DİA*, 39/86.

Şeyhzâde'nin vefat anına kadar değişen yönetimleri, sistemleri, kültürel yapılar ve diğer önemli faktörleri ele almak, onu tanımaya yardımcı olması açısından önem arz etmektedir.

Osmanlı Devleti, artık XVII. yüzyılının sonlarına doğru aynı anda altı cephede savaş halindeydi. Bu savaşlarda büyük kayıplar vermiş ve gücünü kaybetmiştir. En önemli kayıplarından biri de Viyana savaşıdır. Bu savaşta ciddi anlamda büyük bir bozguna uğrayarak güç kaybetmiştir. Bunun yanı sıra Avusturya ve Venedik devletlerine karşı da ciddi kayıplar vermiştir.²⁹ Bunların neticesinde IV. Mehmet, 1687 tarihinde tahttan indirilmiştir. Nihayet kendisi tahttan indirildikten sonra yerine kardeşi II. Süleyman (ö. 1691) getirilmiştir.³⁰

Ancak bu dönemde görüyoruz ki tüm bu kayıpların yanında Osmanlı Devleti gerek hattatlık gerekse mûsiki alanında önemli adımlar atmış, ciddi çalışmalar başlatmıştır. Kadızâde (ö. 1786) gibi önemli hattatlar yetiştiren Osmanlı, mûsiki alanında da önemli isimler yetiştirmeyi başarmıştır. Söz konusu sanatların yanında İstanbul'daki en güzel köşklerin mimarî yapısına dair çalışmalarda bulunulmuş, bu alanda en parlak dönemlerinden birisi yaşanmıştır.³¹

IV. Mehmet'in olağandışı bir şekilde asker ve ulema tarafından tahttan indirilmesi ile yerine kardeşi II. Süleyman getirilmiştir. Ancak onun yönetimi çok uzun sürmemiş, padişahlığının 4. senesinde hastalanarak vefat etmiş ve onun da yerine II. Ahmet (1691-1695) geçmiştir.³² Bu dönemlerde Osmanlı Devleti, birçok devletin içinde olduğu mukaddes ittifak sürecinde yıpranmış, güç kaybetmiş ve gerilemiştir. Bu sürecin devamında Osmanlı için gerileme döneminin tam anlamıyla başladığını söylemek artık mümkündür. Zira Osmanlı'nın dış politikadaki başarısızlıklarına iç politikadaki karışıklıkların da eklenmesiyle devlet idaresi içinden çıkılmaz bir hale gelmiştir. İstanbul'a gelen yeniçeriler, orada çıkardıkları isyanlar ile beraber bazı iç karışıklıklara sebep olmuş, huzursuz bir ortamın temelini atmışlardır. Tüm bu karışıklıklar iç politikadaki zedelenmeyi sürdürürken, ayrıca dış politikada Avusturya ve Venedik, Osmanlı ile sürdürdükleri savaşı büyütmüş ve ciddi kazanımlar elde etmişlerdir.³³

Padişah II. Ahmet'in (1691-1695) geçirdiği bir hastalık üzerine vefat etmesi tahtın kısa sürede yeniden yer değiştirmesine sebep olmuştur. Onun vefatı üzerine tahta II. Mustafa geçmiştir.³⁴ Tahta geçer geçmez sefer hazırlıklarına başlamıştır. II. Mustafa'nın belirgin özelliklerinden birisi de Kanuni Sultan Süleyman (ö. 1566) gibi seferlere bizatihi katılmış

²⁹ Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994), 2/244.

³⁰ Mehmet Işık, *Osmanlı Tarihi İğneli Tahtın Sultanları* (İstanbul: Yediveren Yayınları, 2016), 121.

³¹ Aksun, *Osmanlı Tarihi*, 2/197.

³² Işık, *Osmanlı Tarihi İğneli Tahtın Sultanları*, 130-136.

³³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK Basımevi, 1983), 3/482.

³⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/555.

olmasıydı. Tahta geldiğinde hâlihazırda süren Avusturya savaşının üzerine kendisi Avusturya'ya seferler düzenlemiştir. Yaptığı ilk seferde başarılı olsa da son yaptığı seferlerden başarısız bir şekilde ayrılmış, bozguna uğratılmıştır.³⁵

Osmanlı'nın dış politikadaki başarısızlıkları devam ederken bu dönemin en önemli anlaşmalarından biri olan Karlofça antlaşması (1699) yapılmıştır.³⁶ Avusturya ile yapılan bu anlaşmanın neticesinde Osmanlı, birçok cephesinde çok önemli topraklarını kaybetmiştir. Bu kadar kaybın neticesinde askerî güç anlamında da zayıflık derinleşmeye başlamıştır. Bu anlaşma ile uzun zamandır süren savaş son bulmuşsa da Osmanlı Devleti savaşa girdiği şekliyle çıkamamıştır. Bu anlaşma, Osmanlı Devleti'ne her anlamda ciddi zararlar vermiştir. Maddi zararlar bir tarafa, Osmanlı diğer devletler üzerindeki hâkimiyetini de tamamen kaybetmiştir.³⁷

Bu dönemin bir diğer önemli olayı ise Edirne Vakası (1699) olmuştur. Bu olay Osmanlı tarihinde bir Şeyhülislam'ın öldürülmesine kadar uzanmıştır. Bu olayların, kayıpların ve zararların karşısında, Osmanlı'yı eski gücüne kavuşturma umudu ile tahta gelen II. Mustafa, tahttan indirilmiştir. Bu olayın kendisinde yarattığı travma neticesinde hastalanıp bir yıl içinde vefat etmiştir.³⁸

II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi üzerine tahta III. Ahmet geçmiştir. Onun dönemi Osmanlı'nın gerilemeyi derinden hissettiği bir dönemdir.³⁹ Ancak böyle bir ortamda da olsa III. Ahmet ile beraber Osmanlı'da ıslahatların ve yeniliklerin adımları yeniden atılmaya başlanmıştır. Öyle ki bu dönemde Türk matbaacılığı kurulmuştur. Osmanlı Devleti'nde önemli bir ıslahat olan bu girişim gibi başka girişimler de olmuştur. Orduya yeni ihtiyaçlarına göre yeni çalışmalar yapılmıştır. Bunların yanı sıra Hatt-ı Hümayûninin ortaya çıkarılması ve dönemin Şeyhülislamı tarafından çıkarılan fetvalar neticesinde bütün neşriyatlara da izin verilmiş, bu bağlamda çalışmalara hız kazandırılmıştır.⁴⁰

Osmanlı dönemine dair yenilikçilik adına en önemli adımların bu dönemde atılması, gerileme dönemindeyken ordu dahil bazı alanlarda yeni ıstılahların yapılması hasebiyle bu döneme Lale Devri denmiştir. Bu dönemde Osmanlı Devleti, önemli iki savaşın içindeyken (Avusturya-Venedik) taraflara barış talebinde bulunmuş, talebi kabul görülmüştür. Bu barışın neticesinde Osmanlı için çok önemli bir toprak olan Belgrad elden çıkmıştır. Aynı zamanda da Avusturya için Balkanlar'ın yolunu açacak olan Pasarofça antlaşması da (1715) imzalanmıştır.

³⁵ Işık, *Osmanlı Tarihi İğneli Tahtın Sultanları*, 137-140.

³⁶ Işık, *Osmanlı Tarihi İğneli Tahtın Sultanları*, 135.

³⁷ Donald Quatoert, *Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Ayşe Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 74.

³⁸ Işık, *Osmanlı Tarihi İğneli Tahtın Sultanları*, 142.

³⁹ Işık, *Osmanlı Tarihi İğneli Tahtın Sultanları*, 143.

⁴⁰ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2011), 1.

Bu antlaşma ile yeniden olumsuz bir profil çizmeye başlayan Osmanlı yönetimi, Patrona Halil isyanıyla (1730) beraber tamamen gücünü kaybetmiş ve III. Ahmet tahttan indirilmiştir. Böylece Lale Devri de sona ermiştir.⁴¹

Şeyhzâde'nin hayatının son demlerine tekabül eden bu dönem, Osmanlı Devleti'nin dış politikada tavır değiştirdiği bir dönem olmuştur. Nitekim Avrupa'nın üstünlüğü kabul edilmiş ve bu bağlamda Avrupa'yı örnek alan ıslahatlar yapılmaya başlanmıştır. Bu ıslahatlar, Osmanlı Devleti'nin önemli isimlerinden biri olan Damat İbrahim Paşa (ö. 1730) önderliğinde yapılmıştır.⁴² Damat İbrahim Paşa ile beraber diğer iki damat olan Mehmet Paşa ve Mustafa Paşa (ö. 1703) da bu ıslahatların önemli öncülerindendir.⁴³ Ancak 1730 tarihinde meydana gelen Patrona Halil isyanında zikredilen damatların başlatmış olduğu yenilikçilik üzerine çalışmalarda da aksaklık meydana gelmiştir. Bu isyanlara ve kaos ortamına sessiz kalan III. Ahmet, çok zaman geçmeden tahttan indirilmiş, ondan boşalan tahta I. Mahmut (1730)⁴⁴ getirilmiştir.⁴⁵

Şeyhzâde'nin yaşadığı dönemi özetleyecek olursak şunları söylemek mümkündür: Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminin başladığı görülmektedir. Ancak altı cephede savaşan Osmanlı, dış politikada yetersiz kalırken aynı zamanda Yeniçeri isyanları ve Patrona Halil isyanı gibi büyük kaos ortamı oluşturacak, huzursuzluk çıkaracak sorunlarla beraber iç politikada da başarısız olmuştur. Yeni gelen padişahlar ile her ne kadar bir çıkış yakalama gayreti görülse de bu bağlamda çok da başarılı bir grafik çizilememiştir. Şeyhzâde'nin vefatına yakın dönemde Osmanlı Devleti, yeni ıslahatlar ile kendi Lale Devrini yaratmış olsa da bahsini ettiğimiz isyanlar zaman zaman bu çalışmalara gölge düşürmüştür. Nihayetine baktığımızda Osmanlı, Avrupa'nın gücünü kabul etmiş, ıslahatlar konusunda da Avrupa'yı örnek alan birtakım çalışmalar yapmıştır. Şeyhzâde, III. Ahmet'in henüz tahta olduğu dönemde 1721 yılında vefat etmiştir.

1.5.2. Ekonomi

Bir zamanlar dünyanın nazarında ve üstünde başat bir güç olan Osmanlı Devleti, 18. yüzyılının başlarından itibaren dünyaya karşı ve özellikle de Avrupa'ya karşı gücünün büyük bir kısmını kaybetmiş, ticari anlamdaki hâkimiyeti yitirmiş bir noktaya gelmiştir. Gerek dış politikada sürdürdüğü savaşların olumsuz dönüşleri gerekse de iç politikadaki isyanlar, devleti

⁴¹ Aksun, *Osmanlı Tarihi*, 2/330-333.

⁴² Aksun, *Osmanlı Tarihi*, 2/333-335.

⁴³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/170-171.

⁴⁴ Işık, *Osmanlı Tarihi İğneli Tahtın Sultanları*, 153.

⁴⁵ Işık, *Osmanlı Tarihi İğneli Tahtın Sultanları*, 151-152.

ciddi bir ekonomik çıkmaza sokmuştur. Bu tarihe kadar savaşlarda kazanma alışkanlığı edinmiş Osmanlı Devleti için bu savaşlarda ciddi bir maddi kayıptan söz etmek mümkün görünmemiştir. Durum bunun tersine döndükçe mevcut savaşlardaki kayıplar, Osmanlı Devleti için olumsuz ekonomik bir tablo da çizmeye başlamıştır. Bu savaşların yeniden finanse edilmesi de devlet için ayrı bir ekonomik buhran oluşturmuştur.⁴⁶

Zor olsa da savaşlardan gelen mağlubiyetlerin finansal açığı her ne kadar tarım gibi klasik ve yeterli bir getirisi olmayan ekonomik gelirler ile kapatılmaya çalışılsa da bu devletin zayıflayan ekonomisine can olmamıştır. Bu alanlarda elde edilen gelirlerden savaşların açığını kapatma hedefi olsa da bu gelirler silah sanayisinin yapımında, onarımında kullanılmıştır. Bu da devletin klasik gelirlerinden biri olan tarımın, savaşlardaki finansal açığına çok etki etmediğini göstermiştir.⁴⁷

Batılı devletlerin savaş teknolojilerine eğilmesi, bu alanda hızlı bir ilerleme kaydetmesi de Osmanlı Devleti'ni ekonomik anlamda zayıflatmıştır. Bu duruma her ne kadar dolaylı olarak bir ekonomik zafiyet gözüyle bakılsa da sonuç itibariyle gelişen savaş teknolojisi karşısında Osmanlı ya savaş teknolojisini genişletip, savaşlar karşısında daha dirençli olacaktı ya da savaş teknolojisini geliştiremeyip savaş meydanlarında mağlubiyetler vermeye devam edecekti. Her iki sonuç için de Osmanlı Devleti'nin ciddi ve büyük bir finansal güce ihtiyacı vardı. Savaş teknolojisini geliştirmek için ve mağlubiyetlerden sonra gelen savaş açığını kapatmak için bu finans gücünün sağlanması şarttı. Savaş teknolojisindeki gelişmeler Batılı devletlerde ciddi bir değişime ve yükselişe geçmiştir. Kılıç yerine ateşli silahlar alınmaya başlanmıştır. Durum böyle olunca savaşlar eskiye nazaran daha maliyetli bir hal almıştır. Osmanlı Devleti, artan fiyatlar karşısında sıkışıp tımar sisteminden de beklediği geliri ve desteği alamayınca ekonomik krizin hepten içine düşmüştür. Buna yönelik halka yeni uygulamalar ortaya koyarak gelirini arttırma yollarına gitmiştir. Bu durum ekonomik gücü arttırmak yerine daha da kötüleştirmiş, olumsuz bir yöne doğru çevirmiştir.⁴⁸

Sonuç itibariyle baktığımızda 18. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nin, Avrupa'nın üstünlüğünü yavaş yavaş kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bu üstünlük sadece ekonomi alanında değil, aynı zamanda askeri, teknoloji ve endüstri alanında da kabul edilmiş bir üstünlüktü. Bu dönemde Osmanlı Devleti, dış ticaretle kendi lehine bir süreç yürütmek yerine, çoğu zaman kendi aleyhine bir süreç yürütmek zorunda kalmıştır. Çünkü bu süreçte

⁴⁶ Fahrettin Tızlak, "XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısı ile XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Yukarı Fırat Havzasında Eşkırıyalık Hareketleri", *Belleken* (Ankara: TTK, 1994), 7/751-780.

⁴⁷ Birten Çelik, "Osmanlı Sefer Organizasyonlarında Kentli Esnafın Getirdiği Çözümler: Orducu Esnafı", *EJOS* (2004), 30-31.

⁴⁸ Reşat Kasaba, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi* (İstanbul: Belge Yayınları, 1993), 24-30.

Osmanlı Devleti'nin Batılı devletler ile ticari profili, sanayi ürünleri ithal edip hammadde ihraç etme şeklinde olmuştur. Bu da Osmanlı'nın ticaret dengesini çoğu zaman kendi aleyhine eğilimli bir şekilde gerçekleştirmiştir.

Osmanlı Devleti'ndeki ekonomik çöküşün tek sebebi batılı devletlerin teknolojik gelişimi değildir elbette. Rusya'nın Balkanlar ve Karadeniz yolunu kullanarak Osmanlı'nın üzerindeki gücünü arttırması, onların Osmanlı Devleti üzerinde dış ticarete daha çok söz sahibi olmasının yolunu açmıştır. Bu durum Osmanlı Devleti'nin gerek doğrudan sınır komşusu olan devletlere karşı gerekse de diğer devletlerin karşısında avantajlarını kaybetmiş ve nihayetinde onların üstünlüğü kabul etmişlerdir.

Görüyoruz ki Şeyhzâde döneminde Osmanlı Devleti'nin ekonomik yapısı çok da iç acıcı durumda değildir. İç politikada ve dış politikada gelen başarısız sonuçlar Osmanlı Devleti'ni ekonomik anlamda hızlı bir çöküşe doğru götürmüştür. Bu dönemin Osmanlı'nın gerileme ve çöküş dönemine tekabül etmesi, aslında Osmanlı Devleti'nin ekonomik yönden ciddi bir çöküşte olduğunu gösterir.

1.5.3. Eğitim ve Öğretim

Osmanlı Devleti'nde medreseler, eğitim ve öğretim için en önemli, hatta tek önemli merkezlerdi. Tüm eğitim ve öğretim işleri, medreselerde idare edilirdi. Osmanlı Devleti'nde ilk medrese, Osmanlı'nın beylik olarak kurulmasından otuz iki yıl sonra kurulmuştur. Bu medrese, Orhan Gazi (?) tarafından 1331 yılında İznik bölgesinde yaptırılmıştır. Zaman içinde gelişen ve değişen Osmanlı Devleti, ihtiyaca binaen bu medreselerin sayısını da artırmıştır. Medreseler, 351 yıl teşkilatlanma süreci yaşamıştır. Teşkilatlanma sürecinde medreseler beş bölüme ayrılmıştır. Bu kadar uzun bir zaman dilimine ve ciddi teşkilatlanmalara rağmen medreseler yenilikçilik fikrini tam anlamıyla benimsememiş, haliyle yenilik akımlarına da ayak uydurmayarak başka tedrisat kurumlarının önünü açmıştır.⁴⁹

Osmanlı Devleti'nin önemli medreselerinden olan Fatih Sultan Mehmed'in Sahn-ı Semân medreseleri, usul dersleri yanı sıra fıkıh, kelâm, Arap dili üzerine eğitim veren İlahiyat fakülteleri idi. Aynı zamanda bu kurumlar, İslam Hukuku ve Arap Dili ve Edebiyatı gibi fakülteleri de içinde barındırıyordu. Bu yöndeki eğitimlerin yanına daha sonra da ihtiyaca binaen Tıp, Matematik fakülteleri de eklenmiştir.⁵⁰

Fatih Sultan Mehmed döneminde Sahn-ı Semân isimli medreselerinin kurulmasından sonra Süleymaniye Külliyesinin kurulması da medresedeki rütbelerin sayısını 10'a

⁴⁹ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz yayıncılık, 1997), 1/35.

⁵⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: TTK Basımevi, 1965), 33.

çıkarmıştır.⁵¹ Ancak külliyelerin, Semân Medreselerinden neredeyse bir asır kadar bir sürede kurulduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu rütbelere şunlardır:

- 1) İbtidâ-ı Haric
- 2) Hareket-i Hâric
- 3) Hareket-i Dâhil
- 4) İbtidâ-ı Dâhil
- 5) Mûsila-i Sahn
- 6) Sahn-ı Semân
- 7) İbtidâ-i Altmışlı
- 8) Hareket-i Altmışlı
- 9) Mûsila-i Süleymâniye
- 10) Süleymaniye

Sonradan kurulan Süleymaniye medreselerinin Semâniye medreselerinden farklı olduğu söylenir. Bunu da Süleymaniye külliyelerin, Semâniye medreseleri gibi nakli ilimlere yer vermelerinin yanı sıra akli yani teknik ilimlere de yer vermelerine bağlamışlardır. Hatta öyle ki günümüz teknik üniversitelerinin temellerinin Süleymaniye külliyelerine kadar uzandığı dahi söylenmiştir. Bunun tam aksine görüşlerden de bahsetmek mümkündür. Zira kimi tarihçilere göre her iki medrese türü de aynı ilimler üzerine çalışmış, birbirlerinden fark yaratacak başka çalışmalarda ve alanlarda bulunmamışlardır.⁵² Osmanlı Medreselerinin eğitim programlarından bahseden, bunları işleyen müstakil bir eser olmadığı için bu tür farklı bilgilerin olması bittabi kaçınılmaz olmuştur. Ancak *eş-Şeka'iku-Nu'mâniyye* isimli eserin sahibi Taşköprüzâde'nin

(ö. 968/1561) medreselere göre okutturduğu, işlediği ders ve konulardan yola çıkarak Medreselerin müfredatına bir nebze de olsa hâkim olmak mümkündür.⁵³

Şeyhzâde'nin yaşadığı dönemlerde medrese eğitimlerinin içerikleri tam olarak bu şekilde olmuştur. Şehzâde'ye baktığımızda kendisi de kelâm ilmî ile ilgilenmekle beraber bu ilmin yanında Hadis ve Fıkıh alanında çalışmalar yürütmüş, söz konusu ilim dallarında eserler icra etmiş, var olan eserler üzerine şerhler yazmıştır. Kendisinin de Osmanlı Devleti'nin mevcut eğitiminin sistemine ayak uydurduğu, bu alanlarla ilgilendiğini söyleyebiliriz.⁵⁴

⁵¹ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 1/37.

⁵² Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Öğretimi* (İstanbul: Dergâh yayınları, 1983), 89.

⁵³ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 1/69.

⁵⁴ Bayram, “Şeyhzâde ve Nazmu'l-Ferâid Adlı Eseri”, *Uluslararası Âlimler Sempozyumu*, 533.

II. BÖLÜM

2. MÜELLİFİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Osmanlı döneminin önemli âlimlerinden biri olan Şeyhzâde Abdürrahîm el-Amâsî, birinci bölümde de bahsedildiği üzere fıkıh alanında yaptığı çalışmalar kadar kelâm alanında da çalışmalar yapmış, Tahavî'nin eserini şerh etmiş ve kendi kelâmî görüşlerine yer verdiği *Nazmu'l-Ferâid* isimli bir eser icra etmiştir. Bu eserlerden yola çıkarak müellifin kelâm alanındaki tartışmalar hakkında nasıl bir tutum sergilediğini, bu alandaki görüşlerinin neler olduğunu anlamak ve gerek kelâm metodolojisine gerekse takip ettiği itikadi mezhebine dair tutum ve yaklaşımını ortaya koymak mümkündür. Bu bölümde ulaşılabilen eserlerinde tespit edilen kelâm konuları hakkındaki tüm görüşleri konu bütünlüğü sağlanacak şekilde sıralanmıştır. Bununla beraber müellifin her konuda görüş beyanlarına ulaşmak ne yazık ki mümkün olmamıştır.

Konular ele alınırken Şeyhzâde'nin kelâm alanındaki görüşlerinin hem iyi anlaşılması hem de ne denli rol oynadığını ortaya koymak amacıyla diğer itikadî mezheplerin ilgili konular hakkındaki görüşlerine yer verilmiş ve ilgili görüşlere varsa eleştirileri bunlara da kısaca değinilmiştir. Bu mezhepler ise sırasıyla Eş'arîyye, Mâtürîdîyye ve Mu'teziliyye'dir.

2.1. Ulûhiyet

Allah'ın varlığı, insanoğlunun evren hakkında yapacağı tefekkürler sonucu bilebileceği ve varabileceği bir husustur. Bu çerçevede insanın iç dünyasında da dış dünyasında da Allah'ın varlığına dair imkân, hudûs, fitrat, gaye-nizam delilleri gibi aklî delillerle hareket edilebilecek, çözümlemeler yapabilecek bir alan vardır. İnsanoğlu, evreni varoluş açısından incelediğinde, onun ilim, kudret, irâde sahibi bir yaratıcı tarafından yaratıldığını anlayabilir. Zira bu konuda Mâtürîdî görüş de insanın aklı ile Allah'ı bulması gerektiğini savunmuştur. Ancak bu kavrayış insanoğluna bırakılmamış, Allah Teâlâ tarafından, Peygamberler ve onlarla beraber kitaplar gönderilerek tesis edilmiştir. O yüzden Allah Teâlâ'yı Kur'an-ı Kerim'in ve Peygamberlerin işaret ettiği sıfatlar ve isimler ile tanımak, onlarla çağırmak mümkün görülmüştür. Bu başlıkta Şeyhzâde'nin değindiği Allah'ın sıfatları incelenmiş, onun görüşleri tespit edilerek diğer mezheplerin görüşleriyle beraber aktarılmıştır.

2.1.1. Allah'ın Sıfatları

Kişi için Allah'a iman etmek sadece dil ile ikrardan ibaret bir eylem değildir. İman, kalp ile tasdik etmek, beraberinde Allah hakkında birçok hususu bilmeyi gerektirir. Allah'ın

varlığının, birliğinin, sıfatlarının ve fiillerinin bilinmesi, bunlardan önemli olanlarıdır. Doğru bir Allah tasavvurunun inşa edilebilmesi için O'nun sıfatlarının bilinmesi son derece önem arz etmektedir. Kelâm düşünce tarihinde ilahi sıfatlar konusunun çokça gündemde tutulması ve itikadi mezhepler arasında bu konuda ihtilafların yaşanması bunun bir göstergesidir. Allah'ın sıfatlarını bilmek, bir mümin için neredeyse zorunlu bir eylemdir. Aksi durumda bunun, sadece taklidi bir imanın ötesine geçmesi zor görülmektedir.

Kişinin Allah'a neden inanması gerektiğini bilmesi, o imanın birçok detayını atlamadan onlara vakıf olması, sadece taklidi olarak değil, daha üst bir iman türü olan tahkiki imana erişmesi adeta elzem bir durumdur. Bunun için kelâm ve felsefî merkezlerin konularından biri haline gelen Allah'ın sıfatları, beraberinde de birçok tartışmayı, fikir ayrılığını ve çokça çeşitli çalışmaları meydana getirmiştir. İlk olarak Allah'ın vücûd sıfatını tartışan kelâmcılar, bu konu ile beraber Allah'ın sıfatlarını da ele almış ve bunlar üzerinde çalışmalar yapmışlardır. Bundan dolayı çalışmamızda ilgili her konunun başlıklarında, daha çok detaya girmek kaydıyla Şeyhzâde'nin fikirleri belirtilmeden hemen önce, öne çıkan İslam mezheplerinin görüşlerine kısaca yer verilmesi tercih edilmiştir. Kelâm ekollerinin ilgili konu hakkındaki yaklaşımlarının tafsilatı, sahanın önde gelen ilmî şahsiyetlerin eserlerine havale edilmiştir.

2.1.1.1. Vücûd

Vücûd, Allah'ın varlığının zorunlu olması yani zihnin dışında gelişen bir varlığın olması anlamına gelmektedir. Sözlük anlamı “*müstağni olmak, bulmak, idrak etmek*” anlamına gelen vücûd, Allah'ın var olması manasına gelir. Aynı zamanda bu sıfata, *sıfat-ı nefsiyye* de denilmiştir.⁵⁵ Bu ifade biraz da kelimenin öz yapısından gelmektedir. Zira vücûd kelimesi bir şeyin hariçte var olması, kendine yani zatına ait, zatına özgü bir varlığın olması manasına gelir.⁵⁶ Diğer bir ifadeyle Allah'ın varlığı herhangi bir sebep yahut bir nedenden dolayı ortaya çıkmamıştır; aksine Allah'ın var olması Allah'ın zatında olan bir şeydir. Allah'ın yokluğu ezelde de ebedde de kabul edilmez; O daima vardır. İşte bu mana kelâmda “vücûd” kavramıyla ifade edilmiştir. Bu konuda mezhepsel tartışmalar meydana gelmiş ve farklı görüşler ortaya çıkmıştır.⁵⁷

Bu bağlamda Allah'ın vücûd sıfatının O'nun zatı ile aynı olup olmadığı tartışılmıştır. Eş'arîlere göre Allah'ın vücûdu, zatının gereğidir. O'nun zatı vücûduna illettir. Yani Allah'ın

⁵⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 372.

⁵⁶ Mevlüt Özler, “Vücûd”, *Kelâm El Kitabı*, 226.

⁵⁷ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 6.

zatında olması gereken bir sıfattır. Ancak Allah'ın var olması O'nun zatından ayrıdır. Nitekim onlar için bu sıfat Allah'ın zatına zaittir.⁵⁸

Şeyhzâde'nin belirttiğine göre Mâtürîdîler için durum bunun tam tersinedir. Onların nazarında vücûd sıfatı, Allah'ın zatı ile ayrı değil, aynıdır. İddia edildiği üzere bu sıfat Allah'ın zatı üzerine zait de değildir. Onlar, Eş'arîlere itiraz ederek Allah'ın zatının vücûduna illet edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Zira vücûd sıfatı zatın üzerine zait olsaydı, zat vücûda sahip olmadan önce başka bir vücûdun olmasını gerektirirdi. Bu da Allah'ın ezelilik sıfatıyla uyuşmamaktadır.⁵⁹

Öte yandan vücûdun, Allah'ın bir sıfatı olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Kelâmcıların büyük çoğunluğu bu konuda “zat üzerine zait bir sıfattır” görüşünü savunmuştur. Ancak Hasan el-Basrî, Eş'arî ve Cüveynî ve birçok İslam filozofuna göre vücûd sıfatı, zat üzerine zait olmayıp zatın aynıdır. Yani onlar için vücûd sıfat değil, zatın bizzat kendisidir.⁶⁰

Müellifimiz bu konuyu işlerken Mâtürîdî görüşe daha çok ağırlık vermiştir. Ona göre vücûd sıfatı, zorunlu varlığın zatı ile kaimdir ve zatının aynıdır. Sonuç olarak Şeyhzâde, bir şeyin vücûdu demenin o şeyin mahiyetinin aynı demek olduğunu ifade etmiş, vücûd-zat ilişkisinin yanı sıra vücûd-mahiyet ilişkisini de ortaya koymuş, böylece vücûd ile mahiyetin aynı şeyler olduğu kanaatine varmıştır.⁶¹

2.1.1.2. Bekâ

Sözlükte “*sebat etmek, devam etmek, duraksızın ve kesintiye uğramadan ileriye doğru sürüp gitmek*” gibi anlamlara gelen Bekâ, terim olarak ise “*Allah Teâlâ'nın varlığının son bulmaması anlamına*” gelir.⁶² Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğuna göre bu sıfat, selbî⁶³ bir sıfattır. Bekâ sıfatı, tam olarak Allah'ın ebedi, sonsuz olduğunu; bir zamanın içinde olmadığını, zamanın dışında olduğunu açıklar. Bekâ kelimesinin zıddı olan fena kelimesi ise tam aksine “sonu olan şey” manasına gelmektedir.⁶⁴ Allah'ın bâkî olduğuyla ilgili birkaç ayet örnek verilecek olursa;

⁵⁸ Özler, “Vücûd”, *Kelâm El Kitabı*, 226.

⁵⁹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 6.

⁶⁰ Özler, “Vücûd”, *Kelâm El Kitabı*, 226.

⁶¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 6.

⁶² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 51.

⁶³ Allah'ın ne olmadığını, neler yapmadığını, hangi niteliklere sahip olmadığını ifade eden sıfatlar selbî sıfatlardır.

⁶⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 51.

*“O hem evveldir hem ahirdir hem zahirdir hem bâtıdır. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”*⁶⁵

*“Yer üzerinde bulunan her canlı fânidir. Ancak azamet ve ikram sahibi olan Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”*⁶⁶

Mütekellimler Bekânın Allah’ın sıfatlarından olduğu konusunda hem fikirdirler. Ancak Bekâ sıfatının Allah’ın zatına zait mi yoksa diğer sıfatların bizzat devam etmesi mi olduğu meselesi, tartışma konusu olmuştur.⁶⁷ Mu’tezile mezhebi bu konuda Allah’ın bekâsının bizzat Allah’ın kendisi; yani zâtı ile beraber kaim olduğunu savunmuş, Allah’ın hiçbir yaratıcı ile var olmadığını, kendiliğinden var olduğunu belirterek O’nun sonunun olmayacağını, bekânın da vücûd gibi Allah’ın zatına ait sıfat olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶⁸

Eş’arîler ise bekâ sıfatını işlerken kudret, ilim gibi sıfatlarla aynı kategoride ele almış ve zat üzerine zait olduğu fikrini savunmuşlardır. Bu görüşlerini de en evvel bir vücûdun olması lüzumunu ve daha sonra bu vücudun da bâki olması gerektiği gerekçesini ileri sürerek desteklemişlerdir. Kısaca henüz ortada vücûd yokken bekânın zat ile aynı olmasının mümkün olamayacağını söylemişlerdir.⁶⁹ Bu görüş, her ne kadar mezhebin içinde ittifakla kabul edilmemiş olsa da Eş’arîlerin kanaati bu yönde kayda geçmiştir. Mezhebe mensup olduğu halde bu fikirden ayrı düşünen diğer mütekellimlere göre ise bekâ, zait bir sıfat değil, vücûd gibi devamlı ve zata ait olan sıfatlardandır.⁷⁰

Mâtürîdî mezhebi ise bu konuya Eş’arîlerden farklı bakmış ve bekâyı vücûd üzerinde sabit olan bir sıfat olarak görmüştür. Yani Allah’a ait vücûd sıfatının devam etmesi ve hiçbir şekilde son bulmamasının bekâ sıfatı ile ilişkili olduğunu söylemiştir. Bunu sadece vücûd sıfatı ile sınırlandırmamış, her ilahî olan sıfatın bir bekâ ile baki olduğunu da savunmuştur. Aksi durumda bekâ zait olsaydı, bu durumda bekâ için de bir beka gerekli olurdu ki bu bir çıkmaza dönüşürdü.⁷¹

Şeyhzâde, bu konuda net bir görüş belirtmemekle beraber bu konuyu işlerken Eş’arî ve Mâtürîdî mezheplerinin arasındaki ihtilafı şu şekilde değerlendirmiştir: *“Eş’arî geleneğinde bekâ sıfatı feyz manasında yorumlanırken Mâtürîdî geleneğinde bu sıfat hakiki anlamda alınmıştır. Aradaki ihtilafın en temel sebebi ise varlıkların oluşum aşamasındaki zaman faktörünün işlenip işlenmemesidir. Eş’arî geleneği, beka sıfatını zaman faktörünün*

⁶⁵ el-Hadîd 57/3.

⁶⁶ Rahmân 55/26-27.

⁶⁷ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 13.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Usûlu’d-Dîn*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 50.

⁶⁹ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf* (Beyrut: Dâru’l Kütübü’l-İlmiyye, 1998), 8/120.

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu’l erbain fî Usûlu-d Dîn* (Haydarabad: Dâru’l-Kitâbu’l Arabî, 1987), 185.

⁷¹ Râzî, *Kitâbu’l erbain*, 185.

himayesinde bırakırken Mâtürîdî geleneğinde böyle bir duruma izin verilmemiştir. Çünkü Mâtürîdîler için Allah'ın sıfatlarının zamana tabi tutulması, Allah'ın zaman faktöründen etkilenmesi demektir ki bu mümkün değildir.”⁷² Müellifimiz bu sözlerinin devamında iki görüşün de aslında aynı sonuca hizmet ettiğini ancak buradaki itilafın lafzî ihtilaflardan ibaret olduğunu belirtmiş ve iki mezhebin de görüşünü isabetli bulmuştur.

2.1.1.3. Kudret

Kudret kelimesi sözlükte “gücü yetmek, bir işi planları programlı bir şekilde yapmak, kıymetini bilmek, bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek” gibi anlamlara gelir. Allah'a nispet edildiğinde ise “dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak” anlamlarına gelir.⁷³ “Allah her şeye hakkıyla kadirdir.”⁷⁴ ayetinde anlaşıldığı üzere Allah'ın gücünün, kudretinin her şeyi kuşattığı anlaşılmaktadır. Gerek sözlük ve terim anlamlarından gerekse kudret sıfatı ile alakalı olan birçok ayetten⁷⁵ yola çıkarak rahatlıkla söyleyebiliriz ki kâinatta meydana gelen her şey ve her türlü fiil, Allah'ın kudret sıfatının gölgesinde, himayesinde meydana gelmektedir.

Allah'ın var olan her şeyin üstünde bir gücünün olduğunu, dilediği her şeyi yaptığını, yaptığı her şeyde irâdesine ve ilmine uygun olarak tasarrufta bulunduğunu anlatan kudret sıfatı, kelâm ilminin tartışmalı bir diğer konusudur. Eş'arîler, Allah'ın kudretini irâde sıfatına uygun olarak tesir eden sıfat olarak tanımlar. Bütün mümkün varlıkların da kudret sıfatı ile mümkün olduğunu savunmuşlardır. Kudret, onlara göre “Bir şeyi ortaya çıkarmak veya çıkartmamak açısından aynı derecede taalluk eden ve onları mümkün kılan sıfat” şeklinde tanımlanmıştır. Bunlardan herhangi birisinin irâde edilmesiyle de fiil tahakkuk etmiş olur.⁷⁶

Mâtürîdîler ise kudreti, “Allah'ın bütün evrende irâde ve ilmine uygun olan tesir ve tasarrufunu sağlayan bir sıfattır.” şeklinde tarif etmişlerdir. Onlara göre kudret, mümkün varlıklara mümkün olmaları açısıyla taalluk etmekteyse de bu durum onların yokluktan var olmalarına müessir değildir. Onların var olmaları ancak tekvîn sıfatı ile gerçekleşir.⁷⁷

⁷² Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 13.

⁷³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 209.

⁷⁴ el-En'am 6/37.

⁷⁵ el-Bakara 2/20; el-Nahl 16/77; en-Nûr 24/45; el-Âl-i İmran 3/26.

⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal* (Mısır: Mektebetu'l Kulliyâtî'l Ezheriyye), 178.

⁷⁷ Mustafa Yalçınkaya, “İlahî Sıfatlar”, *Sistematik Yaklaşımla Kelâm araştırmaları II*, ed. Ekrem Uysal (İstanbul: Mütercim Yayınları, 2020), 178.

Şeyhzâde, bu konuda Mâtürîdî mezhebi ile aynı görüşü paylaşmış, kudret sıfatının yoktan var etmek ile ilgili bir sıfat olmadığını savunmuştur. Bunun dışında her iki mezhebin görüşünü açıklamış, kendi görüşü hakkında pek bir bilgi vermemiştir.⁷⁸

2.1.1.4. İrâde

Sözlükte “*istemek, dilemek*” anlamına gelen irâde, bir şeyi yapıp yapmama konusunda bir tercih hakkına sahip olma manasına gelir. Allah’ın sıfatlarından biri olan irâde, kelâm ilminde *herhangi bir zorunluluk ve zorbalık olmadan kişinin iki taraftan birini kendi irâdesi ile yapıp yapmama konusunda seçmesi* demektir. Ayrıca irâde kelimesi yerine *alternatiflerden birini belirleyen sıfat* anlamına gelen “sıfat-ı muhassısa” ile “*ihtiyar ve meşiet*” kavramları da kullanılmıştır. İhtiyar kelimesi, hayr kelime kökünden gelerek “*bir şeyin en hayırlı olanını seçme, doğru seçimi yapabilme*” anlamlarını taşımaktadır. İki kelime karşılaştırıldığında irâde kelimesi daha geneli ifade ederken, ihtiyar kelimesi ise daha hususi bir anlam içermektedir. Aynı şekilde meşiet kelimesi, “*istemek, dilemek*” anlamlarına gelip Allah’ın irâdesini “*hür, sınırsız ve koşulsuz*” olmasını ifade etmektedir.⁷⁹

Allah’ın irâde sıfatına işaret eden bu kavramlar, Kur’an-ı Kerim’de de kendisine yer bulmuş ve hem Allah hem de insanlara nispet edilerek kullanılmıştır. Bununla beraber Kur’an’ın işaret ettiği Allah’ın irâdesi, sınırsız olan, mutlak olan ve mümkün olan her şeye taalluk eden bir irâdedir. Ancak insan için işaret edilen irâde, cüz’i irâdedir. Yani insan irâdesi, bir şeyi yahut bir şeyleri istemesi sınırlı olan, Allah’ın irâdesinde olan ve bir izne, bir idareye tâbidir. Tüm bunlara karşılık irâde sıfatı ikiye ayrılmış, Allah’ın irâdesine küllî irâde, insanların irâdesini de cüz-î irâde denilmiştir.⁸⁰

Bu konuda Eş’arî ve Mâtürîdî mezhepleri sadece lafzi bağlamda ihtilafa düşmüşlerdir. O ihtilafa geçmeden önce şunu belirtmekte fayda olacaktır: Eş’arî ve Mâtürîdîlerde Allah’ın irâde ettiği şeyde O’nun rızasının olup olmadığı tartışılmıştır. Bu bağlamda Eş’arîler, irâde kavramına daha özel bir mana vererek, Allah’ın irâde ettiği her şeyde irâdesinin bulunduğu ancak rızasının bulunmadığı görüşünü savunmuşlardır. Buna göre onlar için Allah’ın irâde ettiği şeyde rahmet var ise fazlından, öfkesi var ise adaletindendir.⁸¹

Mâtürîdî geleneğinde durum genel olarak Eş’arîler ile paralellik arz etse de onlar için irâde sıfatı ile Allah’ın rızası ve muhabbeti ayrıdır. Buradaki ayrılık, mana itibarıyla bir ayrılık

⁷⁸ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 15.

⁷⁹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 174.

⁸⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 175.

⁸¹ Ebu’l Hasan el-Eş’arî, *el-İbâne* (İstanbul: Gelenek, 2019). 81.

değil, lafzi bir ayrılıktır. Zira Mâtürîdîlere göre irâde sıfatı genel bir mana içermekte, Allah'ın rızası, muhabbeti gibi durumlar bu sıfat başlığının altında işlenmektedir. Ancak Mâtürîdîlerin Eş'arîlerden ayrıldığı nokta şurasıdır: Mâtürîdîlere göre Allah'ın irâde ettiği her şey, razı olduğu şey değildir. Bu yüzden şer durumlarda Allah'ın rızası yoktur, sadece irâdesi vardır.⁸² Bu görüşlerine delil olarak ise şu ayetleri getirmişlerdir:

“Allah bozgunculuğu sevmez,”⁸³

“O, kullarının nankörlüğüne razı olmaz.”⁸⁴

Mu'tezileye göre ise Allah, kulların fiilleri dahilinde ancak irâde edilmesi uygun olan şeyleri irâde eder. Günah olan, mübah olan fiilleri değil, sadece emir ve teşvik ettiği fiilleri irâde eder.⁸⁵

Bu konuda Şeyhzâde, Allah'ın irâde ettiği her şeyde rızasının olduğu fikrine sıcak bakmamıştır. Çünkü ona göre her şeyde Allah'ın rızasını aradığımız takdirde, küfrün de Allah'ın rızası ile irâde edildiği fikri ortaya çıkar ki bu tehlikeli bir fikirdir. Zira küfrün, Allah'ın rızası ile irâde edildiği kabul edilirse insanın küfre rıza göstermesi gibi sakıncalı bir hal ortaya çıkar. Bundan mütevellit Şeyhzâde için de irâde, genel bir manayı ifade etmektedir. Bu mana, Allah'ın razı olduğu fiiller gibi razı olmadığı, sadece irâde ettiği fiilleri de içinde barındırmaktadır. Sonuç olarak Şeyhzâde, konuya itidalli bir bakış açısı ile yaklaşmıştır denilebilir. Kendisi bir yandan Eş'arîlerin, “Allah'ın irâde sıfatı ile rızası ve muhabbeti aynıdır” görüşünü benimsemiş, diğer yandan Mâtürîdîlerin “Allah'ın irâde etmesi ile rıza göstermesi ve muhabbet etmesi ayrı şeylerdir” görüşünü isabetli bulmuştur. Eş'arîlerin irâde kelimesine daha özel bir anlam yüklediğini belirtirken, Mâtürîdîlerin ise buna daha genel bir anlam yüklediğini ifade etmiş ve bu iki görüşün de kendi fikir dünyasında doğru görüşler olduğunu savunmuştur.⁸⁶ Böylece Eş'arîler ile Mâtürîdîlerin bu konudaki yaklaşımlarını uzlaştırma gayreti içinde olduğu görülmektedir.

Şeyhzâde, Mu'tezile mezhebinin “Allah, kulların fiilleri dahilinde ancak irâde edilmesi uygun olan şeyleri irâde eder” görüşüne şöyle reddiyede bulunur: Hayır, şer, isyan, itaat, şekavet ve diğerleri ne varsa her şey ancak Allah'ın takdiri ile meydana gelir.⁸⁷ Abdullah b. Amr b. Âs'ın rivayet ettiği bir hadiste şöyle buyrulur: “Allah Teâlâ, gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce arşı su üzerindeyken mahlukâtın kaderlerini (varlıkların miktarlarını Levh-i

⁸² Nûreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 94-95.

⁸³ el-Kasas 28/77.

⁸⁴ el-Bakara 2/205.

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Usûlu'd-Dîn*, 67.

⁸⁶ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 16-17.

⁸⁷ Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali el-Amâsî, *Şeyhzâde Abdurrahim el-Amâsî el-Hanefî'nin Şerhu Akâidi Tahâvî İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Isparta: Ulusal Tez Merkezi, 2019), 141.

Mahfuz'a) yazdı. O'nun arşı suyun üstündedir."⁸⁸ Allah var olacağını bildiği şeylerin varlığı irâde etmiştir. İtaat veya isyan Allah'ın irâdesiyle meydana gelir. Aynı şekilde Allah, olmayacağını bildiği şeylerin de yokluğunu irâde etmiştir. Allah Teâlâ küfür gibi günah gibi şeylerin var olmasını irâde eder ama yapılmasını yasaklar. Nitekim ilim sıfatıyla Firavun'un iman etmeyeceğini bilmiş ancak irâde sıfatıyla bunun var olmasına izin vermiştir. Allah'ın irâdesi olmaksızın hiçbir şey meydana gelmez. Şeyhzâde, delil olarak İmâm Âzam'ın şu sözünü nakleder: "Kaderiyye mezhebi bizimle kaza ve kader konularıyla tartışmaya girerse biz onlara ilim sıfatıyla galebe çalarız." Yani Allah, onların günah işleyeceğini ilim sıfatıyla bilmiş ve kaderlerini ona göre yazmıştır. Kul, kendisine verilen cüzî iradesiyle fiillerini meydana getirdiği için ya sevap kazanır ya da günaha girer. Hür iradesi olmayan kula ceza yahut mükafat verilmez.⁸⁹

2.1.1.5. Sem' ve Basar

Sem' ve basar kelimeleri, kelâmda genelde aynı başlıkta işlenmiştir. Şeyhzâde de bunları beraber ele aldığı için bu konunun tek bir başlıkta işlenmesi uygun görülmüştür. Sem', "*işitmek, duymak, duyurmak; anlamak, arzu ve isteği kabul etmek*" anlamlarında kullanılan bir sıfat olup Allah Teâlâ'nın işitmeyi teşkil eden her türlü detayı işitmesi şeklinde tanımlanır. Bu sıfat hakkında kelâm âlimlerin ortak görüşleri, Allah'ın işitmek için herhangi bir uzva ihtiyaç duymadığı yönündedir.⁹⁰ Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde geçen semî' kavramı ile de tam anlamıyla *Allah'ın her şeyi duyan, her şeyi işiten, duaları kabul eden, onlara cevap veren* olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.⁹¹

Basar, "*görmek, sezmek, bilmek*" anlamlarına gelir. Kelâm ilminde "*gizli olsun aşikâr olsun her şeyi tüm özellikleriyle bilip idrak etmek*" anlamlarına gelen ve Allah'ın sıfatlarından biridir. Bu bağlamda "*Mahlûkatın anlayamayacağı, idrak edemeyeceği, her şeyi tüm ayrıntısına kadar göze yahut herhangi bir uzva, bir haberciye ihtiyaç duymadan Allah'ın görmesi.*" anlamında kullanılmıştır. Semî' gibi basîr kavramı da Kur'an-ı Kerim'de sıkça geçmiş ve Allah'ın her şeyi görmesi manası ile O'na nispet edilmiştir.⁹²

"*Şüphesiz Allah hakkıyla işiten, kemaliyle görendir.*"⁹³ ayetinde bildirildiği üzere Allah Teâlâ semî' ve basîrdir. Bu konuda mezhepler arasında ittifak vardır.⁹⁴ Bu ve benzeri ayetler

⁸⁸ Müslim, *Kader*, 16.

⁸⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, T.M., 141.

⁹⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 301.

⁹¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 301.

⁹² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 47.

⁹³ el-Hacc 22/75.

⁹⁴ Özler, "*Semî' ve basar*", *Kelâm El Kitabı*, 226.

ile yola çıkan ve bunları delil olarak gösteren ehli hak mezhepler, Allah'ın görmesinin ve işitmesinin mutlak anlamda kâmil bir görme ve kâmil bir işitme olduğu fikrine varmışlardır. Bu konuda ihtilaf yoktur. Eş'arîler de Mâtürîdîler de bu sıfatların varlığı konusunda hemfikirdirler.⁹⁵ Ancak bu meselede de birtakım ihtilaflar yaşanmıştır. Bu, Allah'ın neleri işittiği ve neleri işitmeyeceği konusu ile ilgili ihtilaflardır. Yani Allah sadece mevcut olan şeyleri mi işitiyor/görüyor yoksa aynı zamanda madum olanları; yani mevcut olmayanları da mı işitiyor/görüyor? İşte bu sorunun cevabı mezhepler arasında ihtilafların yaşanmasına neden olmuştur.⁹⁶

Bu konuda Eş'arîler, bu sıfatları mutlak anlamda ele almışlardır. Onlar için mevcut olan şeylerin görülmesi zaten mümkündür. Allah'ın işitmesini ve görmesini sadece mevcut olan şeyler üzerinden ele alırsak bu, Allah'ın bu bağlamda bir ayrıcalığı olmadığı manasına gelecektir. O yüzden Allah, sadece mevcut olanı değil aynı zamanda mevcut olmayan her şeyi işitir ve görür demişlerdir.⁹⁷ İmam Gazzâlî de (ö. 505/1111) söz konusu konuyu kendi eserinde bu şekilde işlemiş ve Allah'ın bu sıfatlarının daha genel ve geniş manada ele alınması gerektiğini savunmuştur.⁹⁸

Buna karşın Mâtürîdîler, Eş'arîlerden farklı olarak Allah'ın basar sıfatının sadece görülmesi mümkün olan şeylere taalluk ettiğini, aynı şekilde sem' sıfatının da sadece işitilmesi mümkün olan şeylere taalluk ettiğini savunmuşlardır. Bunun için de Allah'ın şu ayetini delil getirmişlerdir: “*Senin yönelmediğin kibleyi (Kâbe) biz ancak Peygamber'e uyanları, ökçeleri üzeri geri dönenleri bilelim diye kible yaptık.*”⁹⁹. Ayette geçen *bilelim* kelimesini görmek anlamında ele almışlardır. Allah Teâlâ'nın ayette Peygamber'e tabi oluşlarını var olduktan sonra görelim; yani görmek mümkün olduğunda görelim anlamını kast ettiğini savunmuşlardır.¹⁰⁰ Ayrıca Mâtürîdîler, Eş'arîlerin sem' ve basar sıfatlarını ilim sıfatına zait olarak görmelerine karşın onlar bu sıfatları ilim sıfatı ile bağdaştırmazlar. Zira onlara göre bu sıfatlar, Allah'ın zatı ile kâim ve ezelidir.¹⁰¹

Mu'tezileye göre ise Allah'ın semî' ve basîr olması, Allah'ın hiçbir vasıtaya ihtiyaç duymadan hakkıyla işiten ve gören olması anlamlarına hizmet eder. Bunlar Allah'ın zatındadır ve Allah, zatı gereği her nasıl ki âlimdir, kudretlidir, aynı şekilde zatı gereği de görendir ve

⁹⁵ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 18-19.

⁹⁶ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 18-19.

⁹⁷ Abdülkâhîr el-Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 2003), 80-81.

⁹⁸ İmam Gazzâlî, *el-İktisâd fil İ'tikâd* (İstanbul: Hisar Yayınevi), 99-100.

⁹⁹ el-Bakara 2/143.

¹⁰⁰ Mustafa Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları* (Konya: Palet yayınları, 2017), 271.

¹⁰¹ Dr. Mansur Koçinkağ - Dr. Bilal Taşkın, *Kitâbü'l-Kavâidi'l-Küllîyye* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 325.

işitendir.¹⁰² Bununla beraber İslam filozofları ile bazı Mu‘tezilî alimler, sem‘ ve basarî ilimle aynı olduğu iddiasıyla te‘vil etmişlerdir.¹⁰³

Bu konuda Şeyhzâde, konuya itidalli bir şekilde yaklaşırsa da Eş‘arîlerin bu konudaki görüşleri üzerinde daha sıkı durmuştur. Eş‘arîlerin söz konusu sıfatları işlerken herhangi bir kısıtlamaya gitmemesini, bu sıfatların daha geniş anlamlara hizmet ettiği görüşlerini ve bu sıfatlarda Allah’ın mevcut yahut madum bütün bilgileri işitip görmesi fikirlerini makul görerek bu fikre yakın durmuştur. Ona göre de sem‘ ve basarî sıfatları geniş bir yelpazede ele alınması gereken sıfatlardır. Allah’ın bu sıfatlarında herhangi bir kısıtlamaya gitmek, bunu genele yaymamak uygun değildir.¹⁰⁴

Şeyhzâde’nin iki mezhebin farklı görüşlerine bu ve benzeri yerlerdeki yaklaşımından, kendisinin genel olarak Mâtürîdî mezhebine yakın dursa da yer yer Eş‘arî geleneğinin görüşlerini de benimsemiş olduğu ve bu bağlamda açıklamalar yaptığı anlaşılmaktadır. Bundan hareketle Şeyhzâde’nin herhangi bir mezhep taassubu içinde olmadığı, yaptığı izah ve tercihlerde ilmî kişiliğinin mezhepsel taassuba engel olduğunu söylemek mümkündür.

2.1.1.6. Kelâm

Kelâm, kelimenin çoğuludur. Kelm kökünden türemiş bir isim olan kelâm, sözlükte “konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama” manalarına gelir. Allah’ın sübûtî sıfatlarından biri olan kelâm, ıstilahta “Allah’ın konuşma yetisine sahip bir varlık olması” anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁵ Kelâm sıfatı, emrin ve nehyin yaratılmışlara buyurulmasına olanak sağlamıştır. Öyle ki, bu ancak kelâm ile mümkündür ve dolayısıyla bu durum Allah’ın mütekellim olduğuna işaret etmiştir. Allah’ın mütekellim olması ve bununla ilgili diğer meseleler, kelâm alimleri tarafından farklı yorumlarla açıklanmış ve tartışılmıştır. Allah’ın mütekellim sıfatından başlayıp, O’nun kelâmının işitilip işitilmediği konusuna kadar varan bu tartışmalar, Şeyhzâde tarafından da ele alınmış ve bu konuda görüş beyan etmese de doğru görüşün hangisi olduğuna işaret etmiştir. Öncelikle Allah’ın mütekellim olmasını ve bu sıfatının O’nunla kaim olup olmadığını tartışmış daha sonra da kelâm-ı nefsinin işitilip işitilmediğini ele almıştır.

Kelâmcılar, Allah’ın mütekellim olması konusunda her ne kadar ittifak içinde olsalar da bu konu kelâm ilminde önemli tartışmaları ortaya çıkarmıştır. Bu tartışmalardan biri,

¹⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Usûlu’-d-Dîn*, 46-47.

¹⁰³ Mehmet Tözluyurt, *Sistematiik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları II*, 179.

¹⁰⁴ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 18-19.

¹⁰⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 199.

Allah'ın müstakil bir mana kelâmının bulunup bulunmaması üzerine olmuştur. Bu konuda Eş'arî ve Mâtürîdî alimleri, kelâmı, Allah'ın zatı ile kaim olan manalardan saymışlardır.¹⁰⁶ Aynı şekilde Eş'arî ekolünün önemli isimlerinden olan İmam Gazzâlî de bu görüşü desteklemiş ve kelâm sıfatını “Allah'ın zatı ile kaim olan mana” olarak yorumlamıştır.¹⁰⁷ Bunu da şu sözleriyle ifade etmiştir: “İnsanın mütekellim olması iki şekilde olur. Birincisi, bir takım ses ve harflerden meydana gelen kelâm şeklindedir. Diğeri ise ses ve harflerden meydana gelmeyen nefsin kelâmıdır ki kâmil olan kelâm böyledir. Allah Teâlâ hakkında böyle bir kelâm muhal olmadığı gibi aynı zamanda o hudûsa da delalet etmez. Biz, Allah'a ancak nefsin kelâmını isnad ederiz.”¹⁰⁸

Ancak Mu'tezile ekolünde durum tam aksinedir. Onlara göre kelâm, Allah'ın sıfatı değil fiilidir. Allah'ın fiilleri de kadîm değildir. Allah Teâlâ bir şey söyleyeceği sırada onu yaratır ve bu şekilde kelâm etmiş olur.¹⁰⁹

Şeyhzâde, bu konuyu işlerken asıl değinilmesi gereken konuya, yani Eş'arîlerin ve Mâtürîdîlerin ihtilaf ettiği “kelâmın ezelde mütekellim olup olmadığı” konusuna dikkat çekmiştir. Allah'ın kelâm sıfatının mana ile O'nun zatında kaim olması ve ezeli bir sıfat olduğu konusunda ittifak içinde olsalar da bu sıfatın ezelde mütekellim olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Allah'ın kelâm sıfatıyla ezelde mütekellim olduğu fikrini savunan Eş'arîler, bu görüşünü Kur'anı Kerim'in mahluk olmadığı görüşüyle temellendirerek savunmuştur. Başka bir başlıkta detaylı bir şekilde işlenecek olan Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusunda Eş'arî ekolü, Kur'an'ın mahluk olmadığını yani Allah'ın kelâmı olması hasebiyle ezeli olduğunu savunmuştur. Bu savunma, Eş'arî'yi doğrudan Allah'ın kelâmının ezeli olduğu fikrine de itmiştir. Onlara göre Allah, ezelde bir kelâm sıfatına sahiptir ve ettiği her kelâm ezelidir.¹¹⁰

Mâtürîdîler, kelâm sıfatının ezelde mütekellim olmadığı görüşünü savunmuştur. Buna gerekçe olarak da olmayan şeylere ve kimselere emirlerin ve nehiylerin olamayacağıdır. Mâtürîdîler için emir ve nehiyler, var olan muhataplara yapılır. Hal böyle iken Allah'ın ezelde kelâm sıfatının mütekellim olması uzak bir görüş olarak kabul edilmiştir. Onlar için emir ve nehiyleri veren, aktaran kelâm sıfatı, ancak kişinin var olduğu anda mütekellim olur. Bu da Allah'ın ilk varlığı yarattığı ana denk gelir.¹¹¹

¹⁰⁶ Râzî, *Muhassal*, 173.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fil İ'tikâd*, 102-103.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd Fil İ'tikâd*, 103; Mevlüt Özler, “Vücûd”, *Kelâm El Kitabı*, 234.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Usûlu'd-Dîn*, 62.

¹¹⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 40-41.

¹¹¹ Neseî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* (Ezher: YY, 1986), 182.

Mu‘tezile mezhebi de Mâtürîdîler ile aynı görüşü benimsemiş ve Allah’ın ezelde mütekellim olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre Allah Teâlâ, konuşmayacak, anlatmayacak ve emretmeyecekse kelâmının olması abestir ve noksaniyet addeder. Böyle olmadığı da kesin bir inanç ile bilindiğinden Allah kelâmının ezelde mütekellim olması mümkün görülmemiştir.¹¹²

Şeyhzâde, bu konuda *Nazmu’l-Ferâid*’inde Kur’an’ın kelâmullah olduğu görüşüne olumlu yaklaşmış ve Allah Teâlâ’nın, Kur’an-ı Kerim ile mütekellim olduğu görüşüne sıcak bakmıştır.¹¹³ Aynı zamanda Eş‘arîlerin ve Mâtürîdîlerin bu alandaki görüş farklılıklarına da *temel esasları bakımından aynı fikrin savunulduğunu, farklılıkların sadece lafzî farklılıklar olduğu* şeklinde yaklaşmıştır. Allah’ın mütekellim olduğunu ve bunu murad ettiği an keyfiyetsiz olarak kelâmını ifade ettiği görüşüne yakın durmuştur.¹¹⁴

2.1.1.7. Kelâm-ı Nefsinin işitilmesi

Kelâm-ı nefsinin anlaşılması, kelâm-ı lafzinin işitilmesi ile mümkündür. Zira kelâm-ı lafzî, harflerden, seslerden ve ibarelerden oluşan ve meydana gelen, kulağa değen kelimeler ve kelâmlardır. Böyle bir kelâm daha önce de denildiği gibi biz yaratılmış varlıklar için mümkündür. Kelâm-ı lafzinin aksine sadece manada var olan ve Allah’ın zatı ile kaim olan bir kelâm vardır ki bu kelâm-ı nefsiîdir. Bu kelâm, hiçbir dile ihtiyaç duymayan ve aynı zamanda hiçbir harfe, sese yahut ibareye de ihtiyaç duymayan kelâmdır.

Mâtürîdî ve Eş‘arî mezhepleri, Allah’ın kelâmının işitilebilir olduğu konusunda ittifak içindedirler.¹¹⁵ Her ne kadar Allah’ın Hz. Musa ile konuşmasındaki kelâmının işitilip işitilmediği konusunda ihtilaf etmiş olsalar da genel itibarıyla bakıldığında her iki mezhebin de bu konuda ittifak içinde olduğu görülmüştür. Eş‘arîler, var olan her şeyin işitilebileceği¹¹⁶ şu ayetler ile de temellendirmişlerdir:

“*Ta ki Allah’ın kelâmını işitsin*”¹¹⁷

“*Allah’ın kelâmını işitirler.*”¹¹⁸

Şeyhzâde, Hz. Musa’nın Allah Teâlâ ile doğrudan konuştuğunu aktaran bir delilin olmadığını savunmuştur. Ona göre Allah’ın kelâmı, Allah’ın sözleri, melekler olmadan peygambere doğrudan gidemez. Buna delil olarak da şu ayeti getirmiştir:

¹¹² Abdülcebbâr, *Usûlu’d-Dîn*, 64.

¹¹³ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, T.M., 161-163.

¹¹⁴ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 20-26.

¹¹⁵ Kemal bin Hummam Hanefî, *el-Müsâyera fî İlmi Kelâm* (Mısır: Dâru’l-Kütübü’l Mülkiyye, 1929), 34.

¹¹⁶ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, 79.

¹¹⁷ el-Tevbe 9/6.

¹¹⁸ el-Bakara 2/75.

*“Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasında ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O, çok yücedir, engin hikmet sahibidir.”*¹¹⁹

Şeyhzâde’ye göre vahiy ile gelen kelâm, işitme alanını kapsamaz. Hz. Musa ile Allah Teâlâ’nın konuşması da bu tür nakil yolu ile haberleşme gibidir. Bu nakil de vahiy türlerinden biridir. Allah’ın doğrudan konuştuğuna, Hz. Musa’nın O’nun kelâmını işittiğine dair kesin bir delil yoktur. “Allah Musa ile doğrudan konuştu.”¹²⁰ ayetini Allah Musa’ya vahyetti şeklinde yorumlamıştır.¹²¹

2.1.1.8. Tekvîn

“Olmak, meydana gelmek; sonradan olmak” gibi anlamlara gelen tekvîn kelimesi, terim olarak da *“mevcut olmayan şeyi o konumdan varlık alanına çıkarma”* anlamına gelir.¹²² Allah Teâlâ’nın sıfatlarından biri de bahsini ettiğimiz tekvîn sıfatıdır. Bu, Allah’ın yaratıcı olduğunu ve her şeyin yani var olan her şeyin Allah’ın emretmesiyle meydana geldiğini ifade eder. Zira *“Hiç yaratan, yaratamayan ile bir olur mu?”*¹²³ ayeti kerimesi de bu farkı çok net bir şekilde açıklamıştır. Tekvîn, tam anlamıyla bize Allah’ın yoktan var etmesini anlatır. Allah’ın alemi yoktan var etmesi, insanlığı yoktan var etmesi ve diğer birçok şeyi yoktan var etmesi gibi durumlar, Allah’ın tekvîn sıfatının neticeleridir.

Tekvîn, Allah’ın ilim, irâde ve kudret sıfatlarından ayrı bir sıfattır. Allah’ın zatı ile kaim ezeli bir sıfatıdır. Her ne kadar başka sıfatları ile bir tutulmuş olsa da tekvîn, yaratmada etkin olan bir sıfattır ve kudret, irâde sıfatlarına taalluk eder. Kısaca, “Allah’ın sonsuz ve sınırsız yaratmasıdır” demek tekvîn sıfatı için yeterli bir tanımlama olacaktır. Kendi eserlerinde bu fikir ayrılığına Eş‘arî ve Mâtürîdî karşılaştırmasında yer veren müellifimiz Şeyhzâde, tekvîn sıfatını Allah’ın sıfatlarından saymıştır.¹²⁴

Tekvîn sıfatı, Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında ihtilaflara konu olmuştur. Bu ihtilafların başında tekvîn sıfatının Allah’ın sıfatı olup olmadığı ve bu sıfatın ezeli olup olmadığı konuları gelmiştir. Mâtürîdîler bu konuda tekvîni Allah’ın sıfatlarından saymış ve bu sıfatı Allah’ın zatı ile kaim, ezeli, hakiki, subûti ve müstakil bir sıfat olarak ele almıştır. Onlara göre tekvîn sıfatı, ilim, irâde ve kudret gibi sıfatlardan ayrıdır. Zira ilim ile bilinir, irâde ile tercih edilir, kudret

¹¹⁹ eş-Şûra 42/51.

¹²⁰ en-Nisa, 4/164.

¹²¹ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 27-28.

¹²² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 339.

¹²³ el-Nahl 16/17.

¹²⁴ Şeyhzâde *Nazmu’l-Ferâid*, 31-32.

ile güç yetirilir. Ancak yaratmanın ve yoktan var etmenin müessiri tekvîn sıfatıdır.¹²⁵ Delil olarak da şu ayetleri kullanmışlardır:

*“O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah’tır. Güzel isimler O’nundur. Göklerde ve yerde her şey O’nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*¹²⁶

*“O’nun emri bir şeyi dilediği zaman, ona ancak ol demektir. O da oluverir.”*¹²⁷

Ancak Eş‘arîler aynı görüşte değillerdir. Onlar için tekvîn, müstakil bir sıfat değildir. Aksine tekvîn, kudret sıfatının taallukudur. Onlar için icat etmek, bir fiili ortaya koymak, yaratmak gibi durumlar ancak kudret sıfatı ile mümkündür. Allah Teâlâ’nın tekvîn sıfatının irâde sıfatı ile beraber mümkün olduğunu, kudret sıfatından ayrı olduğunu savunmuşlardır.¹²⁸ Diğer bir ifadeyle Eş‘arîler için Allah’ın ilim, kudret ve irâde sıfatlarının yaratmak için yeterli olduğu, ayrıca bir sıfata ihtiyaç duyulmadığı görüşü ağır basmıştır. Mâtürîdîler ile aralarındaki fark da tam olarak bu olmuştur.

Mu‘tezile mezhebi de bu konuda neredeyse Eş‘arîler ile aynı görüşü savunmuştur. Onlar için de yaratma fiilinin kaynağı kudret sıfatıdır. Allah, mahlukatı kudret sıfatının hâdis olan taallukuyla yaratır ve fiillerini de bu vasıta ile meydana getirir.¹²⁹

Bu görüşleri kendi eserlerinde değerlendiren Şeyhzâde, tekvîn sıfatının kudret sıfatının taallukunda olmadığı görüşünü savunmuştur. Onun için tekvîn, Allah’ın bir sıfatıdır ve O’nun zatı ile kaimdir. Bu bağlamda Eş‘arîlere itiraz eden Şeyhzâde, tekvîn sıfatını ezeli olarak kabul etmiştir. Çünkü nasıl ki güç yetirilecek bir şey olmadan önce Allah yine kâdirdi, daha yaratılan hiçbir şey yokken de Allah yaratıcıdır, bu sıfatına sahiptir.¹³⁰

Yine ona göre kudret, eserin var oluşuna müessir bir sıfat değil, kâdirin bir fiili yapabilme gücüdür. Bil-fiil yaratma, kudretle değil tekvîn sıfatı ile gerçekleşir. Zira kâdir, iradesiyle var etme veya yok etmeden herhangi birini tercih eder ve kudretiyle bu tercihin imkân verir.¹³¹ Bu görüşüyle Mâtürîdî geleneğinin fikrine yakın duran müellifimiz, bir diğer ihtilaf olan tekvîn ve mükevven¹³² konusunda da tekvîn ve mükevvenin birbirinden farklı olduğu görüşüne yakın durmuştur.¹³³ Mâtürîdî geleneği ile aynı düşünen müellifimiz, onlar gibi tekvîni ezeli, mükevveni de hâdis bulmuştur. Bu konuda birçok ayeti delil olarak getiren

¹²⁵ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 81.

¹²⁶ el-Haşr 59/24.

¹²⁷ Yâsin 36/82.

¹²⁸ Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 146-147.

¹²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 490.

¹³⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, T.M., 134-135.

¹³¹ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, T.M., 138-140.

¹³² Tekvîn sıfatının taallukudur. Tekvîn sıfatı ile meydana gelen (yaratılan) şey demektir.

¹³³ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 32-33.

Mâtürîdî ekolü, mükevveni Allah'ın dilediği zaman bir şeyi yapma dilemediği zaman da yapmaması şeklinde delillendirerek kabul etmiştir. Delil getirilen ayetlerden bazıları şunlardır:

*“Oysa ben onları ne göklerin ve yerin yaratılmasında ne de kendilerinin yaratılmasında hazır bulundurdum.”*¹³⁴

*“Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, sözümüz sadece ona ol dememizdir ve hemen olur.”*¹³⁵

Şeyhzâde, konuyu genel itibariyle açıkladıktan sonra tekvîn sıfatının, Allah'ın başka bir sıfatı olduğunu kabul etmenin O'ndan bir şey eksiltmeyeceğini, aksine böyle bir kabulün Allah'ın azametini işaret ettiği fikrini savunmuştur. Dolayısıyla bu konuda Mâtürîdî geleneğinin görüşlerini kendisine yakın bulmuş ve olumlu söylemler ile yaklaşmıştır.¹³⁶

2.1.1.9. Eşyanın Vücûdunun Kün Emrine Taalluk Edip Etmemesi

Tekvîn sıfatındaki tartışmaların neticesinde ortaya çıkan önemli tartışmalardan biri de eşyanın olmasında, bir şeyin vücuda gelmesinde asıl müessirin ne olduğu, kim olduğu, hangi sıfat olduğudur. Bu konu da mezhepler arasında ihtilafa sebep olmuştur. Kimileri eşyanın meydana gelmesini “kûn” emrine bağlarken, kimileri de bunu “tekvîn” sıfatıyla izah etmiştir. Bu konuda mezhepler, tekvîn sıfatındaki tartışmalarda savunduğu görüşü bu konuda da aynı şekilde ileri sürmüşlerdir.

Eş'arîlere göre eşyanın meydana gelmesindeki etken, Allah'ın ezeli kelâmı olan “kûn” emridir. Allah, ezeli olan kelâmı ile “ol” dediği an, emre muhatap her ne ise o olur.¹³⁷ Bu görüşlerini de şu ayet ile temellendirmişlerdir:

*“Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu “ol” demekten ibarettir; hemen oluverir.”*¹³⁸

Mâtürîdîler için de durum tekvîn sıfatlarında açıkladıkları görüşten çok da farklı sayılmaz. Zira onlar için tekvîn her ne kadar Allah'ın sıfatıysa, eşya da var olmak için, meydana gelmek için tekvîn sıfatına o kadar ihtiyaç duyar. Onlar için Allah'ın yok olan bir şeye emretmesi muhaldir. Allah Teâlâ, bir şeye emrediyorsa o şey vardır. “Kûn” emri onlar için mefhum olan mananın yerine getirilmesi için kelâma gelen tekvîn manasında bir sözdür.¹³⁹ Bu görüşlerini de aynı ayet ile sabitlemişlerdir:

¹³⁴ el-Kehf 18/51.

¹³⁵ el-Nahl 16/40.

¹³⁶ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 31-34.

¹³⁷ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 33.

¹³⁸ Yâsin, 36/82.

¹³⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l Kur'ân* (İstanbul: Daru'l Mizan, 2006), 1/220.

“Biz bir şeyi murad ettiğimizde sözümüz “ol” demekten ibarettir, o da hemen oluverir.”¹⁴⁰

Müellifimizin de desteklediği “icat” konusu, Mâtürîdîlerin görüşlerine başka bir boyut kazandırmıştır. Onlara göre eşyanın vücûdunda hitapla beraber icat da vardır. Bu da Allah’ın eşyayı yaratırken “tekvîn” sıfatının işleyişini açıklamaktadır.

Şeyhzâde, bu konu ile alakalı görüşünü net bir şekilde beyan etmiştir. Şeyhzâde’ye göre Eş‘arîlerin “kûn” emrini yalnızca hitap ile sınırlandırması uzak bir ihtimaldir. Ona göre Allah Teâlâ, “ol” dediğinde, bu sadece bir hitap değil aynı zamanda “icat” için de buyurulmuş bir kelâmdır. Dolayısıyla tekvîn sıfatı konusunda, “bu sıfatın var olması Allah’tan bir şey eksiltmeyecek, aksine şanını yükseltecek” görüşü ile buradaki görüşü birleştirildiğinde, Şeyhzâde’nin tekvîni Allah’ın bir sıfatı olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.¹⁴¹

2.1.1.10. İsim ve Müsemma

İnsanoğlu, Hazreti Allah’ı tanımaya çalışırken birtakım olgulara, isimlere, sıfatlara yahut kavramlara ihtiyaç duyar. Allah’ın tanınmasına vesile olan şeylere bazen isim denilmiş bazen da sıfat denilmiştir. Ancak Allah Teâlâ, Kur’an-ı Kerim’de kendisini tanımlarken tanımlamaları sıfat kavramı ile değil isim ile yapmıştır. Bunun en güzel örneklerinden biri şu ayettir: “*De ki: İster Allah diyerek ister Râhman diyerek yakarın; hangisiyle yakarırsanız olur. Çünkü bütün güzel isimler O’na mahsustur.*”¹⁴²

Bu ayetten de anlaşılacağı üzere Allah Teâlâ, kendisinden bahsederken, kendisine ait bir isim ile nidada bulunulmasını istemiştir. Bu ayetten bu çıkarımı yapmak önemlidir; çünkü İslam alimlerinin bu konudaki temel tartışması ve ihtilafı tam olarak burada başlamaktadır.

İslam alimleri, Allah’ı ifade eden, niteleyen sıfatlar ile onun zatı arasındaki münasebeti konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Sıfatlar ile zat arasındaki münasebeti de isim-müsemma başlığıyla bir tartışma konusu yapmışlardır. Böyle bir tartışmaya düşmek kaçınılmaz olmuştur; çünkü Allah’ın sıfatları olarak zikredilen bazı sıfatların insanlarda da bulunması, yaratıcı ve yaratılan arasında herhangi bir benzerliğin olup olmadığı sorusunu akıllara getirmiştir. Ancak İslam alimleri bu konuda çok uç noktalara gidecek kadar büyük ihtilaflara düşmeyerek farklı fikirler beyan etmiş ve kendi cephelerinde bu konuyu kesin olmamakla beraber bazı çözümlere kavuşturmuşlardır. Tüm bu tartışma ve ihtilaflara geçmeden önce isim-müsemme-tesmiye

¹⁴⁰ el-Nahl 6/40.

¹⁴¹ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 34.

¹⁴² İsrâ 17/110.

kelimelerinin sözlük anlamlarına bakmak, bundan hareketle diğer izahlara geçmek daha isabetli olacaktır.

Sözlükte isim, “*varlıklara verilen ad*”, müsemma “*adlandırılan varlık*”, tesmiyye kelimesi ise “*adlandırma*” anlamlarına gelmektedir.¹⁴³ Sözlükteki ifadeleri yeterince açık olan bu kelimeler, kelâm alanında yeni ve birçok ihtilafın kapılarını açmıştır. Bunlardan en önemlisi sıfatların ezeli olup olmadığı, isim ve müsemmanın aynı olup olmadığı üzerine yapılan tartışmadır. Zira Allah’ın sıfatları konusunda mezhepler arasında fikir birliğine varılmamış, bazıları Allah’ın sıfatlarını ezeli kabul ederken diğer bazıları hâdis olduğunu ileri sürmüştür. İsim ve müsemma konusundaki ihtilafın temel sebebinin sıfatlar konusu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Sıfat kelimesi sözlükte “*nitelemek, bir şeyin özelliklerini, halini anlatmak*” olarak tanımlanır. Aynı zamanda isim olarak kullanılan vasf ve sıfat kelimeleri kelâm ilminde “*Allah’ın zatına nispet edilen mâna*” diye tanımlanmıştır.¹⁴⁴

Bağdâdî’nin ifadesine göre Eş‘arîler, ismin sıfat ile ayrı manada olduğu görüşünü savunurlar. Bununla beraber Allah’ın isimlerinin üç sınıfa ayırarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtirler. Üç sınıfa ayırdıkları Allah’ın isimlerinden ilki “Allah’ın o olduğunu anlatan ve O’nun varlığına işaret eden kadim, mevcut gibi isimlerdir. Bu isimler müsemma ile aynıdır. İkinci sınıf ise Rezzâk, Hâlık gibi Allah’ın varlığının dışındaki şeylere delalet eden isimlendirme çeşididir. Bu sınıfta ise isim, müsemmadan ayrıdır. Üçüncü ve son olan sınıf ise, Alîm, Kadir sıfatları gibi Allah’ın ne ayrı ne de gayrı olan isimlendirmelerdir. Böyle bir isimlendirme Allah’ın ne varlığına delalet eder ne de varlığı dışındakilere delalet eder. Netice olarak Eş‘arîler için Allah’ın isimleri ya zatına ya sıfatlarına ya da fiillerine delalet etmektedir.”¹⁴⁵

Mâtürîdîlerde ise isim ve müsemma aynıdır. Bu görüşlerini esmanın kadim olduğunu savunarak temellendirirler. Onlara göre isimde ve müsemmada mühim olan manadır. Allah’ın sıfatlarındaki temel mana kastedilmeksizin isimlendirilme yapılsaydı, O’nun isimlerinin hepsinin insana da verilmesi caiz olurdu. Ancak burada asıl olan mana olduğu için isim de müsemma da aynı manaya; yani Allah’ın sıfatlarına hizmet manasını ifa ediyorlar. Bunu, şu şekilde örnekleyerek izah etmişlerdir: “Allah” diyen bir kimse hakkında “Allah’ı andı” demek mümkün olduğu gibi “Allah’ın adını andı” demek de mümkündür. Aksi durumda; yani isim ile müsemma aynı şey olmasaydı her iki hükmü de vermek doğru olmazdı.¹⁴⁶ Ayrıca Allah

¹⁴³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 177.

¹⁴⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 303.

¹⁴⁵ Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, 94.

¹⁴⁶ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 71.

Teâlâ'nın “*Rabbini o yüce adını tesbih et*”¹⁴⁷ buyruğuna karşın bizler “*Yüce Rabbimi tesbih ederim*” deriz” diyerek isim ve müsemma kavramlarının aynı şeyler olduğu konusunu kendi muvacehelerinde netleştirmişlerdir.¹⁴⁸

Sâbûnî, kendi eserinde (Mâtürîdîyye Akâidi) konuya başlarken “Ehl-i sünnet’in görüşü şu şekildedir” diyerek kendi görüşleriyle yakın olan görüşü beyan etmiştir.¹⁴⁹ Buradan ve diğer kaynaklardan da anlaşıldığı üzere bu konudaki ittifaklı görüş isim ve müsemmanın birbirinin aynı olduğu görüşüdür. Bununla beraber genel olarak kelâmcıların, özelde ise Eş‘arîlerin bu konudaki görüşleri isim ve müsemma ayrı olduğu şeklinde belirginlik kazanmıştır. Mu‘teziliyye ve Kerrâmiyye gibi mezhepler ise isim ve müsemmanın birbirinden ayrı olduğu görüşünü savunmuşlardır.¹⁵⁰

Şeyhzâde, bu konuyu kendi eserlerinde incelemiş ve görüşlerini beyan etmiştir. İlk olarak bu ihtilafın temeline değinen Şeyhzâde, konu her ne kadar isim-müsemma başlığı altında ele alınsa da bu tartışmanın temelinde yatan konunun Allah’ın sıfatları ezeli midir hâdis midir konusu olduğuna dikkat çekmiştir. İsim ve müsemma tartışmalarının çözümü, Allah’ın sıfatları konusuna racidir. Ona göre mezheplerin bu konudaki tartışmalarının neticesi Allah’ın sıfatları konusuna dayanmaktadır. Mezheplerin Allah’ın sıfatları hakkındaki görüşleri neyse, isim-müsemma konusunda da aynıdır. Müellifimiz, bu konudaki ihtilafları asli değil, fer’i bulmuştur.¹⁵¹ Diğer bazı konularda da görüşlerini net bir şekilde beyan etmek yerine hak olan Ehl-i Sünnet mezheplerinin görüşlerini kıyaslayıp, ihtilaflarına lafzi anlaşmazlıklar olarak bakan müellifimiz, bu konuda da itidalli bir yaklaşım sergilemiştir.

2.2. Nübüvvet

Hazreti Allah, insanları kendilerine ibadet etsinler diye yaratmıştır. “*Cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım.*”¹⁵² ayetinden de yola çıkarak insanlığın yaratılışındaki temel gayenin Allah’a kulluk etmek olduğunu söylemek mümkündür. İnsanoğlu, Yüce Allah’ın bahsettiği akıl sayesinde Allah’ın sonsuz kudretine, birliğine, O’nun hakkında bilgi sahibi olmaya belli bir dereceye kadar ulaşabilir. Varlığını sorguladığı yerde varlığının gayesine, varlığını bulduktan sonraki ibadet ve diğer zinde tutacak uygulamalara ulaşması, onları yaşaması akıl ile bilinebilecek sorumluluklar değildir. Böyle bir durumda

¹⁴⁷ el-Vâkıa 56/96.

¹⁴⁸ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 71-72.

¹⁴⁹ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 70.

¹⁵⁰ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 70.

¹⁵¹ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 36.

¹⁵² el-Zâriyât 51/56.

yaratıcının kullarına bir rehber, bir haberci göndermesi gerekiyordu ki bu peygamberler olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle Allah her topluma kendi içlerinde, kendileri gibi insan olan peygamberler göndermiştir. Bu amacı ihsas eden şu ayetlerdir:

*“İnkarcılar, “Ona Rabbinden bir mucize indirilse ye!” diyorlar. Sen ancak bir uyarıcısın; her topluluğun da bir kılavuzu vardır.”*¹⁵³

*“Ey Rabbimiz! Onlara kendi içlerinden senin ayetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi gönder...”*¹⁵⁴

*“Biz seni hak ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Her millet içinde mutlaka bir uyarıcı (peygamber) bulunmuştur.”*¹⁵⁵

Bu ayetlerden Allah Teâlâ'nın insanoğluna kendi içlerinden bir peygamber gönderdiği ve bu peygamberlerin asli görevlerinin insanlığa yol göstermek, onlara Allah'ın gönderdiği mesajları ileten bir uyarıcı olmak olduğu anlaşılmaktadır. Peygamberlerin vazife ve gönderilmelerindeki amaçlarını açıklayan birçok ayetten söz edilebilir. Bunlardan birisi de şu ayet-i kerimedir: *“İnsanlar bir tek ümmet (millet) idi. Bu durumda iken Allah, müjde verici ve uyarıcı olarak Peygamberleri gönderdi. İnsanlar arasında anlaşmazlığa düştükleri hususlarda hüküm vermeleri için onlarla beraber hak yolu gösteren kitapları da indirdi.”*¹⁵⁶ Bu ayet, insanoğlunun bir noktada elbet anlaşmazlığa düşeceğini ve böyle bir durumda Allah'tan gelen bir habere, bir kişiye yani peygambere ihtiyaç duyacağını bildirmektedir. Nübüvvetin, insanlık için ne denli gerekli bir şey olduğunu gerek ayetler ile gerekse ilk insandan bu yana günümüze kadar gelen insanoğlunun arayış mücadelesinde görmek mümkündür. Yaşamın doğal bir gereği olarak İnsanoğlu din gereksiniminin yanında bir fitrat arayışının da gereksinimi içinde bulmuştur kendisini. Böyle bir gereksinimin çözüm mercii elbette Allah'ın görevlendirdiği peygamberlerdir. *“Gerçekten sen, yüce bir ahlak üzerinesin”*¹⁵⁷ ayetinde de anlaşılmalıdır ki Allah Teâlâ, insanoğluna ahlak ve temel etik değerlerini geliştirebilmeleri için peygamberleri rol model olarak seçmiş ve bu gayeyi gerçekleştirmede kendisine gerekecek olan tüm çözüm ve cevapları peygamberler üzerinden aktarmıştır. Bu doğrultuda denilebilir ki, insanoğlunun yüce yaratıcıyı bulma ve O'nu tanımada, kendi fitrat anlayışını ve yaratılış gayesini kavramada, kulluk vazifesinin hakkıyla nasıl ifa edilebileceğini anlama yolunda kendisine en büyük rehber ve en önemli yol gösterici merci nübüvvet makamıdır.

¹⁵³ el-Ra'd 13/7.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/129.

¹⁵⁵ el-Fâtır 35/24.

¹⁵⁶ el-Bakara 2/213.

¹⁵⁷ el-Kelâm 68/4.

Peygamberlik, Hz. Âdem ile başlamış ve Hazreti Muhammed (sav) ile son bulmuştur. İkisi arasında-geçen zaman zarfında ne kadar peygamber gönderildiği konusu ihtilaflı olmakla beraber bize ulaşan Peygamber isimleri Kur'an-ı Kerim'in beyanı ile 25'tir. İlgili bazı ayetler şöyle zikredilmiştir:

*“Biz Nuh’a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a Ya’kub’a, torunlara, İsa’ya, Eyyûb’a, Yunus’a, Harun’a, Süleyman’a vahyettik. Dâvud’a da Zebur’u verdik. Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık bir kısımlarını da anlatmadık. Ve Allah, Musa ile gerçekten konuştu. (Yerine göre) müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı bahaneleri olmasın. Allah, izzet ve hikmet sahibidir.”*¹⁵⁸

Söz konusu ayette tüm peygamberlerin adı geçmese de diğer ilgili bütün ayetlere bakıldığında toplam sayısı 25 olan peygamber isimleri şunlardır: Âdem, İdris, Nuh, Hud, Salih, Lut, İbrahim, İshak, Ya’kub, Yusuf, Şuayb, Harun, Musa, Davud, Süleyman, Eyyub, Zülkifl, Yunus, İlyas, Elyesa’, Zekerîyya, Yahyai İsa, Muhammed (sav). Ancak yukarıda geçen “bir kısmını da sana bildirmedi” ayetinden de anlaşılacağı üzere Kur’an’da zikri geçen peygamberler dışında, hakkında bilgi verilmemiş olan başka peygamberler de olmuştur.

Genel olarak, bütün peygamberlerin gönderiliş amacı ve hedefi aynı olmakla beraber Hz. Muhammed’i (sav) diğer peygamberlerden ayıran en önemli özellik onun son peygamber olması ve sadece bir topluluğa veya millete değil tüm insanlığa gönderilmiş olmasıdır. “Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler.”¹⁵⁹ Ayeti üzerinden yola çıkıldığında Hz. Muhammed’in (sav) sadece Araplara ve o bölgedeki insanlara değil, o dönemde yaşayan ve daha sonrada da gelecek olan tüm insanlığa peygamber olarak gönderildiğini söylemek mümkündür. Nitekim kendisine ilahi vahiy ve tebliğ emri geldiği ilk andan itibaren Hz. Muhammed (sav), başta yakın çevresiyle davet ilişkisi kurmuş daha sonra kısa bir zaman zarfında Mekke’yi fethederek bu daveti tüm Hicaz bölgesine yaymıştır. Bununla da yetinmeyip Roma, İran, Mısır vb. uzak bölge ve beldelere İslam’a davet mektupları yollayarak İslam’ın son din, kendisinin de bu dinin son ve evrensel Peygamberi olduğunu ilan etmiştir. Demek oluyor ki gerek yukarıda bahsi geçen ayetler, gerekse Peygamber’in (sav) İslam dininin yayılması için izlediği politika kendisinin evrensel bir peygamber olduğunu teyit etmektedir.

¹⁵⁸ Nisâ 4/163-165.

¹⁵⁹ el-Sebe’ 34/28.

Nübüvvet meselesi de birçok mesele gibi kelâmî konuların tartışmalı mevzulardan biri haline gelmiştir. Peygamberlerin sadece dünyada mı yoksa ahirette de mi peygamber olacakları, erkek olma şartlarının olup olmadığı, kadın peygamberlerin varlığından söz edilip edilmeyeceği gibi birtakım temel meseleler üzerinden nübüvvet müessesesi tartışma konusu olmuştur. Ancak araştırmamızda müellifimiz Şeyhzâde Abdürrahîm'in işlediği, kendi eserlerinde yer verdiği iki mesele incelenmiştir. Bunlardan ilki Peygamberlerin peygamberliklerinin ölümden sonra da devam edip etmeyeceği, diğeri ise peygamberlik için erkek olma şartının olup olmadığı konusudur. Aşağıda ilgili başlıklarda görüşlerine genişçe yer vereceğimiz bazı mezhepler Peygamberliğin ahiret hayatında artık geçerli olmayacağını savunurken diğer bazı mezhepler ise peygamberliklerinin devam edeceği fikrini savunmuşlardır. Keza, bazı mezhepler erkek olmayı şart koşarken, diğerleri böyle bir şartı lüzumlu görmemiştir. Şimdi Şeyhzâde'nin de görüşleri dahilinde bu iki meseleyi ele alalım:

2.2.1. Ahirette Peygamberlik

Daha önce de ifade edildiği üzere Peygamberlerin vefat ettikten sonra ahiret hayatında peygamber olarak kalıp kalmayacakları konusu mezhepler arasında ihtilaflıdır. Eş'arîler, bu konuda Peygamberlerin ahiretteki peygamberlik durumlarının hükmî olarak devam edeceği, gerçek anlamda peygamber olarak kalmayacakları yönünde görüşler ortaya atmıştır. Mâtürîdîler ise bunun aksine görüş bildirerek Peygamberlik görevlerinin ahirette de devam edeceğini savunmuşlardır.¹⁶⁰

Şeyhzâde'nin eserinde aktardığına göre Eş'arîler, nebilik/peygamberlik makamının arazî olduğunu, sadece dünya hayatında geçerli olduğunu, geçici olan bir vazifenin ahirette de devam edemeyeceğini savunmuşlardır.¹⁶¹ Onlara göre nasıl ki kişi kocası öldükten sonra iddet süresi beklediğinde hükmen nikahlı sayılıyorsa, peygamberler de vefat ettiklerinde hükmen peygamber sayılmaya başlayacaklardır. Zira kocası ölen kadın her ne kadar hakikatte nikahlı, evli sayılmıyorsa da iddet beklediği süre boyunca bir başkasıyla evlenememektedir. Buna mâni olan şey ise kadının hükmen nikahlı sayılmasıdır. Vefat eden peygamberin Ahiretteki durum ve statüsünü bu meseleye kıyas ederek izah eden Eş'arîler, Peygamberlerin Ahirette hükmî peygamberler olarak peygamberliklerine devam edeceğini savunmuşlardır.¹⁶²

Mâtürîdîler, Peygamberliğin kalıcı olduğunu, Peygamberlerin ahirette de peygamber olacaklarını savunmuşlardır. Onlara göre Peygamber görevini yaptığı ya da artık yapamadığı

¹⁶⁰ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 85

¹⁶¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 85

¹⁶² İmam Meymun bin Muhammed Neseî, *Bahru'l-Kelâm* (Mektebetu'l Dâru'l Fünûn, 2000), 205.

için peygamber sayılmaz. Peygamberin peygamberliği, Allah Teâlâ'nın “*Sen benim Rasulüm ve Nebimsin*” buyruğu ile gerçekleşmiştir. Bu buyruk, Allah'ın buyruğu olduğu için Allah'ın ezeli kelâmıdır. Allah'ın kelâmının ezeli olduğunu düşünürsek Peygamberlerin peygamberliklerinin de ezeli; yani ahirette de devam edeceğini söylemek mümkündür¹⁶³

Şeyhzâde'nin kendi eserinde görüşünü aktardığı Mâtürîdî imâmlarından olan Nesefî de, Peygamberliğin daimî olduğunu, Peygamber olan kimselerin mezarlarında da peygamber kaldıklarını savunmuştur. Bunun yanı sıra ezanın bir bölümü olan “*Ben şehadet ederim ki Muhammed Allah'ın Rasulüdür*” söyleminin de geniş bir zaman dilime ait bir söylem olduğunu, bu şehadetin ahirette de devam edeceğini söylemiştir.¹⁶⁴

Şeyhzâde, her ne kadar Eş'arînin peygamberliğin dünya hayatı ile son bulacağı fikrini aktarmışsa da Pezdevî, bu konuda İmam Eş'arînin böyle bir görüşünün olmadığını belirtmiştir. Mu'tezilî bir yaklaşımın neticesi olan Peygamberliğin hükmî olacağı fikri, İmam Eş'arî tarafından benimsenmemiş, kabul edilmemiştir. Pezdevî'ye göre bu iftira, Kerrâmiler tarafından Eş'arîlere atılan bir iftiradır. Zira kendisi İmam Eş'arî'nin tüm eserlerini incelediğini ve kendisine ait böyle bir ifadesine rastlamadığını söylemiştir.¹⁶⁵

Şeyhzâde Abdürrahîm, Eş'arîlere isnat ettiği bu görüşün doğru olmadığını savunmuştur. Zira Şeyhzâde'ye göre peygamberlik, nübüvvet gibi durumlar beden ile yaşam ile sınırlı değil, ruh ile ilgili bir durumdur. Hal böyle olunca ruh ebedi kaldığı için peygamberlerin peygamberlik vazifeleri, vefat etmeleriyle sona ermez, aksine ruhları ile beraber ahirette de devam eder.¹⁶⁶

2.2.2. Peygamberlerin Erkek Olması

Peygamberlerin erkek olması zorunlu mudur sorusu, beraberinde başka tartışmaları da gündeme getirmiştir. Ancak bu konudaki tartışmaların temelinde sadece peygamberlik kavramı söz konusu olmamış bu kavram kapsamına giren nebi ve resul vasıfları da geniş yer bulmuştur. Mezhepler, peygamberliği, nebi ve resul diye ikiye ayırarak konuyu ele almaya başlamışlardır. Öyle ki kavramların barındırdığı manalar, Peygamberlik için erkek olma şartının bulunup bulunmadığını izah etmede etkili olmuştur.

Nebi kelimesi “*haber vermek*” anlamına gelir. Ayrıca “*konumu ve değeri yüce olan*” manasına da gelir. Bu kelimelerden türeyen Nübüvvet kelimesi de “*Allah ile kulları arasında*

¹⁶³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 60.

¹⁶⁴ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 205.

¹⁶⁵ Pezdevî, İmam Ebi Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn* (Kahire: Mektebetu'l Ezheriyyetu Litturas. 2005), 229.

¹⁶⁶ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 86.

dünya ve ahiret hayatıyla ilgili ihtiyaçların giderilmesi amacıyla ifa edilen elçilik görevi” anlamına gelir. Ancak dilimize Arapçadaki nebi, nübüvvet şeklinde değil Farsçada kullanılan peygamber şekliyle geçmiştir.¹⁶⁷ Resul kelimesi de “gönderilen” kelimesine karşılık gelse de sözlükte genelde nebi kelimesi ile eş anlamlı kabul edilmiştir. Ancak iki kelime arasındaki temel farkı belirtecek olursak Nebi kelimesi “*haber veren*” anlamına gelirken Resul kelimesi “*gönderilen elçi*” anlamına gelir. Bu da iki kavramın yüklediği misyonların farklı olduğu fikrini öne çıkarmıştır.¹⁶⁸ Kelâm âlimlerinden bazılarına göre bu iki kelime sadece sözlükte değil aynı zamanda vazife ve geliş şekli itibarıyla da farklı kavramlardır. Buna göre Allah’tan vahiy gelen ve Cebrail’in (as) vahiy getirdiği peygamberlere nebi, vahiy almakla kalmamış aynı zamanda yeni bir şariat ile gelmiş, kendinden önceki şariatın bazı kurallarını ortadan kaldırmış peygamberlere de Resul denilir.¹⁶⁹

Eş’arîler, Resul olan peygamberlerde erkek olma şartını gözetirken nebi olan peygamberlerde erkek olma şartını aramamışlardır. Onlara göre nebi olan dört tane kadın peygamber vardır. Bunlar Meryem, Asiye, Sare ve Hacer annelerimizdir.¹⁷⁰ Gaybî yollardan haber almalarından ötürü Eş’arîler, Bu dört ismin peygamber olduğunu iddia etmiş, “*Biz Musa’nın annesine vahyettik*”¹⁷¹ ayetini öne sürerek kadınların peygamber olabileceği görüşünü savunmuşlardır. Şunu net bir şekilde belirtmek gerekir ki Eş’arîler, kadınlardan peygamberlerin olabileceği fikrini nebi olmaları ile sınırlandırmışlardır. “*Senden önce de sadece kendilerine vahyettiğimiz erkekler (peygamberler) gönderdik*”¹⁷² ayetini de dikkate alan Eş’arîler, kadınlardan Resul peygamber gelemeyeceği konusunda Mâtürîdîler ile ittifak etmişlerdir.¹⁷³ Eş’arîlere göre, kadınların da nebi olabileceğini bildiren ayetler, Hz. Meryem’den bahseden şu ayetlerdir: “*Biz Ona Cebrail’i göndermiştik*”¹⁷⁴, “*İşte onlar kendilerine nimet verdiğimiz nebilerdendir*”¹⁷⁵ Bu iki ayette Hz. Meryem’in gerek Cebrail’den vahiy aldığı, gerekse Allah’ın aynı surede onu “*nebilerdendir*” diye nitelemesi kadınlardan da nebi olabileceği görüşünü haklı çıkarmaktadır. Eş’arîlerin bu görüşünü İbn Hazm da (ö. 1064) desteklemiş, aynı durumun Hz. İshak’ın annesi için de vuku bulduğunu ve böyle bir durumun

¹⁶⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 275.

¹⁶⁸ Yusuf Şevki Yılmaz, “Peygamber”, *DİA*, 33/257-262.

¹⁶⁹ Bağdâdî, *Usûlu’l-Dîn*, 126.

¹⁷⁰ el-Karî, *Dav’ul Meâli*, 83.

¹⁷¹ el-Kasas 28/7.

¹⁷² Yûsuf 12/109.

¹⁷³ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 86.

¹⁷⁴ Meryem 19/17.

¹⁷⁵ Meryem 19/58.

ancak nebiler için geçerli olabileceğini söyleyerek kadınlardan nebi peygamberler olabileceği görüşünü savunmuştur.¹⁷⁶

Mâtürîdîler kadından da nebi olabileceği görüşünü reddederler.¹⁷⁷ Zira onlara göre kadın, nebilik görevini yerine getirebilecek güçte değildir.¹⁷⁸ Bu görüşlerini “*Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik.*”¹⁷⁹ ayeti ile delillendirmişlerdir. Onlara göre yukarda da denildiği gibi kadınlar yapıları gereği peygamberlik yapmak için yeterince güçlü değildir. Elbette, Mâtürîdîlerin kadınlardan peygamberler gelemeyeceği görüşünün tek gerekçesi kadınları bu alanda zayıf görmeleri değildir. Bir başka gerekçe olarak, kadınların evlerinde oturması gerektiğini bildiren “*Evlerinizde oturun ve daha önce cahiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah’a ve Rasulüne itaat edin. Ey Peygamber ailesi! Allah’ın istediği, sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir.*”¹⁸⁰ mealindeki ayet olmuştur. Onlara göre bu ayete göre kadınların dışarı çıkıp halkın arasına katılması ve Allah’ın emir yasaklarını duyurması doğru değildir. Bu yüzden mezkûr ayetin kadınların peygamberliği ile örtüşemeyeceği fikrinden yola çıkarak kadınların ne nebi ne de resul olarak peygamber olabileceklerini savunmuşlardır.¹⁸¹

Şeyhzâde’nin peygamberlerin sadece erkeklerden olup olmayacağı konusundaki görüşü Mâtürîdîlerin görüşüyle paralellik arz etmektedir. Şeyhzâde, konuyla ilgili kendi görüşünü izaha başlarken doğrudan Eş’arîlere reddiye olacak şekilde görüş açıklamıştır. Ona göre Eş’arîlerin “*Biz Musa’nın annesine vahyettik*”¹⁸² ayetini delil olarak kullanmaları isabetli olmayıp kat’i bir ifade barındırmadığı için bu ayetten yola çıkıp kadınlardan peygamberlerin olabileceğini söylemek mümkün değildir. Şeyhzâde, Eş’arîlerin delil olarak getirdiği ayete karşı, kat’i bir surette peygamberlerin sadece erkeklerden olduğunu bildiren şu ayeti delil olarak göstermiştir. “*Senden önce de sadece kendilerine vahyettiğimiz erkekler (peygamberler) gönderdik.*”¹⁸³ Eş’arîlerin delil olarak getirdiği “*Biz Musa’nın annesine vahyettik*” ayetin de geçen vahyin Allah’ın o dönemde peygamberler aracılığıyla Hz. Musa’nın annesine vahyettiği haber verdiği yönünde yorumlamış, hatta bu peygamberin Hz. Şuayb (as) olduğunu belirtmiştir. Hz. Şuayb’ın (as), o dönemde Allah’tan aldığı bilgiyi ya direkt yüz yüze görüşerek

¹⁷⁶ İbn Hazm ez-Zâhiri el Endülîsî, *el-Fasl fi’l Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal* (Mektebetü’s-Salam el-Âlemiyye), 5/12.

¹⁷⁷ Yeşilyurt, “Mâtürîdîlik-Eş’arîlik Karşılaştırması”, *Kelâm El Kitabı*, 166.

¹⁷⁸ Nesefî, *İtimad fi İtikad*, 256.

¹⁷⁹ Enbiyâ 21/7.

¹⁸⁰ el-Ahzâb 33/33.

¹⁸¹ el-Kârî, *Dav’ul Meâlî*, 83.

¹⁸² el-Kasas 28/7.

¹⁸³ Yûsuf 12/109.

ya da bir mektup aracılığıyla Hz. Musa'nın annesine bildirdiğini ve bu vesileyle Hz. Musa'nın annesinin Hz. Musa'yı bir sandala koyup daha sonra onu suya bıraktığını söylemiştir. Hz. Meryem'e Cebrail (as) vasıtasıyla gelen vahiy meselesine gelince: Şeyhzâde'ye göre Allah tarafından Hz. Meryem'e gönderilen haber, vahiy şeklinde gönderilmemiştir. O, "*Kitapta Meryem'i de okuyup an. Hani o, evinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti. Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken ona ruhumuzu gönderdik; ruh ona tam bir insan şeklinde göründü.*"¹⁸⁴ Mealindeki ayette zikredilen iletileri, Allah'ın direkt Hz. Meryem'in ruhuna ilettiği haberler olarak değerlendirmektedir.¹⁸⁵

Şeyhzâde'ye göre bir diğer ihtimal ise bu haberlerin ilham olabileceğidir. O, adı geçen kadınlara Allah'ın bu haberleri vahiy şeklinde değil de ilham yoluyla vermiş olabileceğini ileri sürmüştür. Buna delil olarak da "*Ve rabbın bal arısına şöyle ilham etti: "Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin.*"¹⁸⁶ ayetini öne sürmüş, Allah'ın bal arısına ilham ettiği gibi Hz. Musa'nın annesine de ilham edebileceğini söylemiştir.

Sonuç olarak Şeyhzâde'nin, nebi olsun resul olsun kadınların hiçbir şekilde peygamber olamayacaklarını savunmuş, bu konuda Eş'arîlere de gerekli ayetler ile reddiyelerde bulunmuştur.¹⁸⁷

2.3. İman

İman kelimesi, "*güven içinde olmak, korkmamak*" anlamlarına gelen emn kökünden türemiştir "*güvenerek tasdik etmek, inanmak*" anlamlarına gelmektedir.¹⁸⁸ Terim olarak ise "*Allah'tan alıp din olarak insanlara tebliğ ettiği kesin olan hususlarda peygamberleri doğrulamak, bunları tereddütsüz kabul edip gerçek ve doğru olduğuna inanmaktır.*" Aynı zamanda "*kesin karar vermek, tasdik etmek*" anlamlarına gelen itikat kelimesi de iman kelimesinin karşılığında kullanılır.¹⁸⁹

İman, insanoğlunun bir şeye inanmasını ve bu inancın da kalben olmasını ifade eder. Kişi bir şeye kalben inanmış ve bu inancı gerçek manada kalbine, ruhuna yerleştirmişse, buna iman denir. Her ne kadar imanın kalbî mi yoksa lisani mi olması gerektiği konusunda tartışma yaşansa da Şeyhzâde'nin de içinde olduğu ekser görüş, imanın kalbî yani kalp ile tasdik

¹⁸⁴ Meryem, 19/16-17.

¹⁸⁵ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 76.

¹⁸⁶ el-Nahl 16/68.

¹⁸⁷ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 77.

¹⁸⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 170.

¹⁸⁹ Mustafa Sinanoğlu, "İman" *DİA*, 22/212.

olduğudur. Bu konuda tartışmalar, ihtilaflar yaşanmış, imanın kalp ile tasdikten ibaret olduğunu söyleyenlerle beraber buna dil ile ikrarı ekleyenler de olmuştur.

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) “İman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibarettir. Tek başına bilgi yahut tek başına ikrar iman sayılmaz. Öyle olsaydı şayet münafıklar ve kitap ehli mümin olurlardı.”¹⁹⁰ şeklindeki tanımı her ne kadar bu konuda evrensellik kazanmışsa da kelâmcıların iman hakkında yaptıkları tanım ekseriyette “iman, kalp ile tasdiktir” şeklinde olmuştur. Eş‘arî ve Mâtürîdî ekollerinin de birbirine muhalefet gibi görünen açıklamaları da özünde bir ihtilaf değildir. Bu konudaki ihtilafı daha yakından incelemek için iki mezhebin de delil ve ifadelerine bakmak gerekir.

Eş‘arî için iman; tam anlamıyla tasdik etmektir. Kişinin tasdik edeceği şey olarak da Kur‘an‘ı kabul etmiştir. Yani kişi Kur‘an-ı Kerim‘i tasdik ettiğinde iman etmiş olacaktır. Bu tasdikten de ancak kalp ile olabileceğini savunmuştur.¹⁹¹ İmanın kalp ile tasdikten ibaret olduğunu söyleyen Eş‘arîler şu ayetleri delil olarak öne sürmüşlerdir:

“Ağızlarıyla iman ettik dedikleri halde kalpleri iman etmeyenlerden ve Yahudilerden küfür içinde koşanlar seni üzmesin.”¹⁹²

“Allah, doğru yolu gösterip imana muvaffak kıldığı insanın kalbini İslam’a açar.”¹⁹³

“İşte onların kalplerine Allah iman yazmıştır.”¹⁹⁴

İşte bu ve benzeri ayetler, Eş‘arî geleneğinin “İman için tasdik yeri kalptir.” görüşünün delilleri olmuştur.¹⁹⁵

Mâtürîdîler için iman mevzunun delil ve sebepleri meselesine girmeden Ebu Hanife'nin bu konudaki görüşleri de önem arz etmektedir. Ebû Hanîfe için iman, dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir.¹⁹⁶ Şuraya dikkat etmek gerekir ki Ebu Hanîfe ikrarın şart olmasının sebebini dünyada İslam ahkâmının yürütülmesine bağlamıştır. Ona göre ikrar tam anlamıyla bir dini gereklilik değil, dünyada İslam şiarını yaşatmak, bunu sistematik bir bütünlük içinde yapmak için bir gerekliliktir.¹⁹⁷

¹⁹⁰ Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam- Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV yayınları, 2020), 38.

¹⁹¹ Ebu'l-Hasan el-Eş‘arî, *el-Lumâ' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, nşr. Hamûde Garâbe, 123.

¹⁹² el-Nahl 16/106.

¹⁹³ el-En'âm 6/125.

¹⁹⁴ el-Mücâdele 58/22.

¹⁹⁵ Eş‘arî, *el-Lumâ*, 123-124.

¹⁹⁶ Beyazîzâde, *İmam- Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 38.

¹⁹⁷ Beyazîzâde, *İmam- Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 38.

Mâtürîdî geleneğinde iman, *kalp ile tasdik* tir.¹⁹⁸ Bu görüşünü açıklarken de imanın asla dil ile ikrardan ibaret olmayacağını, ancak kalp ile tasdikle imanın gerçekleşebileceğini savunmuşlardır. Bu görüşlerini başlıca şu ayetler ile savunmuşlardır:

“Biz doğru söylesek de sen bize inanacak değilsin.”¹⁹⁹

“Kalpleri iman etmedikleri halde ağızlarıyla inandık derler.”²⁰⁰

“Münafıklar mutlaka sizden olduklarına dair yemin ederler. Hâlbuki onlar sizden değildirler.”²⁰¹

Bu ayetler bağlamında ikrarın iman için yeterli olmayacağını, şayet yeterli olsaydı münafıkların da iman sahibi sayılacağını söylemişlerdir.

“Bedeviler, inandık dediler. De ki siz iman etmediniz ama boyun eğdik deyin, iman sizin kalplerinize henüz yerleşmemiştir.”²⁰² Bu ayet ile de Mâtürîdîler, yalnızca dil ile söylemin iman sayılmayacağını, aynı zamanda kişinin imana erişmesinin bir sürece bağlı olduğunu savunmuşlardır. Bu sürecin tamamlanmasının dil ile ikrar olması ise mümkün görülmemiştir.²⁰³ Mâtürîdî geleneğinde Eş‘arîlerde olduğu gibi imanın oluşacağı, kemale ereceği yer kalptir. Zira Allah Teâlâ’nın Müslümanlara “Ey iman ederler” diye hitap ettiğini, bunun sebebinin de kişilerin o anda iman sahibi olduklarını savunmuş ve bu iman da ancak kalpte var olabileceğini söylemişlerdir.²⁰⁴

İmanı tanımlarken daha geniş yelpazede tanım yapan başka mezhepler de olmuştur. Bunların başında Mu‘tezile ve Hâricîler gelmektedir. Onlara göre iman, *kalp ile tasdik, dil ile ikrar, uzuvlar ile ameldir*. Bu mezheplere göre amel, iman ile o kadar bağlantılıdır ki büyük günah işleyen kimseler iman dairesinden çıkmış sayılırlar. Hatta Hâriciyye mezhebine göre büyük günah işleyen Müslüman kimse o an dinden çıkmış ve kâfir olmuş sayılır.²⁰⁵ Ayrıca imanı kalpten ve amelden gayrı düşünen de olmuştur. Bunların başında Kerrâmiyye ve Mürchie gelmektedir. Onlara göre ise iman, *sadece dil ile ikrardır*. İnandığını dil ile söyleyen bir kimsenin kalbine bakılmaksızın imanının geçerli olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlar için ikrar, mümin olan bir kimsenin anlaşılması açısından gereklidir.²⁰⁶ İmanın nasıl olması gerektiği konusundaki bir diğer farklı ve önemli tanım da Cehmiyye kanadından gelmiştir.

¹⁹⁸ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 167.

¹⁹⁹ el-Bakara 2/177.

²⁰⁰ el-Maide 5/41.

²⁰¹ el-Tevbe 9/56.

²⁰² el-Hucurat 49/14.

²⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbut-Tevhîd*, 376.

²⁰⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 170.

²⁰⁵ Yeşilyurt, *Kelâm El Kitabı*, 282.

²⁰⁶ Yeşilyurt, *Kelâm El Kitabı*, 282.

Onlara göre iman, marifetten yani bilgiden ibarettir. Bir kimsenin Allah'ı, Peygamberi ve onların haber verdiklerini tasdiğe gerek olmaksızın bilmesi mümin olması için yeterlidir.²⁰⁷

Bu konuda Şeyhzâde, kendi fikirlerini Mâtürîdîlere yakın bulmuş ve eserinde Mâtürîdîlerin görüşlerine daha fazla yer vermiştir.²⁰⁸ Şeyhzâde; tasdiki, iman için aslı bir rükün saymış, ikrarı ise söz konusu aslı rükne bağlı olan, ona tabi olan bir rükün kabul etmiştir. Tasdik olmadan ikrarın bir anlam ifade edemeyeceğini değil; var olamayacağını savunmuştur. Bunu beyan ederken de Mâtürîdîler ile aynı görüşü paylaşmış ve onlarda da dil ile ikrarın uhrevi bir boyutta değil de dünyevi bir boyutta önem kazandığını belirtmiştir. Zira Mâtürîdîler dil ile ikrarı, dünyadaki İslami ahkâmları yürütebilmek için gerekli görmüştür.²⁰⁹ Şeyhzâde, iki mezhep arasında bir farkın olmadığını savunmuştur. Zira ona göre Eş'arîlerin imandan bahsederken sadece *kalp ile tasdikten ibarettir* görüşüyle Mâtürîdîlerin *kalp ile tasdik, dil ile ikrar* görüşü ilk bakışta farklı gibi görünse de bu lafzi bir farklılıktır. İki mezhebin de burada değindiği asıl nokta kişinin iman esaslarını kalben tasdik etmesidir.

Şeyhzâde'ye göre Mâtürîdîlerin ikrarı sadece dünya için gerekli görmesi, Eş'arîler ile aynı görüşte olduklarını açıklayan bir durumdur.²¹⁰ Kişi için iman sahibi olmanın ilk ve tek yolu, iman esaslarını kalbi ile tasdik etmesidir. Bunun aksinde gelişebilecek her türlü semptom, kişiyi ne imandan çıkarır ne de iman dışı başka bir duruma sürükler. Söz konusu ihtilaflar sadece söze bağlı ihtilaflardır ve mana bakımından bir ihtilafa yahut zıtlığa dönüşmemiştir.

2.3.1. İmanda Artma ve Eksilme

İmanda artma ve eksilmenin olup olmayacağı konusu, iman mevzusunun tartışmalı başka bir konusudur. İmanın zati bakımdan değişmeyeceği konusunda ittifak sağlanmış ancak imanın sıfatında, durumunda, derecesinde bir değişikliğin olup olamayacağı konusunda ihtilaflar yaşanmıştır.²¹¹ Buradaki tartışmanın temeli, amelin imandan bir cüz olup olmadığı konusuyla ilişkilidir. Mu'tezile mezhebi, ameli imandan bir cüz saymış, imanın amele bağlı olarak değişebileceğini savunmuştur. Mu'tezilî gelenekte kişi büyük günah işlediğinde artık mümin sayılmaz ve hatta tövbe etmeden bu şekilde vefat ederse kâfir olacağı, genel kabul görmüştür. Bu görüşlerini de *el-Menziletü beyne'l-menziyeteyn* esası de açıklamışlardır.²¹²

²⁰⁷ Yeşilyurt, *Kelâm El Kitabı*, 282.

²⁰⁸ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 63.

²⁰⁹ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 170-171.

²¹⁰ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 65-66.

²¹¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 156.

²¹² Osman Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 244.

Bundan mütevellit ameli imandan bir parça saymış ve imanın artıp eksilebileceğini savunmuşlardır. Ancak Eş‘arî ve Mâtürîdîler için durum biraz daha farklıdır. Şeyhzâde de eserinde bu farklılıklara ve aynı zamanda İmâm-ı Âzam’ın görüşlerine yer vererek bu duruma açıklık getirmiştir.²¹³

Eş‘arîler, ameli imandan bir cüz saymamışlardır. Ancak imanın artıp eksilebileceğini savunmuşlardır. Amel ile iman arasındaki bağı, herhangi bir değişikliğe mahal verebilecek kadar yakın bulmuşlardır.²¹⁴ Eş‘arîler, imanda artma ve eksilmenin olabileceği hususundaki görüşlerini şu ayetler ile desteklemişlerdir:

*“O, müminlerin kalplerine imanlarını katmerli bir iman ile arttırmaları için manevi kuvvet indirendir.”*²¹⁵

*“İman edenlerin imanlarını arttırsın diye...”*²¹⁶

*“İmanlarına iman katsınlar diye müminlerin kalplerine güven indiren O’dur. Semaların ve arzın orduları Allah’ındır. O, Alîm ve Hâkimdir.”*²¹⁷

Bu ve benzeri ayetleri imanda artma olabileceği görüşlerine delil addeden Eş‘arî geleneğinin genel kabulüne göre imanda artma ve eksilme olabilir. Eş‘arî geleneğinin önemli simalarından biri olan Bâkîllânî (ö. 1013), imandaki artma ve eksilmenin iman ile ilişkili olmadığı, buradaki artma ve eksilmenin imandan ötürü elde edilen sevaplar olduğunu savunmuştur. Bu görüşünü de şu ayet ile delillendirmiştir: *“Sizden önce infakta bulunup savaşanlar, diğerleriyle aynı değildir. Onlar, fetihten sonra infak edip savaşanlardan daha büyük derecelere sahiptirler. Allah, onların hepsine en güzelini vaat etmiştir. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”*²¹⁸ Bâkîllânî’ye göre buradaki derecenin üstünlüğü kişinin imanı değil, dar ve zor zamanda iman edip salih amel işlemleri ile ilgilidir. Hal böyle olunca da imandaki artma ve eksilmenin özünü sevabın çok yahut az olması ile ilişkili kabul etmiştir.²¹⁹

²¹³ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 78.

²¹⁴ Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 162.

²¹⁵ el-Fetih 48/4.

²¹⁶ *Biz cehennemın işlerine bakmakla yalnız melekleri görevlendirmişizdir. Onların sayılarını da inkâr edenler için sadece bir imtihan vesilesi yaptık ki böylelikle kendilerine kitap verilenler kesin bilgi edinsinler, inananların imanı artsın; kendilerine kitap verilenler ve müminler şüpheye düşmesinler; kalplerinde hastalık bulunanlar ve inkârcılar da “Allah bu sayı misaliyle ne demek istemiş olabilir?” desinler. İşte Allah böylelikle dilediğini sapkınlıkta bırakır, dilediğine de doğru yolu gösterir. Rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez. İşte bu, insanlık için sadece bir öğüttür.* el-Müddessir, 74/31.

²¹⁷ el-Fetih 48/4.

²¹⁸ el-Hadîd 57/10.

²¹⁹ Ebu Bekir Muhammed bin Tayyib Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâ Yecibu İ’tikâduhu ve lâ Yecûzü’l-Cehlü bih* (Kahire: Mektebetü’l Ezheriyye Litturas, 2000), 54-55.

Mâtürîdî geleneğinde imanın artması ve eksilmesi söz konusu olmamıştır. Onlara göre tasdik varlığıyla oluşan imanın artması yahut eksilmesi mümkün değildir. Eş‘arîlerin delil olarak kullandığı ayetlere işaret ederek de bu ayetlerin artma veya eksilme olarak anlaşılamayacağı, imanın bereketinin tesiri olarak yorumlanması gerektiği savunulmuştur. “Müminler Allah’ın adı anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah’ın ayetleri okunduğunda imanlarını arttıran kimselerdir.”²²⁰ ayetini yorumlarken de burada sözü edilen artışın imandaki yenilenme olduğunu, yani imanda artma veya eksilme anlamında olmadığını söylemişlerdir. İmanda yenilenmenin olduğu ile alakalı görüş, Nûreddin es-Sâbûnî’nin (ö. 1184) *el-Kifâye*’sinde şu ifadelerle ele alınmıştır: “Benzerlerinin devamlı yenilenmesi yoluyla imanın artması manası da ihtimal dahilindedir. Çünkü imanın insanda devamı ancak bu yolla düşünülebilir. Şu sebeple ki iman bir arazdır, araz iki zaman içinde devam edemez, onun devamlılığı ancak benzerlerinin ardı ardına yenilenmesiyle mümkün olur.”²²¹

Şeyhzâde’nin eserinde sıkça yer verdiği Ebû Hanîfe’nin ise bu konudaki yaklaşımı, iman ne artar ne de eksilir yönünde olmuştur. Bu görüşünü de şu iki ayet ile delillendirmiştir: “İşte bunlar hakikaten müminlerdir”²²² ve “İşte bunlar hakikaten kâfirlerdir.”²²³ Ebû Hanîfe’ye göre iman ile küfür aynı anda bir kimsede var olamaz. Bir artma ve eksilmeden söz edilecekse de ikisinin aynı anda bir insanda olmasını da kabul etmek zorundayız çünkü; imanın artması küfrün azalması, küfrün artması ise imanın azalması demektir. Oysa bu mümkün değildir. Bu bakımdan imanda artma ve eksilmeden söz etmek mümkün değildir.²²⁴

Bu konuda Şeyhzâde, Ebû Hanîfe ile aynı görüşü benimsemiş ve buna eserinde yer vermiştir. Şeyhzâde’nin kendi eserinde naklettiği üzere Ebû Hanîfe’ye göre Eş‘arî geleneğinin imanda artma ve eksilmenin olabileceğine dair öne sürdüğü ayetler, sahabeler ile ilişkili ayetlerdir. Ona göre imanın artmasında ve azalmasındaki temel sebep, ayetlerin sürekli inmesi, inmeye de devam etmesi ile ilişkilidir. Ayetler indikçe sahabeler yeni şeyler öğreniyor, yeni şeyler öğrendikçe de imanlarını arttırıyorlardı. Ancak günümüzde ayetlerin inmesinin durması, artık vahyin gelmeyeceği gerçeği, müminlerde imanın artmasını ve eksilmesini engellemiştir. Kişi var olan imanını ve dine bakış açısını tam anlamıyla öğreniyor, daha kâmil bir şekil içinse yeni bir ayet veyahut vahiy beklemiyor. Bu noktalardan hareketle de insanların imanlarında bir artma ve eksilmenin olamayacağı görüşünü savunmuştur.²²⁵

²²⁰ el-Enfâl 75/2.

²²¹ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 174.

²²² el-Enfâl 8/4.

²²³ Nisâ 4/151.

²²⁴ Sadettin Mes’ud bin Ömer Teftâzânî, *Şerhu’l-Âkaidi’n-Nesefiyye* (Beyrut: İhyâu’t-Turûsu’l-Arabiyye, 2014), 117.

²²⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Âkaidi’n-Nesefiyye*, 117-118.

Eserinde Eş‘arî geleneğinin fikrine karşı Ebû Hanîfe’nin görüşlerine yer veren Şeyhzâde, onun gibi imanda artma ve eksilmenin olmayacağı görüşünü benimsemiş, artacağına yahut eksileceğine dair ayetleri de Ebû Hanîfe gibi anlamış, sahabelerin imanını ilgilendiren ayetler olarak ele almıştır. Netice itibarıyla bakıldığında Şeyhzâde, imanda artma ve eksilme konusunda Mâtürîdî geleneğinin ve Ebû Hanîfe’nin fikirlerine destek vermiştir.²²⁶

Ayrıca Mu‘tezilenin “kişi büyük günah işlediğinde artık mümin sayılmaz ve hatta tövbe etmeden bu şekilde vefat ederse kâfir olacağı” görüşünü reddeden Şeyhzâde şöyle cevap vermiştir: Kişi büyük günah işlese de kalbindeki tasdik bâki kalır. Tasdik bâki kaldığı sürece onun kâfir olacağını söylemek yanlış olur. Çünkü bir kalpte hem iman hem küfür aynı anda olamaz. Dolayısıyla mümin büyük günah işlese de kalbinde iman olduğundan mümin olarak kalmaya devam eder.²²⁷ Bu görüşünü şu ayet ile delillendirmiştir: “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan günahları ise dilediği kimseler için bağışlar.*”²²⁸ Şeyhzâde’ye göre şirk dışındaki büyük günahlar Allah’ın meşietindedir. Büyük günah işleyen bir kimse buna tövbe etmeden ölürse Allah’ın va‘idi gereği cehenneme girebilir. Ancak mümin olarak vefat ettiği için cehennemde ebedi kalmaz. Allah’ın rahmeti yahut şefaathçilerin vesilesiyle affedilebilir.²²⁹

2.3.2. Mukallidin İmânı

Taklit kelimesi, “*sarmak, dolanmak*” anlamlarına gelen kald kökünden türemiş olup “*kişinin bir işi üstlenmesi yahut bir kanaati kendisine kabul ettirmesi*” demektir.²³⁰ Terim olarak “*Bir âlimin içtihat konusu bir meseleye dair görüşünü bu görüşün dayandığı delili bilmeden kabul etmek ve uygulamak.*” anlamına gelmektedir.²³¹

Bir Müslümanın Allah’ın emrettiği dini yaşarken evvela o dini doğru ve tam bir şekilde öğrenmesi gerekir. Bilgi; var olduğu hayatı ve dini doğru anlamak ve doğru yaşamak için en önemli araçtır. Bundan mütevellit tarih boyunca insanoğlu, yaşayabilmek için en önemli ihtiyacı olan bilgi için durmadan çalışmıştır. İslam dini geldiği tarihten bu yana Müslümanlar daima yeni çözümlere, yeni çalışmalara, yeni bilgi aktarımına ihtiyaç duymuşlardır. Özellikle Hz. Muhammed (sav)’in vefatından sonra fetihlerin ve İslam’a girmelerin hız kazandığı bir süreçte Müslümanlar yeni şartlar, yeni buluşlar ve bambaşka soru ve sorunlar ile baş başa

²²⁶ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 68-69.

²²⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, T.M., 225.

²²⁸ el-Nisa, 4/48.

²²⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, T.M., 225.

²³⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 329.

²³¹ Eyyüp Said Kaya, “Taklit” *DİA*, 39/461-465.

kalmışlardır. Böyle bir ortamda Müslümanın önünde iki yol vardı; ya kendisi araştırarak, düşünecek, yeni şartları eski şartlarla karşılaştırarak bir çözüme varacak ya da bunu yapan fikir akımlarına ve adamlarına tabi olacak, onların geliştirdiği itikadı ve fıkhi ilimleri ve çareleri benimseyecek ve onları kabul ederek yaşayacaktı. Nitekim de öyle oldu; Müslümanların bir kısmı karşılaştığı bu yeni dünya karşısında farklı görüşler, farklı teoriler geliştirerek bunları pratik haline getirirken diğer kısmı ise ortaya atılan içtihadî çözümlere tabi olarak İslam'ı yaşamaya çalışmıştır.

Taklit ederek Allah'ın göndermiş olduğu dini yaşamak isteyen Müslümanlar, kendileriyle beraber bu konuda bir tartışmayı da gündeme getirmişlerdir. Taklidî iman sahih midir değil midir? İnsan bilgi sahibi olmadan sadece bir alimin yahut grubun görüşlerini taklit ederek iman sahibi olabilir mi? Bu soruların cevabını ararken İslam dünyası, kendi içerisinde günümüzde hâlâ varlığını devam ettiren birçok tartışma konusuna da kapı aralamıştır.

Eş'ârilere göre taklidî imana sahip olan bir kimsenin imanı sahih değildir. Zira iman, akıl yardımıyla bilinmesi, o şekilde içine girilmesi gereken bir haldir. Bu konuda “*Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun.*”²³² ayetini delil göstermişlerdir. Bu ayet ile beraber imanın marifet şartının olduğunu göstermek için “*Allah'tan başka ilah olmadığını bil.*” ayetini de delil göstererek buradaki bil emrinin, bilgisizce ve sadece taklide dayalı bir imanı reddettiğini söylemişlerdir. Onlara göre şek ile olan iman, imandan değildir. Kişi şüphe ile imanına yaklaşamaz. O sebepten bilgiye dayalı olmayan bir iman, imandan sayılmamıştır.²³³ Nitekim konu bağlamda şu ayeti de delil göstermişlerdir: “*İnsanlardan bazıları Allah hakkında bilgisi olmadan tartışmaya girer ve her inatçı şeytana tabi olur.*”²³⁴

Eş'ârilerin bu görüşüne paralel düşünen Mu'tezileye göre de Müslüman kimse, itikadî her bir meseleyi ayrı ayrı incelemek, bu görüşlere karşı çıkan akımlara reddiyeler verebilecek bilgelikte bir imana sahip olmalıdır. Bunun aksi bir durumda kişi mümin sayılamaz.²³⁵

Mâtürîdîlerde durum bunun tam aksinedir. Zira onlara göre bilgiye dayanmayan iman, imandan sayılmalıdır. Mukallidin imanı tasdik içerdiği için bu imandan sayılır. Ancak Mâtürîdîlerin bu yaklaşımları onların bilgiye önem vermedikleri anlamına gelmez. Onlara göre iman sahibi olmanın şartı bilgi değildir sadece. Kişiye bir haber getirilir ve o bunu tasdik ederse mümin sayılır. Ancak kişinin iman sahibi olması onun bu imandan sevap alması için yeterli değildir. Bu noktada Mâtürîdîlerin, Eş'ârî geleneğinden farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.

²³² “*Senden önce de sadece kendilerine vahyettiğimiz erkekleri gönderdik. Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun.*” el-Nahl 16/43.

²³³ Sadettin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998), 221.

²³⁴ Muhammed 47/19.

²³⁵ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 172.

Çünkü Mâtürîdîler, sevap kazanmak için belirli meşakkatlerden geçilmesinin gerekli olduğunu öner sürmüşlerdir. Buna göre bir kimse herhangi bir bilgiye, çabaya, araştırmaya girmeden sadece taklidî bir şekilde iman sahibi olursa, sadece iman mükellefiyetinden kurtulur, imanlı olmanın sevaplarını ve faziletlerini kazanamaz.²³⁶

Şeyhzâde, konu ile ilgili yakın bir görüş belirtmemiş, aksine her iki mezhebin de aynı görüşü savunduklarını belirtmiştir. Aynı şekilde bu konuda Mâtürîdîlerin delile ve bilgiye dayanan bir yaklaşıma önem verdiklerini; ancak bunu mümin olabilmek için şart koşmadıklarını da belirtmiştir. Şeyhzâde'ye göre Eş'arîler bu bağlamda Mâtürîdîlere nazaran daha katı davranmıştır. Onlar iman için marifeti, araştırmayı, bilinçli bir şekilde iman etmeyi şart koşmuşlardır. Bunun sebebi ise kişinin sahip olduğu iman üzerinde muhafazanın tavizsiz ve sağlam olması gerektiği düşüncesidir. Hal böyle olunca Şeyhzâde'nin de aslında Mâtürîdîler ile aynı görüşü paylaştığını, mümin olmak için bilginin şart olmadığı görüşünü savunduğunu anlamış oluyoruz. Bununla beraber Eş'arîlerin bilgiyi şart koşmasındaki sebebi de doğru ve yerinde bulmuştur. Nitekim meselenin sonunda her iki mezhebin de görüş farklılıklarını bir tarafa bırakmış ve her iki mezhebin de bilgiye, delillendirmeye, araştırmaya önem verdiğini söylemiştir.²³⁷

Genel bir bakış açısıyla meseleye yaklaşıldığında Ehli Kible, taklidî imanının sıhhati konusunda ihtilaflar yaşamıştır. Bunlardan Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî (ö. 778), İmam Mâlik (ö. 795) gibi alimler, bilgiye dayanmayan imanı sahih bulmuş fakat araştırmayı, delillendirmeden inandığı için de günahkâr bulmuştur. Eş'arîlerin de içinde olduğu ekoller, bilgiyi şart koşmuş, bilgisiz imanı sıhhatli bulmamışlardır.²³⁸

Konu üzerindeki ihtilafları da göz önüne alan Sâbûnî, aslında söz konusu ihtilafın, şehir hayatından uzak yaşayan kimseler için olduğunu söylemiştir. Ona göre şehirde yaşayan, ilim mekteplerine varan yahut buralara şahit olan bir kimse için iman, taklitten çok daha ötede bir durumdur. Zira Sâbûnî de taklidî imana sıcak bakmamış; böyle bir imanı şehirden uzakta yaşamaya devam etmiş kimseler için makul görmüştür.²³⁹

2.3.3. İmanın Yaratılmışlığı Meselesi

İman mahluk mudur değil midir konusu, Kur'an-ı Kerim mahluk mudur müzakeresiyle benzer argümanlara sahip olup; mezhepler arası tartışmalı konular arasında yer almaktadır.

²³⁶ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîrâtü'l-Edille fi Usûlu'd-Dîn* (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/39-40.

²³⁷ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 71-72.

²³⁸ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 172

²³⁹ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 173.

Öyle ki bu konuda bazen birbirine zıt fikirler ortaya atıldığı gibi bazen de sadece lafızda olan ihtilaflar olmuştur. Bu konudaki tartışmaların kapısını “İman fiili, Allah’a ait bir fiil midir yoksa insana ait bir fiil midir?” sorusu aralamıştır. Bu sorunun cevabına göre oluşan fikirler de yeni tartışmalar açmıştır. Zira iman, kula ait bir fiil ise mahluktur. Ezeli olmak gibi bir durumu söz konusu olamaz. Allah’a ait bir fiil ise bu durumda iman fiili mahluk değildir. Neden ezelidir peki? Çünkü Allah’a ait bir fiil hadis olamaz. Allah Teâlâ’nın fiilleri de ezeli ve ebedidir.

Eş‘arî mezhebi, imanın mahluk olup olmadığı konusunda imanı iki çeşit olarak yorumlamıştır. Bunlardan biri Allah’ın fiillerine ait olan imandır ki bu iman mahluk değildir. Zira Allah’a ait bir fiil, O’nunla beraber daimî olduğu için onun yaratılmışlığını düşünmemiz söz konusu değildir. Diğer iman ise insanlara ait olandır. Bu iman mahluktur.²⁴⁰

Eş‘arîlerin bu konudaki görüşlerini daha geniş bir şekilde ele alan Bâkılânî, imanı kadîm ve hadis olarak ikiye ayırmıştır. “*Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmadığına şahitlik etti.*”²⁴¹ ayetinden yola çıkan Bâkılânî, Allah’ın da iman ettiğini, kadîm kısmının Allah Teâlâ’ya ait olan kısım olduğunu savunmuştur. Ayette Allah’ın kendisine imanı tasdik etmesinden ötürü bu tasdik sonradan olamayacağını, bu durumdaki iman ezeli olduğunu söylemiştir. Ayrıca Allah Teâlâ’nın *el-Mü’min* ismini de hatırlatan Bâkılânî, iman etmenin Allah’ın bir fiili olabileceğini savunmuştur.²⁴² İmanın diğer kısmı olan hadis imanı da insanların bir fiili olarak nitelemiştir. Çünkü Allah’ın, imanı insanların kalplerinde yarattığını bundan dolayı da insanlardaki iman yaratılmış olduğunu belirtmiştir. Bunu da şu ayet ile temellendirmiştir: “*Allah size imanı sevdirdi ve onu kalplerinize bir ziynet kıldı.*”²⁴³ Bu ayet ile beraber mahlukun imanının da mahluk olabileceği mantığını yürüterek insanların içindeki imana mahluktur diyebilmiştir.²⁴⁴

Şeyhzâde’nin, eserinde hemen her görüşüne yer verdiği Ebû Hanîfe’nin ise bu konuda bize gelen net bir görüşü yoktur. Pezdevî’nin naklettiğine göre Ebû Hanîfe’nin imanın mahluk olup olmadığına dair görüşü Kur’an’ın mahluk olup olmadığı hakkındaki görüşü ile aynıdır. Buna göre Kur’an mahluk olamayacağı gibi iman da mahluk olması mümkün değildir.²⁴⁵ Bir diğer görüşe göre ise Ebû Hanîfe, iman mahluk olması ile Kur’an’ın mahluk olması konusu arasında bir kıyasa gitmemiş, aksine Kur’an-ı Kerim’in mahluk olamayacağını savunurken, iman mahluk olabileceği görüşünü savunmuştur. Bunu kendi eseri olan *Vasiyye*’deki şu

²⁴⁰ Şeyhzâde, *Nazmü’l-Ferâid*, 76.

²⁴¹ el-Âl-i İmrân, 3/18.

²⁴² Bâkılânî, *el-İnsâf fi ma Yecibu itikâduhu ve lâ Yecüzü’l-Cehlü bih*, 51.

²⁴³ el-Hucûrât 49/7.

²⁴⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 51.

²⁴⁵ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 158.

sözleri ile temellendirmişlerdir: “İnsanın bütün amelleri ikrar ve marifeti ile mahluktur.”²⁴⁶ Ebû Hanîfe’nin iman mahluktur görüşünü desteklediğini savunanlar, onun bu ifadelerini iman mahluktur görüşü ile ilintilendirmişlerdir.

Şeyhzâde’nin neredeyse tüm görüşlerine yakın durduğu ve hatta çoğu zaman desteklediği Mâtürîdî geleneğinde iman mahluktur. Zira Mâtürîdî’ye göre imanın bilinmiş olması, insanların onunla emredilmesi, karşılığında mükâfat ve cezanın olması gibi durumlar, imanın yaratılmış olduğunu yani insanın fiili olduğunu gösterir. Şayet iman, Allah’ın bir fiili olsaydı ve ezeli olsaydı insanlar bununla emrolunmaz, doğrudan imanlı olarak doğar ve yaşardı.²⁴⁷ Mâtürîdî, imanın yaratılmış olduğuna delil olarak şu ayetleri göstermiştir:

“Allah, her şeyin yaratıcısıdır.”²⁴⁸

“Sizi ve yaptığınız şeyleri Allah yaratmıştır.”²⁴⁹

Ayrıca İmam Mâtürîdî, “Allah size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize güzel göstermiştir.”²⁵⁰ ayetini de öne sürerek imanın yerinin kalp olduğunu ve Allah’ın onu insanların kalbinde yarattığını söylemiştir. Buna göre insan mahluk olduğu için insanın kalbinde yaratılan ve sevdiren şeyin de mahluk olması gerekir. Şayet iman mahluk olmasaydı, mahluk olan bir varlığın kalbinde yaratılan bir şeyin henüz insanlar yokken yaratılmasının mümkün olamayacağını belirterek mantık açısından imanın ancak mahluk olması gerektiğini savunmuştur.²⁵¹

Şeyhzâde, bu konuda belirsiz bir tutum sergilemiş ve kendi görüşünü belirtmemiştir. Eserinde mezheplerin bu bağlamdaki görüş ve delillerine yer vermiş ve onları izah etmeye çalışmakla yetinmiştir.²⁵² Onun eserinin bütünlüğüne baktığımızda görüş belirtmediği konular genel itibarıyla lafzi muhalefetlerin olduğu görüşlerdir. Ancak burada lafzi bir ihtilaftan söz etmek mümkün değildir. Zira Eş’arî geleneğine göre iman ikiye ayrılır bunlardan biri mahlukken diğeri mahluk değildir. Mâtürîdî geleneğinde ise durum nettir ve tektir: İman mahluktur. Bunlarla beraber Şeyhzâde’nin fikirlerine ziyadesiyle ihtimâm gösterdiği Ebû Hanîfe’nin de bu konuda bize kadar gelen görüşlerinin tam bir netlik kazanamamış olması, her iki görüşü de savunduğuna dair delillerin olması, Şeyhzâde’yi bu konuda tarafsız bırakmış olabilir.

²⁴⁶ Kemal b. Humnam el Hanefî, *el Müsâyera fî İlmi kelâm* (Mısır: Dâru’l-Kütübü’l Mülkiye), 193.

²⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 285.

²⁴⁸ el-En’âm 6/102.

²⁴⁹ el-Saffât 37/96.

²⁵⁰ el-Hucûrât 49/7.

²⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 387.

²⁵² Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 76.

2.3.4. İman ve İslam İlişkisi

“İman ile İslam aynı mıdır?” sorusunun cevabı kelâm ilminin önemli mevzularından biridir. Bu minvalde kimi alimler ve mezhepler iman ile İslam’ı özdeş bulurken, kimileri özdeş bulmamıştır. Genel itibariyle her ikisi de aynıdır fikri çoğu zaman kabul görürken; hangisinin neyi kapsadığı konusu ise ihtilafları içinde barındırmaya devam etmiştir. Bu konuda mezheplerin görüşlerine yer vermeden İman ve İslam’ın gerek sözlük gerekse terim anlamlarına bir kez daha temas etmek faydalı olacaktır.

İman kelimesi, “güven içinde olmak, korkmamak” anlamlarına gelen “*emn*” kökünden türemiştir. “Güvenerek tasdik etmek, inanmak” anlamlarına gelir.²⁵³ Terim olarak ise iman, “Allah’tan alıp din olarak insanlara tebliğ ettiği kesin olan hususlarda peygamberleri kabul etmek, getirdiklerini tereddütsüz kabul edip inanmaktır.”²⁵⁴

İslam kelimesi, “kurtuluşa ermek; boyun eğmek, teslim etmek; barış yapmak” manalarına gelen “*silm*” kökünden türemiş olup “Hz. Muhammed’e verilen son dinin adıdır.”²⁵⁵ Kur’an-ı Kerim’den geçtiği anlamlar itibariyle birçok terim anlam kazanmışsa da genel itibariyle “Allah’a yönelmek, O’na teslim olmak” anlamlarında kullanılmıştır. İslam dinine mensup olan kimseye de “Allah’a teslim olmuş kişi” anlamında müslim denir. Bu kavram günümüz Türkçesinde *Müslüman* şeklinde kullanılmaktadır.²⁵⁶

İman ve İslam kavramlarının alimlerde yarattığı anlam benzerliği yahut farklılığı, kelâm alanında bir tartışmanın daha kapısını aralamıştır. Bu bağlamda Eş‘arîler ve Mâtürîdîler başta olmak üzere diğer mezheplerin farklı yorumları olmuştur. Şeyhzâde Abdürrahîm de bu konuyu incelemiş, iki mezhebin ve Ebû Hanîfe’nin bu konudaki farklı görüşlerini ele almıştır.²⁵⁷

Eş‘arîlere göre imanın her hali İslam’dır; ancak İslam’ın her hali iman değildir. Çünkü onlar için İslam ile iman aynı anlamları taşımaz. İslam daha geniş ve daha genel bir kavramdır.²⁵⁸ Eş‘arîler, insanın Allah’a yaptığı ibadetleri İslam’dan saymışlardır. İmanı da insanların yaptığı ibadetler kapsamında ele alarak imanın da bir ibadet olduğunu ve imanın İslam’a ait bir vazife olduğunu savunmuşlardır.²⁵⁹ Eş‘arî geleneğinin önemli simalarından olan Bâkîllânî de iman ile İslam’ın aynı şeyler olmadığını savunmuştur. “*Bedeviler, iman ettik*

²⁵³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 170.

²⁵⁴ Mustafa Sinanoğlu, “İman” *DİA*, 22/212.

²⁵⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 178.

²⁵⁶ Sinanoğlu, “İslam” *DİA*, 23/1

²⁵⁷ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 77.

²⁵⁸ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 101.

²⁵⁹ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 56.

dediler. Şunu söyle: Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve Rasulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz. Allah çok bağışlayıcı ve çok esirgeyendir.”²⁶⁰ Bâkılânî bu ayeti baz alarak iman ve İslam'ın ayrıldığı noktalara dikkat çekmiştir. Ona göre bu ayette de anlaşıldığı üzere bedevilerde iman söz konusu değildir. Onlar sadece Müslüman olmuşlardır. Buradan hareketle İslam'ın imandan daha geniş bir kavram olduğu fikrini savunmuştur. “Boyun eğmelerini sana bir iyilik yapmış gibi gösteriyorlar. Onlara şöyle de: “Teslim olmanızı bana yapılmış bir iyilik olarak saymayın. Eğer dürüst olacaksanız, asıl Allah sizin için iman yolunu açarak size lütufta bulunmuştur.”²⁶¹ Bâkılânî bu ayetle hareketle de iman ile İslam'ın farklı olduğu görüşünü delillendirmiştir.²⁶²

İman ve İslam arasındaki fark üzerine belirtilen görüşler her ne kadar ayetlerden yapılan çıkarımlarla sınırlı kalmış gibi görünse de Eş'arîler bu konuda daha somut bir delil kullanmışlardır ki o da *Cibril Hadisidir*. Bu hadise göre vahiy meleği Cebrail (as) Hz. Peygamber'in (sav) yanına gelir ve Efendimize iman ve İslam'ın ne olduğunu sorar. Hz. Peygamber, olayın bütünü şöyle anlatmıştır: “Cebrail (as) “bana imandan haber ver” dediği zaman, “İman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, öldükten sonra dirilmeye inanmaktır.” dedim. Bunun üzerine Cebrail (as) İslam nedir, dedi. “İslam; Allah'a ibadet etmen, şirk koşmaman, namazını kılman, zekatını vermen ve ramazan orucunu tutmandır.” dedim.”²⁶³

Bu hadisten hareketle Eş'arîler, iman ve İslam'ı ayırmış ve hadiste geçen maddeleri kabul etmeyi iman, amelleri yerine getirmeyi de İslam saymışlardır. Bâkılânî ise bu hadise binaen imanın yerinin kalp, İslam'ın yerinin ise azalar olduğunu söylemiştir.²⁶⁴

Mâtürîdîler için iman ve İslam, aynı şeylerdir. Farklı açılardan tezahürleri olsa dahi imanı İslam'dan, İslam'ı da imandan ayırmak mümkün değildir.²⁶⁵ İman ve İslam arasındaki bağlantıyı şu şekilde açıklamıştır: İman, Allah Teâlâ'yı haber verdiği emir ve yasaklardan hareketle tasdik etmektir. İslam ise Allah'ın uluhiyetine boyun eğip itaat etmektir. Bu söz konusu itaat ise ancak ve ancak Allah'ın emir ve yasaklarını benimsemekle mümkündür. Bundan ötürü taşıdıkları hüküm bakımından ikisini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Mâtürîdîler, iman ve İslam'ın birbirinin aynısı olduğuna dair: “Musa dedi ki: Ey kavmim! Eğer Allah'a inanıyorsanız ve O'na teslim olduysanız sadece O'na güvenip dayanın.”²⁶⁶ ayetini delil getirmektedirler. Ayetin içeriğine bakıldığında kişinin Müslüman olma esaslarının iman ve

²⁶⁰ el-Hucûrat 49/13.

²⁶¹ el-Hucûrât 49/17.

²⁶² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 56.

²⁶³ Buhârî, “İman” *Sahîh-i Buhârî* (İstanbul: Polen Yayınları, 2017), 43.

²⁶⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 56.

²⁶⁵ Sâbûnî, *Mâtürîdîye Akâidi*, 175.

²⁶⁶ Yunus 10/84.

İslam için aynı ifadelerle belirtilmesinden hareketle Mâtürîdîler, iki kavramın da aynı anlama geldiği sonucunu çıkarmıştır. Öyle ki İslam mezheplerinin bir kimsenin iman dairesinden çıkmasıyla İslam dairesinden de çıkacağı konusunda ittifak etmesini de öne sürerek bu iki kavramın aynı mana ve aynı hükme hizmet ettiklerini savunmuştur.²⁶⁷ İman ve İslam'ın aynı manaya geldiğini söyleyen Mâtürîdîler, bu iki kavramın farklı şeyler olduğunu söyleyenlere de şu soruyu kendilerine sormalarını tavsiye etmiştir: “*Mümin olup da müslim olmayan yahut müslim olup da mümin olmayan kimsenin hükmü nedir? Şayet biri için var olup da diğeri için var olmayan bir hüküm ispat edilebilirse ne âlâ, aksi takdirde sözlerinin yanlışlığı ortaya çıkmış olur.*”²⁶⁸ Mu‘tezile de bu konuda Mâtürîdîler ile aynı fikirde olup, iman ile İslam'ın aynı şeyler olduğunu savunmuşlardır.²⁶⁹

Hakeza Ebû Hanîfe'nin de görüşü İslam ile imanın aynı şeyler olduğu yönündedir. Nitekim eserinde de bu konuya değinmiş, İslam ile imanın aslında aynı şeyler olduklarını fakat zahiri manada bir farklılıklarının olduğunu belirtmiştir. Bu görüşlerini de şöyle bir mantık ile izah etmeye çalışmıştır: “*İslam bir dinin adı olarak bilindiği halde imanın böyle bir durumu yoktur. O sebepten daru'l İslam denildiği halde daru'l iman denilmemiştir.*”²⁷⁰

Şeyhzâde, eserinde özellikle Eş‘arî ve Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini birçok örnekle izah etmeye çalışmıştır. Şeyhzâde'ye göre Eş‘arîler, bu kavramların birbirinden farklı manalara hizmet ettiği görüşündedirler. Fakat Şeyhzâde'nin dikkatinden kaçmayan konu şudur: Eş‘arîler her ne kadar ikisinin farklı anlamlara geldiğini savunsa da iki kavramı birbirinden ayırmamıştır. Çünkü onlara göre iman, İslam'ın halkasındaki bir durumdur. İslam birçok şeyi kapsadığı gibi iman kavramını, iman hallerini de kapsamıştır. Aynı şey doğrudan Mâtürîdîlerde olmasa da onların da iman ve İslam'ı birbirinden ayırmaması durumu, ikisinin lafzi olmasa da mana dahilindeki görüşlerini bir arada tutmuştur. Şeyhzâde ise her iki mezhebin de görüşlerini isabetli görmüştür. İki mezhebin arasındaki ihtilafı sadece lafzi bulmuştur. Ayrıca ikisinin de iman ve İslam'ı tanımlarken her iki kavramı birbirine çok yakın kavramlar olarak tanımlamaları, bu konudaki yakın fikirlerinin izahı olmuştur.²⁷¹

2.3.5. İmanda İstisna

İstisna kelimesi, “*Bir şeyi külli hüküm veya kural dışında tutmak.*” anlamına gelir. Kelâm ilminde ise bu kelimenin karşılığı “*Kişinin kesin bir şekilde iman ettiğini belirtmek*

²⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 394-396.

²⁶⁸ Sâbûnî, *Mâtürîdîye Akâidi*, 175-176.

²⁶⁹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 178.

²⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 207.

²⁷¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 77-78.

yerine, iman etmesini Allah'a havale ederek inşaallah müminim demesidir.” şeklindedir.²⁷² Kelâm ilminin tartışmalı meselelerinden biri haline gelen imanda istisna mevzuu, kimi mezhepler tarafından kabul edilmezken kimi mezhepler tarafından şart görülmese de varlığı kabul görülmüştür.²⁷³

İman sahibi bir kimsenin “ben müminim, ben gerçekten müminim” diyerek kesin bir ifade ile imanını doğrudan söylemesi gerekiyor mu, yoksa “inşallah müminim” diyerek imanı dahil her şeyi kendi irâdesine değil de Allah'ın dilemesine mi bırakması gerekiyor? Hangi söylem imanın varlığına gerçeklik kazandırır? Kişi “inşallah müminim” dediğinde imanındaki kesinlik kaybolur mu? Bu ve benzeri soruların cevaplarında oluşan “imanda istisna” meselesi, mezheplerin önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir.

Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşü nettir: İman da küfür de kesin olan şeylerdir. Kendisi *el-Vasiyye* isimli eserinde “Mümin gerçekten mümin ve kafir gerçekten kafirdir. Zira İman yahut küfir hakkında şüphe olamaz. Bu da ilahi kelâma dayalıdır.” diyerek görüşünü “Bunlar gerçekten mümindirler.”²⁷⁴, “Bunlar gerçekten kafirdirler.”²⁷⁵ şeklindeki ayetlere dayandırmışlardır.²⁷⁶

Mâtürîdî ekolüne göre imanda tasdik ve ikrar var ise o iman kesin bir imandır. Böylesine bir kimsenin “inşallah ben müminim” demesi doğru değildir. Çünkü “inşaallah” kelimesi Mâtürîdîlere göre içerisinde şüphe barındıran bir ifadedir. Hayatta olan birinin nasıl ki “inşallah canlıyım” demesi abes bir durum ise aynı şekilde iman sahibi birinin “inşallah müminim” demesinde de aynı abeslik söz konusudur. İmanında tasdiki ve ikrarı olan biri, Allah katında da iman sahibi biri sayılır. Daha sonra kafir olacağı Allah Teâlâ tarafından bilinse dahi kafir olacağı ana kadar Allah'ın ilminde ve katında mümin kimse olarak bilinir. Aynı durum şeytan için de geçerli sayılmıştır. Allah Teâlâ, şeytanın küfre gireceğini bilmesine rağmen onu küfür anına kadar imanlı saymıştır.²⁷⁷

Eş'arîler ise, Mâtürîdîlerin “inşallah canlıyım” ifadesi ile “inşallah müminim” ifadelerini aynı kefede değerlendirmesine karşı çıkararak, insanın canlı olduğunu ve bunun Allah'ın kabul edip etmemesine bağlı olmayan bir durum olarak görmüşlerdir. İman için aynı şeyi düşünmedikleri için, Allah'ın imanımızı kabul edip etmediğini bilmediğimiz için kişinin “inşallah müminim” demesinde herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Zira son nefesini

²⁷² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 184.

²⁷³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 185.

²⁷⁴ el-Enfâl 8/74.

²⁷⁵ Nisâ 4/151.

²⁷⁶ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 256.

²⁷⁷ Sâbûnî, *Mâtürîdîye Akâidi*, 175.

vereceği ana kadar imanlı durumunun muhafazasında endişe olabileceği için kişinin inşallah müminim demesi Eş‘arîler tarafından uygun görülmüştür. Ancak Eş‘arî mezhebinin önemli simalarından biri olan Taftâzânî’nin (ö. 1390) bu konudaki görüşü onlardan farklı olmuştur. Ona göre bir kimsede tasdik ve ikrar bulunduğunda bu kimsenin “ben gerçekten müminim” demesinde bir sakınca yoktur. Çünkü böyle birinin imanı zaten gerçekleşmiştir. Bundan sonra ayrıca Allah izin verirse müminim (inşallah müminim) demesi uygun değildir.²⁷⁸

İmanda istisna meselesine başka bir bakış açısı kazandıran Bâkılânî ise “inşallah müminim” söyleminin gelecek için söylenmesinin sadece mümkün olabileceğini, böyle bir ifadenin geçmiş veya şimdi zaman için kullanılması uygun değildir demiştir. Çünkü ona göre bir kimse şu an ve geçmişte iman sahibi olduğunu bileceği için “inşallah müminim” demesi var olan imanın kesinliğini zedeler. Bu görüşünü de şu ayet ile delillendirmiştir:

*“Allah izin verirse demeden hiçbir şey için şu işi yarın yapacağım deme! Unuttuğun takdirde Rabbini an ve umarım Rabbim bana doğru en yakın yolu gösterir de.”*²⁷⁹

Şeyhzâde, eserinde bu konuya yer verirken her iki mezhebin de aslında birbirlerine yakın görüşleri icra ettiğini ima etmiştir. Zira mezhepler arasındaki karşılaştırmayı yaptıktan sonra imanda istisna mevzusunun furû sayılabilecek bir mevzu olduğunu açık bir şekilde beyan etmiştir. Mâtürîdî ve Ebû Hanîfe’ye yakınlığı ile bilinen Şeyhzâde, bu konuda Eş‘arîlere ya da Mâtürîdîlere yakın bir görüş beyan etmemiş, her iki taraf için de doğruluk payını vermiştir.²⁸⁰ Şeyhzâde’nin, bu tür yaklaşımlarının neticesinde buradaki tartışmaların lafzi tartışmalar olduğu, aslında manada bir ihtilafın olmadığı fikrini sık sık beyan ettiği için bu meselede suskun kalması da ona yorumlanabilir, Şeyhzâde için buradaki tartışmanın aslında lafzi bir tartışma olduğunu söylemek mümkündür.

2.3.6. Ye’s halinde Tövbe ve İman

Ye’s kelimesi, sözlük anlamı itibariyle “ümit kesmek, ümitsizliğe düşmek” anlamında mastar, “ümitsizlik” manasında da isim olarak kullanılır.²⁸¹ Ye’s kelimesi, kelâm ilmî alanında önemli üç konuyu irdeler. İlki *Allah’ın rahmetinden ümit kesmek* konusudur. Buna göre kişi Allah’ın rahmetinden ümit kestiğinde günahkâr mıdır? İkincisi ise kişinin ölüm anının yaklaştığını hissedip bir telaş ve bir korku ile günahlardan dönüş yapmasıdır. Böyle bir anda yapılan dönüşün ve tövbenin geçerliliği ve fazileti var mıdır? Zira Allah Teâlâ böyle anlarda

²⁷⁸ Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 231-232.

²⁷⁹ el-Kehf 18/23-24.

²⁸⁰ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 83-84.

²⁸¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 375.

yapılan tövbenin geçerliliğinin olmadığını şu ayetlerle: “Allah’ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden pişmanlık getirenlerin tövbesidir; işte Allah bunların tövbesini kabul eder. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir. Yoksa kötülükleri yapıp yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çattığında “ben şimdi tövbe ettim” diyenlerle kafir olarak ölenler için kabul edilecek tövbe yoktur. Onlar için acı bir azap hazırlamışızdır.”²⁸² bildirmiştir.

Ye’s kelimesi üzerine irdelenen önemli üçüncü konu ise ölüm anında gelen imandır. Kişinin artık her şeyin bittiğini, gerçekten öleceğini hissettiği anda imana girmesi, bu imanı sahih bir iman yapar mı? Allah Teâlâ böyle bir anda yapılan imanı kabul eder mi? Böyle bir imanın geçerliliğinin olmadığı Allah Teâlâ şu ayetler ile bildirmiştir:

“Dehşetli cezamızı gördüklerinde “Allah’ın birliğine inandık, O’na ortak koştığımız şeyleri de şimdi reddetmekteyiz” derler. Ama azabımızı gördüklerinde artık inanmaları kendilerine fayda vermeyecektir; Allah’ın kulları hakkında öteden beri uygulanan yasası böyledir. İşte o zaman artık inkârcılar hüsrana uğramışlardır.”²⁸³

Bu ayet ile kelâm alnındaki birçok alim, ölüm anında girilen imanın doğru ve sıhhatli bir iman olmadığını savunmuştur. Bu ayet ile beraber Firavun’un boğulma anında iman etmeye çalıştığı ancak bu imanının kabul görülmediğini aktaran ayet, ölüm anında gelen imanın kabul görmeyeceğini belirtmiştir:

“Derken İsrailoğulları’nı denizin öteki yakasına geçirdik. Firavun ve ordusu da haksız yere onlara saldırmak üzere peşlerine düşmüştü. Sonra Firavun boğulmak üzereyken şöyle dedi: “Elhak inandım ki İsrailoğulları’nın iman ettiğinden başka tanrı yokmuş. Ben de artık kendimi O’na teslim edenlerden biriyim.” Şimdi mi? Halbuki daha önce hep baş kaldırmış ve bozguncular arasında yer almıştın.”²⁸⁴

Bu konu mezhepler arasında ihtilaflı bir mesele olmuş ancak Şeyhzâde Abdürrahîm bu konuyu irdelerken Allah’tan ümit kesmenin sonuçlarını işlememiş, ye’s anında gelen iman ve tövbe konusunu ele almıştır.²⁸⁵ Öncelikle belirtmek gerekir ki Şeyhzâde bu konuda kendi görüşünü hiçbir şekilde belirtmemiştir. Şu var ki ye’s halinde gelen imanın kabul olunmayacağı konusunda Eş’arîlerin de Mâtürîdîlerin de aynı fikirde olmasından²⁸⁶ mütevellit bu konuda kendi görüşünü belirtmemesi, muhtemeldir ki kendi fikrinin de o yönde olmasından

²⁸² Nisâ 4/17-18.

²⁸³ el-Mü’min 40/84-85.

²⁸⁴ Yûnus 10/90-91.

²⁸⁵ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 99.

²⁸⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Dav’ul Meâli ala Menzûmeti Bid’il Emâli* (Beyrut: Daru’l-Beyrûti, 2006), 108.

dolayıdır.²⁸⁷ Eş‘arî mezhebi de Mâtürîdî mezhebi de ye’s halinde gelen imanın kabul edilmeyeceği yönünde görüş belirtmişlerdir. Bunlara dair delilleri ise Firavun’un son anda iman etmesine karşın Allah Teâlâ’nın onun imanını kabul etmediğini bildiren ayettir.²⁸⁸

Eş‘arîlere göre ye’s halinde yapılan iman kabul edilmediği gibi tövbe de kabul değildir. Bu görüşlerini şu ayet ile temellendirmişlerdir: “*Allah’ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden pişmanlık getirenlerin tövbesidir; işte Allah bunların tövbesini kabul eder. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir. Yoksa kötülükleri yapıp yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çattığında “ben şimdi tövbe ettim” diyenlerle kafir olarak ölenler için kabul edilecek tövbe yoktur. Onlar için acı bir azap hazırlamışızdır.*”²⁸⁹ Bunun akabinde şu ayet ile de bu görüşlerini güçlendirmişlerdir: “*Azabımızı gördüklerinde artık inanmaları kendilerine fayda vermeyecektir.*”²⁹⁰ Eş‘arîler, son anda yapılan tövbenin kabul edilemeyeceğine dair görüşlerini, bir bakıma gayba imanın ehemmiyetine binaen ortaya atmışlardır. Onlara göre son anda yapılan tövbe bir anlam ifade edecek ise kişinin gayba inanması hiçbir anlam ifade etmemektedir. “*O müminler ki gayba iman eder, namazlarını kılar ve onlara verdiğimiz rızıktan nafakalarını verirler.*”²⁹¹ ayetini öne süren Eş‘arî geleneği, gaybın müminler için öneminin üstünde durarak son anda yapılan tövbenin kabul olunmayacağını savunmuşlardır.²⁹²

Mâtürîdîler, imanın kabul edilmeyeceği yönünde Eş‘arîler ile aynı görüştedirler. Ancak tövbenin kabul edilmesi konusunda onlar ile aynı görüşü paylaşmamışlardır. Onlara göre Müslüman bir kimsenin ye’s halinde edeceği tövbenin asla kabul edilmeyeceğini söylemenin tutarlı bir yanı yoktur. Çünkü son anda tövbe eden bir kimsenin hatırlayacağı ve bilmesi gereken en önemli ayet “*Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin.*”²⁹³ ayetidir. Ayrıca Mâtürîdîlere göre son anda edilen iman ile son anda yapılan tövbe aynı şey değildir. Kişi küfürden son anda imana geçtiğinde ayrıca biraz amel işlemesi gerekirken tövbede böyle bir şart aranmaz. Bu bakımdan kişinin son anda yapacağı tövbe Allah izin verirse kabul edilir demişlerdir.²⁹⁴

Şeyhzâde’nin işlediği ve belirttiği noktalardan hareketle Eş‘arîler için şunu söylemek mümkündür: Eş‘arîlerin ibadetler gibi tövbenin de zamanında ve şartlarına uygun bir şekilde

²⁸⁷ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 100.

²⁸⁸ Yûnus 10/90-91.

²⁸⁹ Nisâ 4/17-18.

²⁹⁰ el-Mü’min 40/85.

²⁹¹ el-Bakara 2/3.

²⁹² el-Karî, *Dav’ul Meâli*, 107.

²⁹³ el-Zümerâ 39/53.

²⁹⁴ Kârî, *Dav’ul Meâli*, 108.

yapılması düşüncesinden hareketle böyle bir görüşte oldukları söylenebilir. Ancak Mâtürîdîler için aynı durum söz konusu değildir. Onlar “*Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin.*”²⁹⁵ ayetinden hareketle Allah’ın rahmetinin yüceliğine dikkat çekerek kulların O’nun rahmetine nail olabileceklerini savunmuşlardır. Bu konuda kendi görüşlerine yer vermeyen Şeyhzâde’nin, yakın olduğu görüşü de işaret etmeyerek okurlarına bu konuda tercih hakkı bıraktığını söylemek mümkündür.²⁹⁶

2.3.7. Farzları Terk Etmelerinden Dolayı Kafirlerin Azap Görmesi

İman etmedikleri için namaz gibi birçok ibadet ile muhatap olmayan kafirlerin, sırf bu sebepten ötürü azap görüp görmeyecekleri konusu mezhepler arasındaki ihtilaflı bir diğer meseledir. Bu konuda Eş’arîler, kafirlerin iman etmedikleri için azap görecekleri gibi ibadet etmedikleri için de yani farzları yerine getirmedikleri için de azap göreceklerini savunmuştur. Kafir olmaları onları farz olan ibadetlerin yapılmamasından kaynaklı azaptan kurtarmayacaktır.²⁹⁷

Mâtürîdîlere göre kafirler iman etmedikleri için hiçbir farz veyahut vâcib ibadetle sorumlu değildirler. Bundan ötürü sadece iman etmemelerinden dolayı azaba çekileceklerdir. Farz ibadetleri yerine getirmedikleri için azaba çekilecekleri görüşünü reddetmişlerdir. Çünkü kafirler Allah’a inanmadıkları gibi namaz gibi bir ibadetin farziyetine de inanmamış, gerçekliğini reddetmişlerdir. Bunun azabını göreceklerinden bir de kılmadıkları namaz ve yerine getirmedikleri diğer ibadetler için azap görecekleri fikri zayıf bulunmuştur. Kaldı ki iman etmedikleri için namaz kılma emri ile de muhatap olmamışlardır.²⁹⁸ Bu konudaki görüşlerini cünüp bir kimsenin namaz kılamaması ile kıyaslayarak temellendirmeye çalışmışlardır.

Peygamber Efendimiz’in (sav) iman ve namaz ile ilgili bir hadisini de bu bağlamda delil olarak kullanmışlardır: “*Onları şehadet etmeye çağır. Eğer kabul ederlerse Allah’ın onlara beş vakit namazı farz kıldığını öğret.*” Bu hadisten yola çıkarak Mâtürîdîler, aslında namazın kılınmasının iman için değil sevap için yapıldığını savunmuşlardır. Bu hadisin yanı sıra Mâtürîdîler, Peygamber Efendimizin (sav) Muaz bin Cebel’i Yemen’e vali olarak atadığı zamanki şu sözlerine dikkat çekmişlerdir: “*Ey Muaz, Yemen halkını Allah’tan başka ibadete layık ilah olmadığını ve senin de Allah’ın peygamberi olduğunu bilmeye ve tanımaya davet et.*”

²⁹⁵ el-Zümerâ 39/53.

²⁹⁶ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 99-100.

²⁹⁷ İsa b. Abdullah bin Muhammed b. Mani el-Hâmîrî, *Kalâid fî Tahrîri’l-Fevâid* (Evkâfî Dinîyye: 2009), 316.

²⁹⁸ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 101.

*Eğer bu iki dediğimi kabul edip tabi olurlarsa onlara beş vakit namazın farz kılındığını bildir.”*²⁹⁹ Bu hadisten de yola çıkarak kişinin namazdan sorumlu olmasını “iman” şartına bağlı görmüşlerdir. Kişi iman etmediği sürece farz olan namazdan sorumlu değildir. Böyle bir durumda da kişi iman etmeden öldüğünde iman etmediği için azap görür ancak namaz kılmadığı için azap görmez.

Şeyhzâde, bu konuda Eş‘arîlerin görüşlerini reddetmiş, görüşlerinin eksik olduğunu söylemiştir. Zira Mâtürîdîlerde olduğu gibi Şeyhzâde’ye göre de namaz imandan sonra gelen bir konudur. Kişi iman etmediği sürece namaz ve namaz gibi diğer ibadetlerle mükellef değildir. Mükellef olmadığı için de cezaya tabi değildir. Bu bağlamda Mâtürîdîler ile aynı görüşü paylaşmıştır.³⁰⁰

2.3.8. Küfrün Affedilmesi

Kafirlerin küfür halinde ölmesinden ötürü küfür hallerinin ahirette affedilmeyeceği konusu ayetler ile sabittir. Özellikle de Ehl-i sünnetin ve diğer bazı mezheplerin bu konudaki tavrı ve görüşü nettir ve *kafirlerin küfrü affedilmez* şeklindedir. Bu konudaki bütün ayetler, küfrün affedilmeyeceği yönündeki görüşleri destekler niteliktedir. O ayetlerden bazıları ise şunlardır:

*“Gerçekleri inkâr eden ve inkârcılığa saplanmış olarak ölenlere gelince, Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onların üzerinedir. Onlar hep lanetle kalacaklar, azapları hafifletilmeyecek ve yüzlerine bakılmayacak.”*³⁰¹

*“İnkâr edenleri ve zalimleri Allah asla bağışlamaz. Allah onları içinde ebediyen kalacakları cehennem yolundan başka bir yola erdirmez. Bu Allah’a kolaydır.”*³⁰²

*“Ehl-i Kitap’tan ve müşriklerden hakkı inkâr edenler, içinde ebedi olarak kalacakları cehennem ateşindedirler. İşte halkın en kötüleridir onlardır.”*³⁰³

*“İnkâr edip ayetlerimizi yalan sayanlara gelince, onlar cehennemliktir ve orada ebedi olarak kalacaklardır. Orası ne kötü bir sondur.”*³⁰⁴

Bu ve benzeri ayetlerden hareketle hem Eş‘arîler hem de Mâtürîdîler bu konuda küfrün affını imkânsız bulmuşlardır. Buradaki imkânsızlıktan kasıt, gelen ayetler ışığında oluşan kanaatin imkânsızlığıdır. Her iki mezhep de elde edilen delillere bakarak Allah’ın küfrü

²⁹⁹ Buhârî, Zekât, 1.

³⁰⁰ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 101-102.

³⁰¹ el-Bakara 2/161-162.

³⁰² en-Nisâ 4/168-169.

³⁰³ el-Beyyine 98/6.

³⁰⁴ el-Teğâbün 64/10.

affetmeyeceğini buyurduğu konusunda ittifak etmişlerdir.³⁰⁵ Bu konuda ittifak eden iki mezhep Şeyhzâde'nin de belirttiği üzere küfrün affının aklen caiz olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Şeyhzâde'ye göre bu konuda Eş'arîler caiz görüşünü benimserken Mâtürîdîler ise küfrün affının aklen caiz olmadığı yönünde görüş belirtmişlerdir.³⁰⁶

Şeyhzâde'nin eserinde yoğun bir şekilde işlediği Eş'arîlerin yaklaşım biçimi, küfrün affının aklen caiz olduğu yönündedir. Eş'arîlere göre bu konuda en etkili nokta Allah'ın adaletidir. Zira Allah, dilerse kulunu affeder dilemezse affetmez. Allah'ın kendi mülkünde olan bir konuda işlediği ve dilediği her şey O'nun adaleti iledir, adaletinden gayrı düşünmek mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın kulunu dilediği gibi affetmesine adaletsizlik ile bakan diğer görüşlere karşın da şunu savunmuşlardır: “Zulüm başkasının malına tecavüz etmektir. Ancak Allah Teâlâ, kendi mülkünde ve tasarrufunda olan her şey ve herkes için dilediği gibi karar verebilir. Bu da zulüm yahut adalet dışı bir durum değildir.”³⁰⁷ Eş'arîler, bu konudaki görüşlerinin temellendirmek üzere şu ayeti kullanmışlardır: “*Şayet onlara azap edersen şüphesiz onlar senin kullarıdır. Eğer onları affedersen hiç kuşku yok ki sen hem izzet hem de hikmet sahibisin.*”³⁰⁸ Eş'arîler, Hz. İsa'nın “eğer onları affedersen” sözünü Allah'ın dilerse affedebileceği, bunun için herhangi bir sebebe ihtiyaç duymayacağı şeklinde anlamışlardır.³⁰⁹

Ancak Mâtürîdîler için küfrün affedilmesi aklen caiz değildir. Mâtürîdîlerin bu konuya yaklaşım biçimi Eş'arîlerden biraz daha farklıdır. Onlar bu konuyu aklın vazifeleri nelerdir meselesi bağlamında ele almıştır. Onlara göre akıl bir idrak aletidir. Allah'ın belirttiği şeyleri okuyup ve idrak eden bir alet. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kafirlere ebedi olarak cehennemi vereceğini buyurduğu ayetleri okuyan akıl sahibi bir kimse, bunu idrak eder ve küfrün neticesinin cehennem yani azap olacağını savunur. Allah'ın buyurduğunun aksine yani küfre sevap imana azap düşüncesini ortaya atmaz yahut bu düşünceye kapılmaz. Bu sebepten küfrün affının aklen caiz olmayacağını, aklın bunu anlamak için yeterli bir alet olmadığını söylemişlerdir.³¹⁰

İmam Mâtürîdî de bu konuda kafirlerin ebedi olarak cehennemde kalacaklarını savunmuştur. Ona göre böyle bir konuda aksi bir hikmet aramanın anlamı yoktur. Hikmet iyiyi

³⁰⁵ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 53.

³⁰⁶ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 53.

³⁰⁷ Eş'arî, *el-Lumâ*, 116.

³⁰⁸ el-Mâide 5/118.

³⁰⁹ Nasreddin Ebi'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzi eş-Şâfi el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahim el-Mir'îşli (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî), 151.

³¹⁰ Ebu Bereket Nesefî, *İtimad fi'l-İ'tikâd* (Kahire: Mektebutu'l Ezheriyyetu Litturas, 2011), 422.

kötüden ayırmaktır ki kafirler ile Müslümanların bir olamayacağını anlamak da bir hikmettir.³¹¹

Bu görüşünü ise şu iki ayet ile temellendirmiştir:

“Yoksa kötülüğe gömülüp kalanlar, hayatlarını ve ölümlerini, eşit olarak iman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanların ki gibi mi yapacağımızı zannediyorlar? Hükümleri ne kadar yanlış!”³¹²

“Yoksa iman edip dünya ve ahirete yararlı işler yapanları, yeryüzünde fesat çıkaranlarla bir mi tutacaktık? Yahut günah işlemekten sakınanları günaha batanlar gibi mi sayacaktık?”³¹³ Bu ayetlere bakarak Mâtürîdîler, Allah’ın küfrü hiçbir zaman güzel olarak nitelemediğine dikkat çekerek böyle bir durumda O’nun küfrü cezalandırabileceği fikrini savunmuşlardır.³¹⁴

Şeyhzâde, eserinde her iki mezhebin de görüşüne yer vermiş, her iki görüşün delillerinden de bahsetmiştir. Ancak bazı konularda olduğu gibi bu konuda da kendi görüşüne yer vermemiş, sadece iki mezhebin arasındaki ihtilafa değinmiştir. Eserinde nakil olarak küfrün affının imkânsız olduğunu Ehl-i sünnet ittifakı ile açıklayan Şeyhzâde’den anlıyoruz ki kendisi de nakil yoluyla küfrün affının caiz olmadığı kanaatindedir. Zira bu konuda farklı bir görüş beyan etmiş yahut üretmiş olsaydı her fırsatta kendisini Ehl-i sünnet çatısı altındaki bir alim olarak niteleyen biri olarak bu konuda Ehl-i sünnet ittifak etmiş demez, aksi bazı görüşlerin olduğunu söyler yahut kendi aksi görüşünü beyan ederdi. Bunun yanı sıra küfrün affının aklen caiz olup olmadığı konusunda denildiği gibi bir görüş beyan etmemiş, bunu okurlarına bırakmıştır.³¹⁵

2.3.9. Allah’a İmanın Aklen Vâcip Olup Olmaması

“İlim, bilgi, bir şeyi hakiki şekilde bilmek” anlamlarına gelen Ma’rife kelimesi irfan kökünden türemiştir. Ma’rifetullah kelimesi de “Allah’ın bilinmesi” demektir. Kelâm alanında ise, “sadece Allah’ı bilmek değil aynı zamanda inanmaktır.”³¹⁶ Bu marifet sadece bilmekle sınırlı kalan bir durum değildir. Aynı zamanda belli bir tefekkür, belli bir düşünce ile ortaya çıkan bir ilah, bir tanrı inancıdır. Kelâmcılar bu konuyu ele alırken üzerinde durdukları esas zaviye budur. Kişi herhangi bir kitap yahut herhangi bir ilahi destek ile değil de akli ile Allah’ı

³¹¹ Neseî, *İtîmad fî İtikâd*, 423.

³¹² el-Câsiye 45/21.

³¹³ el-Sâd 38/28.

³¹⁴ Neseî, *İtîmad fî İtikâd*, 423.

³¹⁵ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 53-54.

³¹⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 224.

bulmalı mı? Allah'ı bulması, inanması sorumluluk gerektirir mi gerektirmez mi sorularına cevap aramışlardır.

Ma'rifetullah konusu kelâm alanının en önemli tartışmalarından biridir. Bu konuda birçok görüş belirtilmiş ve bunların başında Allah'ın bilinmesi aklen vâcib midir yahut değil midir tartışması öne çıkan en önemli sorun olmuştur.

Eş'arîlere göre aklın belli başlı görevleri vardır. Bunların en başında da Allah'ı anlamak gelir; kısaca onlara göre akıl bir alettir. Zira bir din gönderilmiş ise Allah'ı bilmek akla vâcib olur. Onun dışında bir din gelmemiş yahut bir peygamber gönderilmemiş ise kişinin akli ile Allah'ı bilmesi mümkün değildir.³¹⁷

Mâtürîdîlere göre bir peygamber gelmemiş olsa da kişinin akli Allah'ı bilmekle sorumludur. Kısacası onlara göre kişinin akli ile Allah'ı bilmesi, bulması vâciptir.³¹⁸ Mu'tezile cephesinde ise bu durum kısaca şöyle özetlenebilir: Allah'ın varlığı, peygamberliğin gerekliliği, hüsn ve kubuh gibi konularda akli delil esastır. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile'de iman ve ahkâm konularında vucûbiyetin delili akıldır.³¹⁹ Mu'tezile mezhebinin son temsilcilerinden Kadı Abdülcebbâr, insana ilk vâcib olan şeyin Allah'ı bilmek olduğunu belirtmiştir.³²⁰

Özellikle *Nazmu'l-Ferâid* eserinde bu konu üzerinde duran Şeyhzâde, sırasıyla mezheplerin görüşlerini açıklamış ve bu konuda bazı delilleri de beraberinde getirerek Eş'arî mezhebinin görüşünü savunmuştur. Eş'arîler gibi bir peygamber gelmeden kişinin başta Allah'a inanmak, Allah'ı bilmek hususunda ve daha sonra da diğer dini hükümler hususunda sorumlu olmadığını söylemiştir. Bu görüşü savunurken delil olarak şu ayete başvurmuştur: “*Biz bir peygamber göndermedikçe azap etmeyiz!*”³²¹ Her ne kadar Mâtürîdîler bu konuda aksi görüş beyan etmiş ve bu söz konusu ayet için de “oradaki azap ahiretteki azap değil dünyadaki azaptır” demiş ise de müellifimiz bu konuda Eş'arî geleneğinin fikrine yakın durmuş. Dolayısıyla kendisi de Eş'arîler gibi Allah'ın bilinmesini akla değil nassa bağlamıştır.³²²

Hülasa şunu söyleyebiliriz ki Mu'tezile ve Mâtürîdî mezhepleri bu konuda paralellik göstermiş ve akli ön planda tutmuşken Eş'arîler ve müellifimiz ise İsra suresindeki 15 numaralı ayeti delil getirerek akıl ile Allah'ı bulmanın mümkün olmadığını savunmuşlardır. Dolayısıyla

³¹⁷ Temel Yeşilyurt, “Mâtürîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması”, *Kelâm El Kitabı*, 162.

³¹⁸ Yeşilyurt, “Mâtürîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması”, *Kelâm El Kitabı*, 162.

³¹⁹ Yeşilyurt, “Mâtürîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması”, *Kelâm El Kitabı*, 307.

³²⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Usûlu'd-Dîn*, 27.

³²¹ el-İsrâ 17/15.

³²² Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 36.

şeriatı, peygamberi, ilahi bir desteği mecburi görmüşlerdir. Aksi durumda kişi bu konularda hiçbir sorumluluk altında değildir.

Burada anlaşılmalıdır ki Şeyhzâde her ne kadar Mâtürîdî geleneğinin fikirlerine yakın duran bir zat olsa da zaman zaman Eş‘arî geleneğinin fikir ve görüşlerini de desteklemiştir. Bu da Şeyhzâde’nin mezhep taassubu yapmayan ve isabetli bulduğu görüşü cesurca söyleyen bir karakter olduğunu göstermektedir.

2.4. Ef‘âl-i İbâd

“Yapmak, işlemek” manasına gelen fi‘l, mastar ve aynı zamanda isim olup varlık biliminde “*dış dünyada hakikati bulunan şey*” diye tanımlanır. Kelâm ilminde ve ıstılahta ise “Allah’ın fiilleri ve kulların fiilleri” konusunu ifade eder.³²³ İlâhi fiiller kötülükten ve zulümden münezzehtir. Ancak aynı şey kulların fiilleri hakkında söz konusu değildir. Bu da beraberinde tartışmalı meseleleri getirmiştir.

Kâinatı yaratan Allah Teâlâ, yarattığı dünyayı ve içindeki tüm varlık ve oluşumla bir düzen içinde yaratmıştır. Yarattığı tüm varlık ve oluşumların üzerinde kendi hükmünü yürütmüştür. Allah’ın yarattığı canlı cansız bütün varlıklar, O’nun belirlediği kurallara, yasalara uymaktadır. İnsanoğlu da Allah’ın yarattığı dünyada O’nun emir ve yasaklarına uymak zorunda olan varlıklardandır. Kelâm ilminin en temel konularından biri de kulların fiilleridir. Bu konu, Allah’ın emirleri ve yasakları karşısında kulların nelerden sorumlu olduğunu, yaptıklarının sorumluluğunun kimde olduğunu ele almaktadır. Bu konu kelâmcıların arasında tartışmalara, ihtilaflara kapı aralamıştır.

Kelâmcılara göre insan fiilleri iki kısma ayrılır. Bunlar zorunlu (ızdırarî) ve ihtiyari fiillerdir. Zorunlu fiiller hakkında neredeyse hiç ihtilaf bulunmamaktadır. Bu konudaki asıl ihtilaf, kulun ihtiyari fiilleri ile ilgilidir. Kulların ihtiyari fiilleri ile beraber kesb gibi birçok diğer kavramlar da ihtilafın temellerini oluşturmuşlar.³²⁴ Bu konudaki ihtilafların önem arz etmesinin sebebi kulların sevap ve cezaya müstahak olmalarıdır.

Her ne kadar bu konuda kulların fiillerinde “ihtiyarî” kavramı üzerinde sabitlenilmişse de Kur’an-ı Kerim’de Cebri ifade eden ayetler ile beraber kulların sorumluluklarını kabul etmeyen görüşler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Cebri ayetlerinden hareketle kulları fiillerinden tamamen soyutlayan Cebriyye gibi mezhepler ortaya çıkarken, diğer tarafta sorumluluğun tamamen kullara ait olduğunu ifade eden ayetleri baz alıp, insanı fiillerinden

³²³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 107.

³²⁴ Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş‘arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: Düşün yayıncılık, 2012), 64.

sorumlu tutan mezhepler de ortaya çıkmıştır. Bunların başında Kaderiyye ve Mu‘tezile gelir. Bunlardan bağımsız olarak Ehl-i sünnete göre kul, sorumlu ve özgür bir varlık olarak ele alınmıştır.³²⁵

Bu söylenenlerden hareketle kulların fiilleri üzerindeki görüş ve ihtilafların önemi de bir kez daha anlaşılmaktadır. Fiiller konusunun temel taşları olmaları hasebiyle fazlaca önem taşıyan konular başlıca şunlardır: Kazâ ve kader, teklifi ma la yutak, kulun kudretinin maktura etkisi, insanın kudretinin aynı anda iki zıt fiile etkisi. Bunları Şeyhzâde’nin eserinde işlediği şekilde sırasıyla açıklamak isabetli olacaktır.

2.4.1. Kazâ ve Kader

Dinler tarihinden bugüne dek devam eden ve kelâm ilminin en mühim meselelerinden biri olan kazâ ve kader konusu, geçmişte de günümüzde de ihtilafları, tartışmaları barındırmaya devam etmiştir. Kader, sözlükte “*gücü yetmek; planlamak, ölçülü bir şekilde yapmak, bir şeyin niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek*” anlamlarına gelir.³²⁶ Istılahta ise “*Allah Teâlâ’nın her türlü varlığı, nesneyi, olayları bilip ve belirlemesi*” şeklinde bir anlam kazanmıştır. Bu tanımlar, Selefîyye, Mâtürîdîyye ve Şii ekollerine göredir. Ancak Eş‘arî âlimlerine göre tanım bu olmamış, daha farklı olan “*Allah’ın nesne ve olaylara ait planlarını gerçekleştirmesi*” şeklinde değer bulmuştur.³²⁷ Bu şekildeki bir tanım diğer mezhep âlimlerine göre kazânın tanımı olarak kabul edilmiştir. Kazâ kelimesi, sözlükte “*ilahî takdirin zamanı gelince gerçekleşmesi*” şeklinde anlamlandırılır.³²⁸

Yukarıdaki tanımlardan yola çıkıldığında kazâ ve kaderin birbirinden farklı olduğunu anlamak mümkündür. Çünkü kader, maslahat icabı var olandır. Kazâ ise bir eylem, bir iş için kesin emir vermektir. Ancak bu iki kelimeyi birbirinden ayıranlar kadar bu iki kelimeyi birbiri ile aynı tutanlar da olmuştur. Kur’an-ı Kerim’e bakıldığında kazâ ve kader tanımlamalarının yanında kulların bu bağlamda sorumlu olup olmadıklarına dair ayetler de söz konusudur. Kader ve kazâ meselesindeki ihtilafların temel sebebi de bu ayetlerin varlıklarıdır. Çünkü manasını Allah’ın bildiğini belirtmekle beraber aynı konuda farklı gibi görünen ayetler söz konusudur. Örnek olarak şu ayetler gösterilebilir:

“*Salih amel işleyen kendi lehine işlemiş, kötü iş yapan yine kendi aleyhine yapmıştır.*”³²⁹

³²⁵ Tözluyurt, “Kader ve Ef‘âl-i İbâd” *Sistemantik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları II*, 208.

³²⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 191.

³²⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 192.

³²⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 197.

³²⁹ el-Fussilet 41/46.

Bu ayete bakıldığında kulun fiillerinden tamamen sorumlu olduğu ve Allah'ın bundan ötürü lehte ve aleyhte mükafat vereceği manası çıkar.

“İşte bu Kur'an, Allah'ın hidayet rehberidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir. Allah kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur.”³³⁰

Bu iki ayet her ne kadar birbirlerine zıt manalar olarak görünüyorsa da elbette ki doğrunun tek olduğunu biliyoruz. Ancak bu doğrunun ne olduğu konusunda farklı yorumların yapılması kaçınılmazdır. Müellifimiz eserinde bu konuyu ince eleyip sık dokumuş, bu konuda iki mezhebin (Mâtürîdî ve Eş'arî) görüşlerini karşılaştırarak bir neticeye varmaya çalışmıştır.

Eş'arîlerin penceresinde kader, genel hatlarıyla “yaratma” anlamında ele alınmıştır. Yani varlıkların fiillerini Hazreti Allah yaratmıştır.³³¹ Bu görüşlerini de şu ayet ile delillendirmişlerdir: “Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı.”³³² Bu ayetten yola çıkarak fiillerin yaratılmasındaki etkinin, Allah olduğunu savunan Eş'arîler, yaratma vasfının çok kudretli bir vasf olduğunu, böyle bir vasfın da insanlarda olmasının mümkün olmayacağını söylemiştir. Allah'ın kulun fiillini yaratmasındaki temel sebep irâdedir. Bu irâde kula ait olan bir irâdedir. Kişi irâde ettikten sonra Allah yaratır. Bu yüzdendir ki Eş'arîler için kader hâdis, kazâ ise kadimdir. Kazânın kadim olması Allah'ın eşyayı ezelde irâde etmesine bağlanmıştır.³³³

Mâtürîdîlere göre Allah Teâlâ'nın yaratması ve irâdesiyle meydana gelen her şey O'nun kazâ ve kaderine bağlıdır. Onlar için kader, tayin ve tespit etmektir. Her mahluku kendisine ait vasfıyla belirlemektir. Bu vasıfları genel hatlarıyla ele almak mümkündür ki buna kişinin herhangi bir fiili neticesinde alacağı ceza ve mükafat da dahildir. Bu görüşlerini de “*Muhakkak biz her şeyi bir kader ile yarattık*”³³⁴ ayeti ile desteklemişlerdir. Kazâ ise “*bir şeyi sağlam bir şekilde ve mahirane bir şekilde yapmaktır*” şeklinde tanımlanmıştır.³³⁵ Sonuç itibariyle Mâtürîdîlere göre kaderin tayin ve tespit için var olduğunu söylemek mümkündür. Gerek zaman açısından gerekse mekân açısından kulların fiillerini tayin etmeleri mümkün olmadığı için bunların onlar tarafından ortaya çıkarılması mümkün görülmemiştir. Bundan dolayı fiillerin kullardan değil Allah'tan sadır olduğu onlara göre hak görüştür.³³⁶

Şeyhzâde bu konuda Eş'arîlerin görüşlerinin tam tersi bir tutum sergilemiş ve kaderi birinci mertebede kazâyı ise ikinci mertebede saymıştır. Zira yukarıda da kadim ve hâdis ifadeleri ile zikredildiği üzere Eş'arîler için kazâ ilk mertebedir, kader ise ikinci mertebedir.

³³⁰ el-Zümer 39/23.

³³¹ Eş'arî , *el-Lumâ*, 69.

³³² el-Saffât 37/96.

³³³ Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 159.

³³⁴ el-Kamer 54/49.

³³⁵ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 152.

³³⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd* (İskenderiye: Câmi'âti'l-Mısriyye), 305-307.

Bu konuda Mâtürîdîler ile aynı görüşü sergilemiş ve kaderi ilim ve irâde sıfatlarına taalluk ettiğinden zati sıfat olarak ele almıştır.³³⁷ Bununla beraber kazâyı fiilî bir sıfat olarak ele almış ve Allah'ın tekvîn sıfatına taalluk bir eylem kabul etmiştir. Netice itibariyle iki mezhebin arasındaki esas ihtilafın tekvîn meselesindeki ihtilaflarla aynı olduğu tespitine varmıştır.³³⁸

Konuya genel hatlarıyla bakıldığında Mu'tezile mezhebinin bu konuda farklı düşündüğünü ve Allah'ın daha önceden kuluna verdiği bir istitaat ile fiilini yarattığı görüşünü savunduklarını belirtmemiz gerekiyor. Bu görüş Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğindeki "Allah'ın fiilin gerçekleşeceği anda kula verdiği bir güç ile kulun o fiili gerçekleştirdiği" görüşünden bağımsızdır. Her ne kadar Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğinde kader ve kazânın sıralaması, hadis mi ezeli mi tartışması olmuş olsa da iki mezhep için de kul, kendi fiilini yaratma kudretinde değildir. Allah kuluna böyle bir kudret vermemiş, kendisi yaratmış, kendisi izin vermiştir.³³⁹ Müellifimizin de insanın fiillerinin gerçekleşmesi konusundaki fikri Ehl-i sünnetin görüşüyle aynı olmuştur.³⁴⁰

2.4.2. Güç Yetirilemeyen Şeyle Sorumlu Tutma

İnsanoğlunun yaşarken verdiği imtihan ve mücadele daima çetin olmuştur. Allah'a iman eden ve ahiret yurdu için mücadelesini O'nun gösterdiği yoldan ilerleyerek gerçekleştiren bir Müslüman bilir ki Allah'ın ondan istediği her şeyin hem hikmeti hem de mutlaka bir kolaylığı vardır. Bu kolaylık kimi zaman manada kimi zaman da maddede ortaya çıkar. İnsan bu kolaylığı en çok manada arar. Zira bilir ki Allah'ın buyurduğu her emir ve yasak bittabi bir hikmete dayalıdır. Bu bilinç ile ilerleyen İslam alîmleri için Allah'ın kuluna emrettiği her şey, kul gücünün yeteceği kapsamdadır. Teklif-i mâ lâ yutak kavramı da bu bağlamda oluşan tartışmaların ve varılan nihai görüşlerin ismidir.

Sözlükte "*bir işi güçlüğüne rağmen yüklenmek*" anlamına gelen kelef kökünden türeyen "teklif", "*birine yapılması ağır olan bir işi yüklemek, ondan o şeyi yerine getirmesini istemek*" anlamlarına gelir. "Mâ lâ yutak" ise "*güç yetirilemeyecek şey*" anlamına gelir. Terim olarak ele alındığında ise "*yerine getirildiğinde mükafatı verilen, getirilmediğinde ise cezası gereken ve aynı zamanda da güç yetirilemeyecek olan bir şeyin sırf imtihan olsun diye kuldan istenmesi*" olarak tanımlanmıştır.³⁴¹

³³⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, T.M., 192.

³³⁸ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 37-38.

³³⁹ Cağfer Karadaş, "İnsan fiilleri", *Kelâm El Kitabı*, 391-392.

³⁴⁰ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 38.

³⁴¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 339.

İslam alimleri, Allah Teâlâ'nın kullarını sorumlu tuttuğu işlerde işte kulun gücünün üstünde bir zorluk olmadığını söylemişlerdir. Bu konuda ihtilaf söz konusu olmamış, İslam alimleri Allah'ın kulların gücünün dışında bir şeyle sorumlu tutmayacağı görüşünde ittifak etmişlerdir.³⁴² Bu konudaki ihtilaf, Allah Teâlâ'nın böyle bir şey yapmasının aklen caiz olup olmadığı ile ilgilidir. Bu bağlamda birçok görüş ortaya çıkmıştır. Eş'arîler ve Cebriyye caiz olacağını söylerken, Mâtürîdîler ve Mu'tezilîler caiz olmayacağını ifade etmiştir. Selef alimleri ise bu konuda tartışmayı uygun bulmamış ve görüş belirtmemişlerdir.³⁴³

Eş'arîlere göre Allah, kulunu güç yetirmeyeceği bir şeyle sorumlu tutmamıştır. Ancak böyle bir şey yapması da imkânsız değildir.³⁴⁴ Her şeye gücü yeten ve dilediğini yapmakta herhangi bir sınıra tabi olmayan Hazreti Allah'ın kuluna gücü yetmeyeceği bir şeyi emredip sonra da ondan sorumlu tutması mümkündür. Bu aklen caizdir. Bu kanaate varmasında “Kadir-î Mutlak Tanrı” düşüncesinin etkisi vardır; Allah Teâlâ'nın her şeye gücü yeter ve dilediği her şeyi yapar.³⁴⁵

Mâtürîdîlere göre durum böyle değildir. Onları Eş'arîlerden farklı düşünmeye iten sebep Allah'ın hikmet sıfatına bakışlarıdır. Onlara göre Allah her şeyi mutlaka hikmetle yapar. Kuluna da gücünün yetmeyeceği bir şeyi emredip ondan sorumlu tutması, O'nun hikmet sıfatına ters düşer. Kaldı ki böyle bir durum söz konusu olsa dahi ortada bir işi yapmaya kudretin olmadığı yerde o işin olması da bir bakıma tutarsızlıktır ve Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Dolayısıyla Mâtürîdîlere göre hikmet sıfatının esas olması hasebiyle teklif-i mâ lâ yutak caiz değildir.³⁴⁶

Mu'tezile ise bu konuda Allah Teâlâ'nın güç yerilemeyeceği şeylerde kulun sorumlu tutulmayacağı görüşü içindedir. Hazreti Allah, kullarını sevap kazanmaları, imtihana tutulmaları için meşakkatli işlerden sorumlu tutmuşsa bunları yerine getirmeleri için de onlara o gücü vermiştir. Aksi durum Allah'ın adalet sıfatı ile örtüşmez ki Allah da böyle bir şeyden münezzehtir.³⁴⁷

Şeyhzâde, konu ile alakalı Eş'arîlerin “Allah, Ebu Leheb'in iman etmeyeceğini bildiği halde ona imanı emretmesi” örneğini vererek teklif-i mâ lâ yutak'a caiz demelerini reddetmiş ve onlara bir başka Eş'arî kelâmcısı olan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1210) konuya yaklaşımı ile cevap vermiştir. Râzî'ye göre Eş'arîlerin verdiği örnek konunun dışındadır. Çünkü Allah'ın

³⁴² M. Salih Geçit, “Güç Yetmeyi Teklif”, *Sistemik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları II*, 230.

³⁴³ Geçit, “Güç Yetmeyi Teklif”, *Sistemik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları II*, 230.

³⁴⁴ Gazâlî, *el-İktisâd fil İ'tikâd*, 158.

³⁴⁵ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 201.

³⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 265.

³⁴⁷ Abdülcebâr, *Usûlu'd-Dîn*, 117-118.

olmayacağını bildiği bir şeyi emretmesi yahut iman etmeyeceklerini bildiği kimselere, iman etmelerini emretmesi tamamen kendi ilmini kuvvetli kılmak ve onların mahşer gününde Hazreti Allah’a olan ihtiyaçlarını kesmekle ilgilidir. Bu sebepten Allah’ın kullarına gücünün yetmeyeceği şeyi yüklemesi aklen de caiz değildir. Şeyhzâde’ye göre Mâtürîdîlerin bu konudaki görüşü daha tutarlı ve isabetlidir.³⁴⁸

2.4.3. Kulun Kudretinin Maktura Etkisi

Kudret kelimesinin Allah’a nispet edilip edilmemesine göre farklı manalar kazanır. Öncelikle belirtmek gerekir ki mutlak kudret ifadesi ancak ve ancak Hazreti Allah için kullanılabilir. Allah’ın sıfatları konusunda incelediğimiz kudret kelimesi, sadece Allah’ın sıfatı olarak işlenmiş ve bu bağlamda manalar verilmiştir. Burada özellikle üzerinde duracağımız kudret, insandaki kudretle alakalıdır. Bu konuda mezhepler, insanların fiillerindeki etkisi üzerinden farklı görüşler belirtmişlerdir. Kimi mezhep ve âlimlere göre kulun kudreti, fiil üzerinde etkiliyken kimilerine göre fiili Allah yarattığı için meydana gelmesindeki kudret Allah’a aittir. Bu sebepten kulun fiillerinin meydana gelmesinde kudretinin bir etkisi yoktur, kul sadece irâde etmiştir. Fiilin meydana geldiği alanı da “maktur” kelimesiyle belirtmişlerdir. Kulun fiillerini meydana getirmesine yarayan güce de kudret kelimesini kullanmak yerine, “istitâat” kelimesini kullanmışlardır. Bu konudaki tartışmalara geçmeden önce bu alanda kullanılmış “*kudret, makdûr, istitâat*” kelimelerin anlamlarına değinmek isabetli olacaktır.

Kudret kelimesi Allah’a nispet edilmeden kullandığında sözlükte “*gücü yetmek, bir işi yapmak, bir şeyin niteliğini ve niceliğini belirlemek*” anlamlarına gelirken, Allah’a nispet edildiğinde “*dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak*” anlamına gelir.³⁴⁹ Makdûr ise “*kudretin taalluk ettiği veya ona konu teşkil eden şey*”³⁵⁰ demektir. İstitâat kelimesi ise “*boyun eğmek, itaat etmek*” manasına gelen tav’ kökünden türemiştir ve “*muktedir olmak, güç yetirmek*” anlamlarına gelir. İstitaat, terim olarak “*kulun fiili gerçekleştirmesini sağlayan vasıtaları kullanarak ihtiyarî fiillerini meydana getirmesini mümkün kılan güç*” diye tanımlanır.³⁵¹ Bu tanımdan hareketle kelâmcıların insan fiillerindeki etkiye kudret değil de istitâat kelimesini kullanmalarını daha net şekilde anlıyoruz. Ancak burada bir kavramı daha belirtmek gerekir ki o da kuvvet kelimesidir. Her ne kadar dilciler için söz konusu olan tüm bu kavramlar kudret kelimesiyle aynı anlama hizmet etse de kelâmcılar için böyle değildir. Onlar,

³⁴⁸ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 46.

³⁴⁹ Bekir Topaloğlu, “Kudret”, *DİA*, 26/316-317.

³⁵⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 185.

³⁵¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 185.

mezkûr kavramları yerine göre farklı anlamlarda kullanmışlardır. Örnek verecek olursak, kudret kavramını muayyen bir işi veya fazlasını yapacak olan güç diye tanımlarken, kuvvet kelimesini alternatiflerden birini irâde edip gerçekleştirmeye yarayan güç şeklinde tanımlamışlardır.³⁵²

Bu kavramlardan hareketle İslam mezhepleri, insan fiillerini ya tamamen Allah'a isnat etmiş yahut Allah'ı bu fiillerden tamamen tenzih etmiştir. Bu iki seçenekten ayrı olarak insan fiilinde hem Allah'ın etkisinden hem de kulun etkisinden bahseden mezhepler olmuştur. Bunu savunan mezheplerden biri de Mâtürîdîyye mezhebidir. Eserinde buna ağırlık veren Şeyhzâde, kendi görüşünü net bir şekilde belirtmemekle beraber çirkin ve güzel fiiller (hüsün ve kubuh) konusunda Mâtürîdî geleneğinin görüşlerine yakınlık duyarak, konu ile paralellik arz etmesi nedeniyle bu konuda da yakınlık duymuş olabileceğini kabul ediyoruz.³⁵³ Şeyhzâde bu bahsi eserinde işledikten sonra kısa da olsa kendi görüşüne işaret etmiştir.

Mu'tezile mezhebinin son temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbâr, kulun fiillerini Allah'ın yaratmadığını belirtmiştir. Bunu kulun fiillerinin, kendi irâdesine, bilgisine, gücüne göre meydana gelmesiyle izah etmiştir. Kulun fiilinin yaratıcısı Allah olsaydı, peygamberlere, dinlere, kitaplara ne gerek kalırdı diye ekleyerek görüşlerini savunmuştur.³⁵⁴

Eş'arî geleneğinde kulun işlediği fiilin makdura etkisinin olmadığı görüşü neredeyse genel kabuldür. Eş'arî geleneğinin önemli simalarından Bâkılânî ve Cüveynî gibi isimler, bu konuda Mâtürîdî geleneği gibi düşünmüşlerdir.³⁵⁵ Eş'arîlere göre bir fiilin meydana gelmesinde etki sadece Allah'a aittir. İnsanın fiili yaparken kesbi üzerinde bir etkisi söz konusu olabilir ki o da araz olduğu için fiilden hemen sonra yok olur.³⁵⁶ Kaldı ki insanın o anki gücünü de Allah yarattığı için bir fiildeki etki tamamen Allah'a aittir. Kısaca Allah kulun hareketini yaratır ve kul hareket eder.³⁵⁷ Bu görüşlerini şu ayetler ile desteklemiştir:

“Allah her şeyin yaratıcısıdır. Her şeyi koruyup yöneten de O'dur.”³⁵⁸

“Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı.”³⁵⁹

Mâtürîdîlere göre insan ezeli olmayan kudretiyle fiilini meydana getirebilir ve etki edebilir. Onları Eş'arîlerden ayıran nokta, fiilde yaratıcı gerekip gerekmediğiyle ilgilidir.³⁶⁰ Onlar halk ile kesb kelimelerini farklı ele alıp, halkı Allah'a kesbi de insana ait kılarlar. Bu da

³⁵² Yusuf Şevki Yılmaz, “Kader”, *DİA*, 24/58-63.

³⁵³ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 55.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Usûlu'd-Dîn*, 84-85.

³⁵⁵ Râzî, *Kitâbu'l-erbain*, 227.

³⁵⁶ Râzî, *Muhassal*, 105.

³⁵⁷ Eş'arî, *el-Lumâ*, 93.

³⁵⁸ el-Zümer, 39/62-63.

³⁵⁹ el-Saffat 37/96.

³⁶⁰ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 131.

demektir ki Mâtürîdîler için insanın fiillerinde iki kudretin etkisinden söz edilmelidir. Bu konuyu eserinde ele alan Şeyhzâde, mezhepler arasındaki karşılaştırmaları bitirdikten sonra “Allah’ın insanın fiillerini ve irâdesini yaratırken, insanın fiillerine etki edebileceği şeklinde yaratmıştır” demiştir. Ayrıca kulun fiili üzerindeki kesbinde sadece insanın gücünden değil, Allah Teâlâ’nın etkisinden de söz edilebilir demiştir.³⁶¹ Dolayısıyla fiili icat eden Hazreti Allah olsa da kesb bakımından kula ait bir neticedir.

Mâtürîdîlere göre fiilin meydana gelmesinde en gerekli ikinci güç, insanın kendisidir. Bu gücü de Allah’ın emirlerine ve yasaklarına bağlamışlardır. Eğer Allah Teâlâ fiilleri yaratmış ve tek etkiyi kendisi kılmış olsaydı neden bizzat kendisinin olan fiilleri insana emretsin yahut yasaklasın diyerek insanın bu aşamadaki gücüne dikkat çekmiş, kulun fail olduğunu savunmuşlardır.³⁶² “*Muhakkak ki Allah adaleti, iyilik yapmayı ve akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve haddi aşmayı yasaklar. O düşünüp tutasınız diye sizlere emrediyor.*”³⁶³ ayeti, Şeyhzâde ve Mâtürîdîler için insanın fiillerinin faili olduğuna dair delildir. Ayrıca “*Bir toplum kendisindekileri değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez*”³⁶⁴ ayetini de delil olarak kullanmışlardır.

Netice itibariyle bakıldığında Eş‘arî için kul fiilde etkisizken, Mu‘tezile ve Mâtürîdîlerde kul fiilin failidir.³⁶⁵ Ancak Mâtürîdîler için fiildeki etki bir değil, ikidir. Şeyhzâde’nin de eserinde savunduğu bu görüşe göre bu etkilerin biri Allah’a diğeri kula aittir.³⁶⁶ Bu görüşlerini “*Kulun fiiline halk değil kesb, Allah Teâlâ’nın fiiline de kesb değil halk denilir. Fiil kelimesi ise her iki terimi de kapsamaktadır.*” sözü ile tamamlamışlardır.³⁶⁷

2.4.4. İnsanın Kudretinin Aynı Anda İki Zıt Fiile Etkisi

Kulun kudretinin makdura etkisi konusunun uzantısı olan bu mesele, orada olduğu gibi burada da ihtilafları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalı konunun mahiyetini oluşturan problem “kulun istitâati, birbirine tamamen zıt olan eylemlere etki edebilir mi?” sorusudur. Şeyhzâde Abdürrahîm’in eserinde yer verdiği bu konuda kelâm mezhepleri iki farklı görüşe sahip olmuşlardır. Bunlardan birisi kulun gücünün iki zıt eyleme aynı anda etki etmesinin

³⁶¹ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 94.

³⁶² Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 226.

³⁶³ el-Nahl 16/90.

³⁶⁴ el-Ra’d 13/11.

³⁶⁵ Karadaş, “İnsan fiilleri”, *Kelâm El Kitabı*, 381-388.

³⁶⁶ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 93-94.

³⁶⁷ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, 131

mümkün olmamasıdır. Diğerisi ise kulun gücünün zıt olan iki eyleme etkisinin mümkün olmasıdır.³⁶⁸

Eş'arî geleneğinde genel kabul olan görüşe göre kulun gücü, zıt olan iki eyleme etki edemez. Çünkü insandaki gücün böyle bir yetkisi yoktur. Daha açık bir ifadeyle Allah Teâlâ, insana verdiği gücü, sadece yapacağı fiil için verir. O fiil dışında yahut o fiilin zıddı olan başka bir fiili kul yapmak istediğinde, Allah Teâlâ o fiil için ayrıca bir güç yaratır.³⁶⁹ Hal böyle olunca, kul bir eylemi gerçekleştirmek istiyorsa sadece o eylem için yaratılmış bir güce sahiptir. O anda farklı bir eylemi ya da gerçekleştirmek istediği fiilin tam zıddını meydana getirmeye gücü yoktur.³⁷⁰ Bu görüşlerini şu örnekle şekillendirmişlerdir: İnsandaki taat gücü Allah'ın başarı ve tevfiğ vermesidir. Günahın gücü ise terktir, ihmalkarlıktır. Böyle olunca Allah Teâlâ'nın taat için yarattığı gücün günaha kullanılması akla uygun değildir. Aynı şekilde günah için yarattığı gücün de iyilik için, O'nun rızasını kazanmak için kullanılması da akla uygun değildir.³⁷¹

Şeyhzâde, eserinde bu konuyu ele alırken İmam Mâtürîdî'ye atıfta bulunarak görüşünü izah etmeye çalışmıştır. Ona göre Allah'ın insana verdiği güç, zıt olan iki eylemi gerçekleştirmeye elverişlidir. İnsan bir fiili işlerken dolayısıyla zıt olan iki fiil arasında birini tercih ederken tek bir gücün varlığına ihtiyacı vardır. O güç ile iki eylemden herhangi birini seçebilir.³⁷² Eş'arîlerde olduğu gibi zıt olan eylemlerin her biri için ayrı güçlere ihtiyacı yoktur. Eş'arîlerin bahsettiği gibi masiyet için ayrı tevfiğ için ayrı bir gücün olmasını kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre fiilin özelliği emir ve yasakların neticesine bağlıdır. Mesela Allah'ın secde edin diye emretmesi ve bunun için bir güç yaratmasıyla kulun fiili devreye girer. Kul bu secdeyi Allah'a yaptığında sevap, puta yaptığında günah olur. Bundan ötürü insandaki güç birdir ve emirlerle yasaklara nispeten değişiklik gösterir.³⁷³

Şeyhzâde için de durum Mâtürîdî görüşten farklı değildir.³⁷⁴ İnsanın fiillerindeki etkisi konusunda olduğu gibi burada da Mâtürîdîler ile aynı görüşte olmuştur. Ona göre insan, günah için de sevap için de aynı gücü kullanmalıdır. Zira insan bir imtihandadır ve bundan sorumlu olması için gücün her iki yöne de uygulanabilmesi gerekir. Bu görüşü, insanın fiillerindeki özgürlüğü ile doğrudan alakalıdır.

³⁶⁸ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 90.

³⁶⁹ Râzi, *Muhassal*, 107.

³⁷⁰ Eş'arî, *el-Lumâ*, 95.

³⁷¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 127.

³⁷² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 263.

³⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 263.

³⁷⁴ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 91-92.

2.5. Diğer Bazı Kelâmî Meseleler

2.5.1. Rü'yetullah

Allah'a ve Hz. Peygamber'e (sav) iman eden Müslümanlar, ahirette hesaba çekildikten sonra cennete girecek ve orada pek çok nimetle mükafatlandırılacaklardır. Bunlardan en önemlisi de Allah Teâlâ'yı görmektir. Gerek Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetler gerekse hadisler buna işaret etmektedir. Allah Teâlâ'yı görmek dünya hayatında mümkün değildir. Çünkü insanın dünya hayatına göre düzenlenmiş olan duyularının böyle bir kabiliyeti yoktur. Öyle ki Mekkeli müşrikler Hz. Peygamberden (sav) Allah'ı kendilerine göstermesini istemiş ve bunun mümkün olmayacağını belirten şu ayet inmiştir: *“Gözler O'nu göremez; ama O gözleri görür. Yarattıklarının ihtiyacını bütün incelikleriyle karşılayan ve her şeyden haberdar olan O'dur.”*³⁷⁵ Dünya hayatının imtihan yurdu olmasından dolayı Allah'ın görülmemesi, insanlar için gayba iman konusunda önemli bir imtihandır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah'a karşı gelmekten sakınan müminlerin özelliklerden bahsedilirken gayba inanmış olmaları da beyan edilir: *“Kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan kitap işte budur. O, takva sahiplerine doğru yolu gösterir. Onlar gayba iman ederler, namazı gerektiği şekilde kılarlar ve kendilerine verdiğimiz nimetlerden Allah yolunda harcarlar.”*³⁷⁶

Allah Teâlâ'ya en yakın olanlar peygamberler olmasına rağmen onlar da Allah Teâlâ'yı dünya hayatında görmemişlerdir. Hz. Musa O'nu görmek istediğinde ise bunun mümkün olmayacağını Allah Teâlâ şu ayet ile kesin bir şekilde beyan etmiştir: *“Sen beni asla göremezsin.”*³⁷⁷ Hz. Muhammed'in (sav) miraç hadisesinde Allah Teâlâ'yı gördüğü her ne kadar belirtilse de bu İslam âlimleri arasında ihtilafli bir konudur. Nitekim Hz. Âişe de *“Her kim Muhammed'in Rabbini gördüğünü söylese Allah'a ve Resulüne büyük iftira atmış olur.”* diyerek, onun miraçta Allah'ı görmediğini söylemiştir.³⁷⁸

Allah Teâlâ'nın ahirette görüleceği Ehl-i sünnet için ittifaklı bir konudur.³⁷⁹ *“O gün nice yüzler vardır ıslıl ıslıl, Rablerinin cemâline bakan.”*³⁸⁰ ayeti ile de bu ittifaklarını temellendirmişlerdir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de cennetin nimetlerinden bahseden *“Güzel işler yapan iman ve ihsan sahibi müminlere en güzel mükafat ve daha fazlası vardır.”*³⁸¹ ayeti Hz. Peygamber'e sorulduğunda *“en güzel mükafat, cennet ve nimetleridir. Daha fazlası ise*

³⁷⁵ el-En'âm 6/103.

³⁷⁶ el-Bakara 2/2-3.

³⁷⁷ el-A'raf 7/143.

³⁷⁸ Buhârî, *Tevhîd*, 4.

³⁷⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, T.M., 167.

³⁸⁰ el-Kıyâme 75/22-23.

³⁸¹ Yûnus 10/26

rü'yetullah yani Allah'ı görmektir." şeklinde açıklamıştır.³⁸² Yine Hz. Peygamber (sav) gökteki ayı yanındakilere işaret ederek şöyle buyurmuştur: *"Sizler şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de mutlaka göreceksiniz. O'nu görme hususunda herhangi bir haksızlığa uğramayacak, izdihama düşmeyeceksiniz."*³⁸³ Ahirette Allah Teâlâ'yı görmek ancak müminler için bir ikramdır. Kafirlerin ahirette göremeyecekleri ise *"Heyhat! Onlar kıyamet günü Rablerini görmekten mahrumdurlar."*³⁸⁴ ayeti ile sabittir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ın ahirette müminler tarafından görülmesinin aklen mümkün, naklen de vacip olduğunu kabul etmişlerdir. Mu'tezile mezhebi ise bunun mümkün olmadığı görüşünü kabul etmiştir. Onlara göre Allah'ın kendisini görüp görmediği konusu dahi ihtilafli bir meseledir. Çoğunluğu Allah'ın kendi zatını gördüğünü ancak başkalarının onu göremediğini benimsemiştir. Ancak bir kısım bilginleri ise Allah'ın hem kendi zatını görmesini hem de O'nun başkaları tarafından görülmesini inkâr etmiştir.³⁸⁵

Eş'arîler ve Mâtürîdîler, Allah'ın ahirette görülmesini aklen caiz naklen de vacip kabul etmişlerdir. Naklen vacip bulmalarını Kur'an-ı Kerim'den ayetler³⁸⁶ ve Hz. Muhammed'den (sav) hadisler³⁸⁷ getirerek temellendirmişlerdir. Aklen caiz bulmalarını da dünyadaki duyular ile değil ahiretteki duyular ile savunmuşlardır. Çünkü onlara göre Allah Teâlâ ahirette insanlar için *rü'yeti* yaratacak ve onlar ahiret şartlarına uygun şekilde yaratılan duyuları ile Allah'ı göreceklidir. Dünya hayatında Allah'ın insanlar tarafından görülmesi onlara göre mümkün değildir.³⁸⁸ Ayrıca onlara göre Allah'ın dünyada görülmeyişi O'nun ahirette de görülemeyeceğine delil teşkil değildir. Nitekim insanın dünyada var olan pek çok şeyi görememesi bunların görülemez oluşundan değil onları görme yeteneğine sahip kılınmayışındandır. Ahirette böyle bir görme yeteneğinin insana verilmesi ve bununla Allah'ı görmesi aklen caiz görülmüştür.³⁸⁹

İmam Âzam Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye* ve *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserlerinde der ki: Allah Teâlâ'nın cennet ehline görülmesi haktır. Müminler cennette O'nu kulları ile kendisi arasında bir mesafe olmaksızın baş gözleri ile görürler. Bu da keyfiyet, benzetme ve yön bahsi olmaksızın gerçekleşecektir. Yine *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserinde der ki: Yüce Allah'ın yakınlığı veya uzaklığı mesafenin uzunluğu veya kısalığı türünden değildir. Müminleri

³⁸² Müslîm, *Sahih-i Müslim* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l İlmiyye, 2011), 87.

³⁸³ Buhârî, *"Tevhîd"* *Sahih-i Buhârî*, 24; Müslîm, *"İman"* *Sahih-i Müslim*, 299-303.

³⁸⁴ el-Mutaffîfîn 83/15.

³⁸⁵ Mustafa Koçar, *Mâtürîdîde Allah-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 209-210.

³⁸⁶ *O gün nice yüzler vardır ıslıl ıslıl, Rablerinin cemâline bakan.* el-Kıyâme 75/22-23

³⁸⁷ *Sizler şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de mutlaka göreceksiniz. O'nu görme hususunda herhangi bir haksızlığa uğramayacak, izdihama düşmeyeceksiniz.*

³⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 153-158.

³⁸⁹ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 87-92.

yüceltme, kafirleri aşağılama manasındadır. İtaatli olan keyfiyetsiz olarak Allah’a yakındır. Asi olan ise O’ndan uzaktır. Yakında bulunma ve yönelme hitap eden için bahis konusudur. Cennette Allah’a yakın olmak, O’nun huzurunda durmak ve ahirette O’nu görmek aynı şekilde keyfiyetsiz vuku bulacaktır.³⁹⁰

Sünni kelâmcıların önemli isimlerinden Fahreddin er-Râzî ve İmam Mâtürîdî ise Allah’ın yer, yön ve karşılaşma olmaksızın keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde ahirette görüleceğini, ayrıca bu açıdan rü’yetin aklen değil sadece naklen kanıtlanabileceğini söylemiştir. Bu bakımdan Eş’arîyye ve Mâtürîdîyye mezheplerinden farklı düşünmüşlerdir.³⁹¹

Şeyhzâde’ye göre müminlerin bedeni ahirette yeniden ve daha farklı bir şekilde inşa edilecek ve başlarındaki çıplak gözler, Allah’ın zatını görebilecek yeteneğe sahip olacaktır. Bunun da Kur’an, sünnet ve icma’ ile sabit olduğunu söylemiştir. Allah’ın varlığını göz ile görmenin mümkün olmadığına dair kesin delillere istinaden ise İmam-ı Âzam’ın şu görüşünü belirtmiştir: Allah’ı görmek, yer, yön, karşılaşma ve diğer maddi veriler olmaksızın niteliği aklen bilinmeyen şekilde gerçekleşecektir. Şeyhzâde’ye göre Allah’ın varlığını çıplak göz ile tam olarak kuşatmak mümkün değildir. Her mümin kendi manevi derecesine göre Allah’ı görme şerefine erişecektir ki bu görme, kalpteki göz ile değil baştaki göz ile olacaktır.³⁹² Şeyhzâde, bu konudaki görüşlerini “*O gün nice yüzler vardır ısl ısl, Rablerinin cemâline bakan.*” ayeti ve “*Sizler şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de mutlaka göreceksiniz.*” hadisi ile temellendirmiştir. Söz konusu hadisin yirmi yedi sahabe tarafından rivayet edildiğini söyleyen Şeyhzâde, bunların arasında Hz. Ebubekir, Hz. Ali, İbn Mes‘ud ve İbn Abbas gibi önemli isimlerin de olduğunu zikrederek hadisin sıhhatine dikkat çekmiştir.³⁹³

2.5.2. Hüsün ve Kubuh

Hüsün kelimesi sözlükte mastar olarak kullanıldığında “*güzel olmak*”, isim olarak kullanıldığında ise “*güzellik, sevilen şey, rağbet edilen şey*” anlamlarına gelir. Diğer bir kelime olan kubuh ise hüsün kelimesinin zıddı olup “*çirkin olmak, çirkin olan şey*” anlamlarına gelir.³⁹⁴ Kelâmî bir terim olarak hüsün, “*dünyada övgüyle ve ahirette de sevapla ilgili olan şey*” anlamına gelir. Kubuh ise “*dünya hayatında kötülenmeyi, ahiret hayatında ise cezayı gerektiren şey*” anlamına gelir.³⁹⁵ Bu pencereden bakıldığında hüsün kelimesi, iyi fiillerde

³⁹⁰ Beyazîzâde, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, 101-102.

³⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 127-128.

³⁹² Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, 167.

³⁹³ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, 168-170.

³⁹⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 150.

³⁹⁵ Ramazan Altıntaş, “Hüsün ve Kubuh”, *Kelâm El Kitabı*, 429.

emredilen şeylerdir. Kubuh, kötü fiillerde yasaklanan şeylerdir. Kaldı ki neyin iyi yahut neyin kötü olduğu konusunda kelâmcılar arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.

Hüsün ve kubuh meselesi, gerek iyiliğin ve kötülüğün mahiyeti bakımından gerekse belirleyicisinin kim olduğu konusunda birçok ihtilafı içinde barındıran bir konudur. Allah katında bu iki türden fiillerin yeri nedir? Hazreti Allah’a isnat edilecek olan fiiller sadece iyi fiiller mi yoksa kötü fiiller mi? Her iki fiili de (iyi ve kötü) Allah’a isnat etmek mümkün müdür? Bir fiilin iyi yahut kötü olarak belirlenmesindeki etki din midir? Kişi iyi ve kötü fiilleri din olmadan, peygamber gelmeden bilebilir mi? Bu fiilleri birbirinden ayırabilir mi, türünden birçok sorunun cevabını arayan tartışmalı bir konu olarak kelâm tarihinde yerini almıştır. Bu sorulara cevap ararken doğru cevabı ortaya çıkarmak için mezhepler ve gruplar bu konularda araştırmalar ve tartışmalar yapmışlardır. Netice itibarıyla bu konuda çokça ihtilaf meydana çıkmış ve birçok konuda olduğu gibi burada da kesin bir görüşe varılamamıştır. Ancak burada Şeyhzâde’nin görüşleri aktarılacağı için söz konusu ihtilaflar tartışılmayacak, sadece bahsedilecektir. Şeyhzâde’nin bu konudaki görüşleri Mâtürîdîye mezhebiyle aynı olduğundan Mâtürîdîlerin görüşlerini en sona bırakılmıştır. Öncelikle Eş‘arîye ve Mu‘tezilî mezhebinin bu konudaki fikirlerine kısaca göz atılmasında fayda olacaktır.

Mu‘tezilenin bu konudaki görüşünü Kadi Abdülcebbâr’ın şu sözü açıklamaktadır: “Allah’ın fiili olarak bilinen her şeyin hikmetli ve doğru olması lazımdır.”³⁹⁶ Bu sözden “kötü fiillerin” Allah’a isnat edilmeyeceği manası çıkar. Mu‘tezile geleneğinde kötü fiiller noksanlık ve acizlik belirttiğinden Allah’a isnat edilmemelidir.³⁹⁷ Bu görüşleri adalet ilkesinin bir gereğidir. Zira Allah adil olduğundan O’ndan ancak güzel fiiller meydana gelir. Çirkin fiillerin Allah’tan meydana gelmesi adaleti ile uyuşmaz.³⁹⁸

Eş‘arîlere göre iyi ve kötü fiillerin yaratıcısı Allah’tır. Zira fiilin kötü olmasının temel sebebini Allah’ın onu yasaklaması şeklinde anlayan Eş‘arîler, bu fiilin ancak Allah’ın emriyle meydana gelebileceğini düşünmüşlerdir. Kötülüğün Allah’ın bilgisi dışında var olabileceği düşüncesi muhal görülmüştür. Çünkü böyle bir durum acizliktir ve bu her türlü eksiklikten ve acizlikten münezze olan Allah’a uzaktır.³⁹⁹

Genellikle Mâtürîdîler ile aynı görüşte olan Şeyhzâde Abdürrahîm, fiillerin Allah’a isnat edilmesi konusunda Eş‘arîler ile aynı görüşte olmuştur. Ancak bu iyi ve kötü fiillerin yaratıcısının Allah olması, onları iyi ya da kötü yapmaz. Bu konuda Eş‘arîler ile aynı görüşte

³⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Usûlu’-d-Dîn*, 78.

³⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Usûlu’-d-Dîn*, 78.

³⁹⁸ Ramazan Altıntaş, “Hüsün ve Kubuh”, *Kelâm El Kitabı*, 430.

³⁹⁹ Eş‘arî, *el-Lumâ*, 117.

olmayan Mâtürîdîler ve Şeyhzâde, iyi fiillerin iyi olmasını kendi zatında iyi olmalarına, kötü fiillerin kötü olmasını kendi zatında kötü olmalarına bağlamışlardır.⁴⁰⁰ Allah'ın emretmesiyle fiillerin iyi, yasaklaması ile de fiillerin kötü olduğu görüşünü kabul etmemişlerdir. Kısaca Eş'arîlerin savunduğu gibi bu fiiller itibari değil, tam aksine zati ve kalıcı sıfatlar olarak kabul edilmiştir.⁴⁰¹

Hüsün ve kubuh konusundaki ihtilaflar bu kadarıyla bitmemiştir. İyi olsun kötü olsun bu fiillerin Allah'a isnat edilmesinin dışında, onların nasıl bilinebileceği konusu da ayrı bir tartışma olmuştur. Kelâm alimlerin üzerinde yoğunlaştığı bu konu, birçok tartışmayı içinde barındırırken özellikle üzerinde durulan konular şunlardır: Peygamber gelmeseydi iyi ve kötü ayırt edebilir miydik? Allah Teâlâ Kur'an'da belirtmeseydi şayet, kişi aklı ile iyi ve kötüyü ayırt edebilir miydi? İyi ve kötüyü belirleyen Allah mıdır, din midir? Ehl-i sünnetin iki önemli ekolü olan Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında bu konuda da ihtilaf oluşmuş ve müellifimiz Şeyhzâde, Mâtürîdî geleneğinin görüşlerine kendisini daha yakın görmüştür.⁴⁰²

Eş'arîler açısından aklın, vâcip kılma ve hüküm belirleme yetkisinin olmadığı görüşü genel kabuldür. Bundan ötürü de her ne kadar aklın Allah'ı tanıma noktasında ciddi bir etkisinin olmasından bahsetseler de iyi ve kötü fiillerin bilinmesi hususunda naklin geçerli, aklın da yetersiz olduğunu savunmuşlardır.⁴⁰³

Mu'tezile geleneğinde kötü nasıl ayırt edilebilir sorusuna Kadi Abdülcebbâr şu cevabı verir: *“Akıl sahibi bir kimse zulmün, küfrün, nimete nankörlük etmenin, yüce Allah'ı bilmemenin ve O'nun dışındakilere ibadet etmenin kötü olduğunu bilir.”* Bu sözünden ve devamındaki ifadelerden de yola çıktığımızda Mu'tezile için iyi veya kötü fiillerin akılla bilinmesi, ayırt edilmesi mümkün görülmüştür.⁴⁰⁴

Mâtürîdî geleneğinde ise iyi ve kötü fiilleri birbirinden ayırma görevi akla verilmiştir.⁴⁰⁵ Zira onlar, Allah'ın insan aklına verdiği temyiz gücünün boşa olmadığı kanaatindeler. Hazreti Allah'ın akla verdiği bu temyiz, kötü davranışları çirkin, iyi fiilleri güzel görme yetisi vardır. Bundan mütevellit insan aklının çirkini yerdığı, güzeli de övdüğünü savunmuşlardır.⁴⁰⁶ Bu görüşlerini de şu ayet ile temellendirmişlerdir: *“Biz ona iyi ve kötünün*

⁴⁰⁰ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 55.

⁴⁰¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 221.

⁴⁰² Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 55.

⁴⁰³ Halil Öztürk, *Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 294-295.

⁴⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Usûlu'd-Dîn*, 78-79.

⁴⁰⁵ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 55-56.

⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 221.

*ne olduğunu ilham ettik.”*⁴⁰⁷ Bu ayet ile insanın özünde iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilme özelliğinin olduğunu savunmuşlardır.⁴⁰⁸

Netice itibariyle bakıldığında müellifimiz Şeyhzâde Abdürrahîm, Mâtürîdîler ile yakın görüşü benimsemiş ve akıl için iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilme yetisini makul görmüştür. Mâtürîdîler ve Eş‘arîler, aklın hüküm koymada herhangi bir yetkisinin olmadığı görüşünde hemfikirlerdir. Akıl sadece var olan hükümleri ayırt edebilme özelliğine, yetisine sahiptir. Şeyhzâde, kabul ettiği akıl yetisinin, en nihayetinde yine vahye ihtiyaç duyan bir acizliğinin de olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde bu görüş Mâtürîdî geleneğinde de yaygındır.⁴⁰⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere bu konuda Mu‘tezile gibi doğrudan ve yoğun bir akıl yetisi anlayışının⁴¹⁰ yerine belli bir aşamadan sonra aklın yetersizliği ve acizliği anlayışını benimsemişlerdir.⁴¹¹

Yukarıda da zikredilen soruların cevabına dönülecek olursa, Şeyhzâde için aklın yetisi küçümsenemez. Çünkü insan akli, Allah’ın verdiği yeti ile iyi ve kötü fiilleri birbirinden ayırabilecek güçtedir. Şayet bir Peygamber gelmezse dahi insan akli kendi başına Allah’ı bulabilir, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırabilir. Aynı zamanda bu iyi ve kötü fiiller, Allah emrettiği veyahut yasakladığı için iyi ve kötü olmazlar. Bu fiiller, kendi zatlarında iyi ya da kötü oldukları için Hazreti Allah iyi olanları emretmiş, kötü olanları yasaklamıştır. Mâtürîdî geleneği ile birçok görüşte fikir birliği içinde olan Şeyhzâde Abdürrahîm, hüsün ve kubuh konusunda da Mâtürîdî geleneğine yakın fikir belirtmiştir.⁴¹²

2.5.3. Allah’ın Sözünde İhtilafa Gitmesi Meselesi

Va’d ve va’îd olarak da bilinen Allah’ın sözünden dönüp dönmeyeceği konusu, özellikle Mu‘tezile mezhebinin önemle işlediği ve malum beş temel esaslarından biri kabul ettiği kelâm ilminin önemli meselelerinden biri haline gelmiştir. Bu mühim mesele üzerindeki ihtilaflara ve Şeyhzâde’nin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce, va’d ve va’îd kelimelerinin sözlükteki ve ıstılahtaki manalarına bakmak yerinde olacaktır.

Va’d ve va’îd, sözlükte “*söz vermek, ileride gerçekleşecek iyi veya kötü bir şeyi haber vermek*” anlamında mastar isimlerdir.⁴¹³ Söz konusu gerçekleşecek şeyin niteliği belirtilmediği müddetçe va’d iyiliği va’îd ise kötülüğü/azabı ifade eder. Terim olarak ise va’d kelimesi

⁴⁰⁷ eş-Şems, 91/8.

⁴⁰⁸ Mustafa Ünverdi, “Kelâmda Hüsün ve Kubuh Meselesi” *Sistematik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları II*, 294-295.

⁴⁰⁹ Ünverdi, “Kelâmda Hüsün ve Kubuh Meselesi”, 294-295.

⁴¹⁰ Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloglu (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 216.

⁴¹¹ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 55-57.

⁴¹² Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 55-57.

⁴¹³ Sönmez Kutlu, “Va’d ve Va’îd” *DİA*, 42/414-415.

“gelecekte kişiye bir faydanın ulaşması yahut ondan bir zararın giderilmesini”, Va’id ise “*kişiye gelecekte bir zararın ilişmesi yahut ondan bir faydanın giderilmesi*” manasını ifade eder.⁴¹⁴ Va’d ve va’id kelimelerinin kelâm ilminde nasıl kullanıldığı ayrı bir önem arz etmektedir. Kelâm ilminde va’d kelimesi “*Allah’ın buyurduğu ve men ettiği şeylere tabi olan ve bunların dışına çıkmayan kimselerin mükafatlandırılmasını*” ifade ederken va’id ise bunun tam zıddı olan “*Allah’ın emir ve yasaklarına uymayan, bu sınırları aşan kimselerin cezalandırılmasını*” ifade eder.⁴¹⁵ Bu bağlamda kelâm ilminde geniş bir yer bulan va’d ve va’id konusu, hemen hemen her mezhebin üzerinde görüşlerini belirttiği, ihtilaflara yol açtığı önemli bir konu olmuştur. Şeyhzâde’nin ve Ehl-i sünnetinin görüşüne geçmeden önce Mu’tezile mezhebinin bu konudaki görüşlerini açıklamak isabetli olacaktır. Zira bu konuyu beş temel esaslarından biri sayan Mu’tezile geleneği, bu meseleyi detaylıca işlemiştir.

Mu’tezile ekolünde bu konunun derinlik kazandığı dönem ile ilgili en belirgin zaman Amr b. Ubeyd’in (ö. 761) dönemidir. Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 748) bu konuda derinliğe gittiğine dair bir bulguya rastlanılmamıştır. O yüzden Amr b. Ubeyd ile Mu’tezilede önem kazanan va’d ve va’id konusu, onların beş temel esaslarından biridir.⁴¹⁶ Va’d konusunda diğer mezhepler gibi düşünen Mu’tezile, va’id konusunda onlara muhalefet etmiştir. Mu’tezile mezhebine göre Allah’ın adaletsizlik yapan, günah işleyen kimselere vereceğini bahsettiği azaptan, cezadan geri çekilmeyeceği, bu sözünden dönmeyeceği yahut bu sözünde değişikliğe gitmeyeceği görüşü hakimdir.⁴¹⁷ Bu görüşlerini şu ayete dayandırmışlardır: “*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde temelli kalacağı cehennemdir.*”⁴¹⁸

Şeyhzâde’ye göre Allah, yapılan iyiliklerin karşılığında vadettiği mükafatlardan geri dönmez. Bu konuda Eş’arîler ile Mâtürîdîlerin de ittifak içinde olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁹ Herk iki mezhep de bu konudaki görüşlerini “*Allah vaadinden asla dönmez*”⁴²⁰ ve “*Sen vaadinden dönmezsın*”⁴²¹ ayetleri ile delillendirmişlerdir. Va’d konusunda ittifak için de olsalar da va’id konusunda bu ittifak devam etmemiştir. Eş’arîler, Allah’ın va’d den dönmeyeceğini; ancak va’idden dönmemesinin, hükmünde değişiklik yapmasının caiz olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre Allah, kulları hakkında yapacağı hiçbir şeye mecbur değildir. Dilediğine sevap/mükafat verir, dilediğine vermez; dilediğine azap verir dilediğine vermez.⁴²²

⁴¹⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 362.

⁴¹⁵ Sönmez Kutlu, “Va’d ve Va’id” *DİA*, 42/414-415.

⁴¹⁶ Aydın, *Mu’tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 247.

⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 201.

⁴¹⁸ en-Nisa 4/93.

⁴¹⁹ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 49.

⁴²⁰ el-Ra’d 13/31.

⁴²¹ el-Kâf 50/29.

⁴²² Gazzâlî, *el-İktisâd fil İ’tikâd*, 164-167.

Mâtürîdîlerin bu konuya nazarları hüsün ve kubuh meselesine uzanmaktadır. Onlar için güzel fiil özünde güzel olduğu için iyi, çirkin fiil özünde çirkin olduğu için çirkindir görüşü yaygın olduğundan Allah'ın mükafat ve ceza konularındaki hükmü de buna bağlıdır. Yani bir şey özünde çirkin olduğu için cezalandırılır, güzel olduğu için mükafatlandırılır. Öyle ki bu sebeplerden dolayı kişinin yaptığı eylemlerin bir karşılığının olması kaçınılmazdır.⁴²³ Hüsün ve kubuh konusunda Mâtürîdîler ile aynı görüşte olan Şeyhzâde, burada da onlar ile aynı görüşte olmuştur.⁴²⁴

Özetle Mâtürîdîlere göre Allah Teâlâ'nın va'dinden ve va'idinden dönmesi mümkün değildir.⁴²⁵ Allah'ın sözünden dönmeyeceği görüşlerini de şu ayet ile delillendirirler: *“Bende söz değişmez ve ben kullarıma asla zulmetmem.”*⁴²⁶ Genel itibariyle baktığımızda Mâtürîdîlikte Allah'ın verdiği bir sözden (mükafat olsun ceza olsun) dönmesi, sözünü değiştirmesi anlamına gelir ki bu da Allah hakkında mümkün değildir. Onlara göre Allah, azabı hak edenleri belirttiği şekilde cezalandıracaktır. Aşağıdaki ayetler ile hem Şeyhzâde hem de Mâtürîdîler, Allah'ın va'idinden dönmeyeceği ve herkesin hak ettiği cezayı yaşayacağına dair görüşlerini ispatlamışlardır:

*“O gün herkes yaptığıının karşılığını bulur. O gün hiçbir haksızlık olmayacaktır. Kuşkusuz Allah'ın hesabı çok hızlıdır.”*⁴²⁷

*“Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah'tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı bulamaz.”*⁴²⁸

*“Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere olan cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”*⁴²⁹

Şeyhzâde'nin bu konuyu işlerken meseleyi hüsün ve kubuh ile paralel göstermesi oldukça isabetlidir. Zira hüsün ve kubuhdaki tartışmaların bu konudaki görüşler ile paralellik arz ettiği bellidir. Konuyu işlerken Mâtürîdî geleneğini daima en sona bırakarak detaylı bir şekilde ele alan Şeyhzâde, bu bağlamda yakın olduğu görüşünü de okurlarına aktarmaktadır.⁴³⁰ Zira Eş'arî geleneğine yakın olduğu konularda fikrini sebepleriyle belirtmiş, Eş'arî geleneğinin daha doğru bir üzerinde olduklarını açıklamıştır.

⁴²³ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 50-51.

⁴²⁴ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 50-51.

⁴²⁵ Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 152.

⁴²⁶ el-Kâf 50/29.

⁴²⁷ el-Mü'min 40/17.

⁴²⁸ en-Nisa 4/123.

⁴²⁹ en-Nisa 4/93.

⁴³⁰ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 50-51.

2.5.4. Allah'ın Kabih Olan İş ile Muttasîf Olup Olmaması

Hüsün ve kubuh konusunun uzantısı olarak ele alınan bu konu, Allah'ın kötü iş ile muttasîf olmasının mümkün olup olmadığı tartışmaları ile ilgilidir. Şeyhzâde Abdürrahîm de bu konuya eserinde yer vermiş ve Ehl-i sünnetin iki kolu olan Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye mezheplerinin görüşlerini işlemiştir. Allah Teâlâ'nın kötü olan bir fiili yapmayacağı konusunda her iki mezhep de görüş birliği içindedir. Bu görüş üzerinde ittifak sağlamalarını yani Allah'ın kötü olan bir fiili asla yapmayacağı şeklindeki görüşlerini farklı sebeplere dayandırmışlardır. Şeyhzâde'nin belirttiği şekilde bu konudaki ihtilaf tamamen hüsün ve kubuh meselesindeki iyi ve kötü fiillerin akıl ile bilinip bilinmeyeceği tartışması üzerinden sürmektedir. Hüsün ve kubuh meselesinde olduğu gibi burada da görüşlerini Mâtürîdî ekolü üzerinde sıkça durarak açıklayan Şeyhzâde, Allah'ın kötü fiiller yapmayacağını savunmuş, kötü fiillerin varlığını da hikmet sıfatına dayandırmıştır.⁴³¹

Yukarıda da zikredildiği gibi Eş'arîlerde kötü ve iyi fiillerin belirlenmesindeki temel sebep şeriattır.⁴³² Şeyhzâde'nin de belirttiği üzere Eş'arîlerde fiillerin güzel yahut çirkin olması doğrudan adalet ve zulüm kavramlarıyla alakalıdır. İnsanların doğru bir yaşayış içinde olması için Allah'ın emrettiği iyilikler ve yasakladığı kötülükler vardır. Her şeyin sahibi olan Allah'ın bizlere verdiği emirlerin ve yasakların elbette bir karşılığı olacaktır. Kulun Allah'ın kendisine koyduğu sınırlara tecavüz etmesi, o sınırları aşması neticesinde ortaya çıkan çirkin, kötü fiilin sahibi ve sebebi kendisi olur. Bu durumda da Allah'a kötü fiilleri isnat etmek doğru olmaz.⁴³³

Mâtürîdî geleneğindeki hikmet anlayışı, burada da kullanılmaktadır. Şeyhzâde'nin de savunduğu Mâtürîdî geleneğinde Allah Teâlâ kötü fiil işlemez. O fiillere kötü/çirkin fiiller denilmez, o fiiller kötü/çirkin şeklinde nitelendirilmez. Şayet böyle bir fiilin olduğu varsayımı söz konusu olursa dahi orada Allah'ın hikmet sıfatı devreye girer. Zira insan akli bazı noktalara fiilin, olayın hikmetini anlayamaz. Bu durumda o işte Allah'ın bir hikmeti vardır demesi gerekir. Hikmetin anlaşılmasını, insanın bazı anlam ve manaları anlamakta aciz olmasıyla açıklarlar.⁴³⁴

Şeyhzâde, bu konuda her iki mezhebin hemen hemen aynı görüşte olduğunu belirtmiş, ihtilafın sadece sebepler konusunda ortaya çıktığını söylemiştir.⁴³⁵ Şeyhzâde, bu konuda görüş belirtmese de hikmet konusunda Mâtürîdîler ile aynı görüşte olması, onun burada da aynı

⁴³¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 51.

⁴³² Eş'arî, *el-Lumâ*, 117.

⁴³³ Eş'arî, *el-Lumâ*, 117.

⁴³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 216.

⁴³⁵ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 52.

görüŖte olduğuna iŖaret eder. Ŗeyhzâde, iki mezhep arasında konunun özünde bir ihtilaf bulmadığında kendi görüşlerini belirtmek yahut yakın olduğu görüşü belirtmek yerine her iki Ehl-i sünnet mezhebinin de görüşlerini desteklemiŖtir. Bizce de konu bununla sınırlı kalmalıdır; ancak EŖ‘arîlerin, Allah’ın her fiilinde hikmetin düşünölemeyeceği, anlaşılamayacağı görüşünü,⁴³⁶ Ŗeyhzâde’nin bu konuda Mâtürîdîleri desteklediği ihtimalini de belirtmek isteriz.

Netice itibariyle Ŗeyhzâde’ye göre Allah’ın kötü fiiller ile muttasıf olması asla düşünölemez. Kötü fiillerin varoluŖ sebeplerini de bunun insan eliyle meydana geldiği, insanın Allah’ın koyduğu çizgileri aşması neticesinde ortaya çıktığı Ŗeklinde açıklamıŖtır. Sonuç itibariyle her Ŗeyde olduğu gibi burada da Mâtürîdîler gibi hikmet kavramı ile tartıŖmaya son vermiŖtir.⁴³⁷

2.5.5. İnsanöĐünün Meleklerden Üstünlüğü

Melekler, Allah’ın verdiği emirleri yerine getirmek ile sorumlu olan gayb aleminden varlıklardır. Allah Teâlâ da Kur’an-ı Kerim’de onlardan sık sık bahseder ve biröok vazifelerinin olduğunu belirtir. Bu vazifeleri nedeniyle de sık sık “acaba insanlardan daha mı faziletli” sorusuyla tartıŖmalara dahil edilmiŖlerdir. Meleklerin insanlar ile kıyas edilmesi kelâmcıların tartıŖma konularından biridir. Ehl-i sünnet mezhepleri, kendi aralarında ihtilafa düşmüş, meleklerin insanlara nazaran faziletli olup olmadıkları yahut insanların onlardan daha faziletli olup olmadıklarını tartıŖmıŖlardır. Ŗeyhzâde’nin eserinde yer verdiği bu konu, biröok karşılaŖtırma ve delillendirme metoduyla açıklanmaya çalıŖılmıŖtır.

Sözlükte “*elçi, haberci, güçlü, iŖleri çekip çeviren*” manalarına gelen melek kelimesi, terim olarak da “*Allah’ın emirlerini yerine getiren, farklı suretlere girebilen, duyularla algılanamayan nurani varlıklar*” manalarına gelir.⁴³⁸ Kur’an-ı Kerim’de haklarından sıkça bahsedilen bu varlıklar, vazifeleri ve yapıları itibariyle de üstün varlıklar olarak anlaşılmıŖlardır. Meleklerin özellikleri Kur’an-ı Kerim’de Ŗunlardır: “*Allah’a itaatten ayrılmayan,*⁴³⁹ *günah iŖlemeyen,*⁴⁴⁰ *çeŖitli Ŗekillere giren,*⁴⁴¹ *uzun mesafeleri hızlıca kat eden,*⁴⁴²

⁴³⁶ Yüksel, *Mâtürîdîler ile EŖ‘arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, 538.

⁴³⁷ Ŗeyhzâde, *Nazmı’l-Ferâid*, 52.

⁴³⁸ M. Sait Özervarlı, “Melekler”, *DİA*, 243.

⁴³⁹ en-Nahl 16/50.

⁴⁴⁰ el-A’râf 7/206.

⁴⁴¹ Hüd, 11/77; el-Zâriyât, 51/31.

⁴⁴² el-Meâric 70/4.

kanatları olan,⁴⁴³ irâde sahibi,⁴⁴⁴ ölümlü olan,⁴⁴⁵ cinsiyetleri olmayan.”⁴⁴⁶ Bu özelliklerle beraber sürekli ibadetler meşgul olduklarını,⁴⁴⁷ latif olup görüşü engellemeyen nurani varlıklar olduklarını da İslam alîmlerimiz söylemişlerdir.⁴⁴⁸

Ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre peygamberler ve elçiler meleklerden üstündür. Bu görüşün genel kabul olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁴⁹ Ancak Eş‘arîler ile Mâtürîdîler bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir.⁴⁵⁰ İlk olarak Peygamberler ile melekler arasında ayrıma giden kelâmcılar, peygamberlerin meleklerden üstün olduğu fikrinin etrafında ittifak etmişlerdir. Bu ittifaklarını da şu ayet ile temellendirmişlerdir:

“Meleklerle Adem’e secde edin dediğimizde İblis dışındakiler derhal secde ettiler. O direndi, büyüklendi ve kafirlerden oldu.”⁴⁵¹

Bu ayet ile anlaşılmalıdır ki İblis secde ettiğinde Hz. Adem’in üstünlüğünü kabul edeceğini biliyordu. Bundan dolayı da kibirlendi ve Hz. Adem’in üstünlüğünü kabul etmemek için secde etmedi. Ancak diğer melekler secde etmiş ve Hz. Adem’in üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Secde edenle secde edilenin arasındaki fark üstünlüktür, saygınlıktır.⁴⁵² İnsanın ilim bakımından faziletli olduğunu açıklayan “Ey Âdem, bunların isimlerini onlara (meleklerle) bildir, dedi”⁴⁵³ ayeti de Ehl-i sünnet için bir delil olmuştur. Ne var ki bu ittifak Mu‘tezile cephesinde söz konusu olmamıştır. Çünkü onlara göre bütün peygamberler değil, sadece Hz. Muhammed (sav) meleklerden üstündür.

Melekler ve insanlar arasındaki kıyaslamalar birkaç sınıfa ayrılarak incelenmiştir. İlk sınıflandırma yukarıda bahsi edilen peygamber olan insanlar ve melekler arasındaki sınıflandırmadır. İkincisi seçkin olan elçi melekler ile evliya diyebileceğimiz salih kullar arasındaki kıyaslamadır. Bu kıyaslamada faziletli görülen taraf, Eş‘arîlerden ekser alîmlerin görüşüne göre seçkin olan meleklerdir. Buna sebep olarak da meleklerin insanlara nazaran daima ibadet ve kulluk içinde olmalarıdır. Günah işlememeleri, hataya düşmemeleri, kulluk bilincini bir an dahi kaybetmemeleri de onları salih olan insanlardan üstün kılan sebeplerdir.⁴⁵⁴

⁴⁴³ el-Fâtır 35/1.

⁴⁴⁴ el-Bakara 2/30.

⁴⁴⁵ el-Âl-i İmrân, 3/185.

⁴⁴⁶ el-Necm, 53/27-28.

⁴⁴⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsiri* (İstanbul: Eser Neşriyat Yayınları, 1979), 1/306.

⁴⁴⁸ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/22.

⁴⁴⁹ Râzî, *Kitâbu'l-Erbâin*, 368

⁴⁵⁰ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 87.

⁴⁵¹ el-Bakara 2/34.

⁴⁵² Râzî, *Kitâbu'l-Erbâin*, 368.

⁴⁵³ el-Bakara 2/33.

⁴⁵⁴ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 87.

Mâtürîdîlere göre salih kullar, meleklerden üstün varlıklardır. Bunun sebebi de insanın ibadet ederken çektiği zorluklardır. Bunlar nefsin hevası, şehvetin baskısı gibi insanda bulunan fitri zorluklardır. Ancak meleklerle bakıldığında böyle zorlukların olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla insanın bu ağır şartlar altında ibadet etmesi, bu ibadetlerini gerçekleştirmesi onları bu tür zorlukları olmayan meleklerden üstün kılmıştır. Ancak dikkat edilmesi gerekir ki burada kast edilen insan, salih, veli olan insanlardır. Mâtürîdîlerde meleklerin insanlardan üstün olduğu tek nokta, meleklerin Rasulleri olan Cebrail, İsrâfil, Azrail ve Mikail meleklerinin salih insanlardan da üstün olduğudur. Bunun dışında kalan melekler hangileri olursa olsun, takva sahibi insanlar onlardan üstündür.⁴⁵⁵

Şeyhzâde'ye göre de durum Mâtürîdîlerin görüşünden çok uzak değildir. Zira *Nazmu'l-Ferâid* eserinde de yer verdiği bir rivayet üzere peygamberlerin tüm meleklerden üstün olduğu görüşüne yakın olmuştur. Onun dışında o da diğer mezhepler gibi bu konuyu kısım kısım incelemiş ve ayrıca meleklerin peygamberlerinin, peygamberler hariç tüm insanlardan faziletli olduğunu savunmuştur. Son olarak insanların avam kesiminin, meleklerin avam kesiminden daha faziletlidir görüşünü de belirtmiştir.⁴⁵⁶

Sonuç itibariyle bakıldığında Müslüman olan insanların meleklerden üstünlüğü konusunda neredeyse ittifak söz konusudur. Kur'an-ı Kerim'den hareketle insanların cennetteyken meleklerin onları ziyaret etmesini, insanlığın üstün varlıklar olduğu şeklinde yorumlamaları da bir başka delilleri olmuştur. “*Melekler her kapıdan yanlarına girip, sabretmenize karşın size selam olsun. Burası dünyanın ne güzel bir karşılığıdır.*”⁴⁵⁷ İnsanların meleklerden üstün olduğunu yorumladıkları bir başka ayet ise şöyledir:

“*Andolsun ki biz insanoğlunu şerefli kıldık, onların karada ve denizde gezmesini sağladık, temiz şeylerle onları rızıklandırdık, yarattıklarımızdan pek çoğundan üstün kıldık.*”⁴⁵⁸

2.5.6. İsrâ ve Miraç

Hiz. Peygamber hicretten bir buçuk yıl önce Mekke'de bulunan Mescid-i Haram'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya geceleyin götürülmüştür. Bu olaya gece yürüyüşü anlamına gelen “isrâ” denir. Olayın ardından Hiz. Peygamber, Mescid-i Aksâ'dan Allah nezdine yükselmiştir. Buna ise “miraç” adı verilir. İki olayın bütünü ifade etmek içinse genellikle “isrâ ve miraç” kullanılır. İsrâ olayı, Kur'an-ı Kerim'de şu ayet ile anlatılmıştır: “*Gecenin bir*

⁴⁵⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 209.

⁴⁵⁶ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 88-89.

⁴⁵⁷ el-Ra'd 13/23-24.

⁴⁵⁸ el-İsrâ 17/70.

bölümünde kulu Muhammed'i, kendisine bazı ayetlerimizi göstermek için Mescid-i Haram'dan alıp çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah, her türlü kusurdan ve ortakdan münezzehtir. Elbette o her şeyi duyan, her şeyi görendir."⁴⁵⁹ Ayetten anlaşıldığı üzere bu yolculuğun gerçekleştirilmesindeki sebep, Allah'ın kudretini gösteren işaretlerin ve önem arz eden olayların Hz. Peygamber'e gösterilmesidir. Nitekim daha önceki peygamberlere de Allah Teâlâ zaman zaman sıra dışı olaylar göstermiş ve yaşatmıştır. İsrâ olayının ayet ile açık bir şekilde aktarılmasından dolayı gerçekleştiğine dair ihtilaf yoktur.⁴⁶⁰

Miraç hadisesi, Kur'an-ı Kerim'de detaylı bir anlatıma tabi tutulmadığı için bu olayın gerçekleşip gerçekleşmediği üzerine ihtilaflar olmuştur. Aynı zamanda Hz. Peygamberin miraçta Allah'ı görüp görmediği de tartışmalı bir diğer konu olmuştur. Bazı İslam âlimleri Kur'an-ı Kerim'de Necm suresinde miraç olayından bahsedildiğini söylemiştir. Onlara göre miraç olayında "sidretü'l-müntehâ" denilen yere ulaşılmıştır. Burası mahiyeti insanlara bildirilmemiş ancak manevi derecesi çok yüksek bir yerdir. Bu yer ayetlerde de şu şekilde bahsedilmiştir: *"Andolsun ki onu (Cebrail) başka bir inişinde de gördü. Sidretü'l-müntehânın yanında. Onun yanında da me'va cenneti vardır. o vakit sidreyi kaplayan kaplıyordu. Göz ne şaştı ne de haddinden aştı. Andolsun ki Rabbinin en büyük ayetlerinden bir kısmını gördü.*"⁴⁶¹ Orada Hz. Peygamber Cebrail'i aslî suretiyle görmüştür. İsrâ suresinin ilk ayetinde *"kendisine bazı ayetlerimizi göstermek için"* ifadesiyle isrâ yolculuğunun amacından bahseden Allah Teâlâ, Necm suresinde de *"Andolsun ki rabbinin en büyük ayetlerinden bir kısmını gördü"* diye buyurmuştur. Böylece iki surenin de aynı olaydan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Necm suresini miraç olayı ile bağdaştırmayan bazı İslam âlimleri, bu surenin isrâ ve miraç hadisesinden önce indiğini söylemişlerdir. Onlara göre söz konusu ayetler, Hz. Peygamber'in Cebrail'i başka bir zamanda görmesinden bahsetmiştir. Bundan ötürü miraç hadisesinin gerçekleştiği konusunda yakîn bir bilginin olmadığını savunmuşlardır.⁴⁶²

Miraç hadisesindeki bir diğer tartışmalı konu ise Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'yı görüp görmediğidir. Kur'an-ı Kerim'de *"Sonra yaklaştıkça yaklaştı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha yakın oldu."*⁴⁶³ ayetindeki yaklaşmanın kimler arasında olduğu konusunda farklı görüşler vardır. İslam âlimlerinin genel kanaatine göre bu yaklaşma Hz. Peygamber ile Cebrail arasında gerçekleşmiştir. Allah'ı görmesi ve ona bu kadar yaklaşması mümkün görülmemiştir. Nitekim sahabelerden Ebû Zer el-Gıfârî Hz.

⁴⁵⁹ el-İsrâ 17/1.

⁴⁶⁰ Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac" *DİA*, 30/132-135.

⁴⁶¹ en-Necm 53/13-18.

⁴⁶² Yavuz, "Mi'rac" *DİA*, 30/132-135.

⁴⁶³ en-Necm, 53/8-9.

Peygamber'e "*Rabbini gördün mü?*" diye sormuş, o da "*O bir nurdur, nasıl görebilirim?*" cevabını vermiştir.⁴⁶⁴ Hz. Âişe de "*Her kim Muhammed'in rabbini gördüğünü söylerse Allah'a ve Resulüne büyük iftira atmış olur.*" demiştir.⁴⁶⁵ "*Andolsun ki onu bir başka inişinde de (aslı suretinde) görmüştü.*"⁴⁶⁶ ve "*Andolsun ki Peygamber onu apaçık ufukta gördü.*"⁴⁶⁷ ayetleri ile Resulullah'ın "*O görülen sadece Cebrail'di.*"⁴⁶⁸ Hadisini birlikte değerlendiren İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ı değil Cebrail'i gördüğünü söylemişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, Allah'ın bu alemde görülemeyeceğini belirttiği ve buna delil teşkil eden iki ayeti (bk. el-En'am 6/103; eş-Şurâ 42/51) zikrettiği de bir başka delil olmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ı gördüğünü söyleyenler de olmuştur.⁴⁶⁹

Genel itibariyle bakıldığında Ehl-i sünnet âlimlerine göre isrâ ve miraç olayının meydana gelmesi gerçek olup kitap ve sünnet ile sabittir. Çünkü bu hadiseyi otuz üç sahabe rivayet etmiştir. Bunlar arasında Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ud, İbn Abbas gibi meşhur sahabeler vardır. Bundan ötürü İslam âlimleri isrâ olayının ayetle sabit olmasından ötürü inkâr edenleri kafir kabul etmiştir. Miraç olayını inkâr edenleri ise bu konuda sabit bir ayetin olmayışından ve sadece hadisler ile aktarılmış olmasından ötürü bid'atçi kabul etmiştir. Ancak her ne kadar isrâ ve miraç olayının gerçekleştiğine dair küçük ihtilaflar yaşansa da olayın gerçekliği üzerine neredeyse tüm mezhepler ittifak etmiştir. Bu konuda ihtilaf, olayın ruhen mi yoksa ruh ve beden bütünlüğü içinde mi gerçekleştiği hususunda olmuştur. Sünni âlimlere göre miraç, Hz. Peygamber yakaza halinde uyanırken beden olarak bizzat zatı ile göklere yükselmiş ve daha sonra da Allah'ın dilediği noktaya kadar çıkmıştır.⁴⁷⁰ Genel kabul bu yönde olsa da farklı yorumlayanlar da olmuştur. Hz. Âişe, Muaviye ve Huzeyfe b. El-Yeman, Hz. Peygamber'in bu olayları ruhen yaşadığını açıkça söylemişlerdir. Abdullah b. Mes'ud ise olayın cismen ve uyanık bir şekilde gerçekleştiğini söylemiştir. Ancak bu görüşleri kendilerine ait olup, Peygambere isnad edilen açıklamalar değildir.⁴⁷¹

Şeyhzâde el-Amâsî'ye göre isrâ olayı ayetlerle, miraç hadisesi ise hadislerle sabittir. İki hadisenin de gerçekliği üzerine hiçbir şüphe yoktur. Bu konuda Ehl-i sünnet ile görüş birliği içinde olan Şeyhzâde, Hz. Peygamber'in miraçta Allah Teâlâ'yı görmediğini, bunun dünyada

⁴⁶⁴ Müslim, "*İman*", 291.

⁴⁶⁵ Buhârî, "*Tevhîd*", 4.

⁴⁶⁶ en-Necm 53/13.

⁴⁶⁷ et-Tekvir 81/23.

⁴⁶⁸ Müslim, "*İman*", 283,287.

⁴⁶⁹ Yavuz, "*Mi'rac*" *DİA*, 30/132-135.

⁴⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 245.

⁴⁷¹ Osman Karadeniz, "*Nübüvvet ve Vahiy*", *Kelâm El Kitabı*, 335-336.

mümkün olmadığını kabul etmiştir. Bu olayın da Hz. Peygamber'in uyanık halde iken bedenene meydana geldiğini belirtmiştir.⁴⁷²

2.5.7. İmâmet

Hz. Muhammed'in (sav) vefatından sonra sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali devlet başkanlığına getirilmiştir ve İslam toplumunun dini ve siyasi işlerini yürütmüşlerdir. Toplumda yaşanan savaşlardan sonra Emevilere karşı Hz. Ali ile oğulları etrafında siyasi bir taraftar kitlesi (Şia) ortaya çıkmıştır. Bu kitle Hz. Ali'nin ve hanedanın İslam toplumuna lider olmaları gerektiğini savunmuştur. Zamanla bunlar kendi içlerinde ayrılıklara düşmüş ve kimi Hz. Hasan'ı, kimi Hz. Hüseyin'i, kimi de Muhammed el-Hanefiyye'yi ve bunların soyundan gelenleri İmâm olarak tanımıştır. İmametin sadece Hz. Hüseyin soyundan gelenlere ait olduğunu kabul eden gruplar, zamanla imâmların vahiyle (nas) belirlendiğini savunmuş ve bu imâmet anlayışlarını kendi mezheplerinin inanç esaslarının bir parçası haline getirmişlerdir. Bu gruplar, mevcut her imâmın vefatından sonra yeni imâmın kim olacağı konusunda sürekli anlaşmazlığa düşerek farklı gruplara ayrılmış ve farklı isimlerle anılmışlardır. Bu farklılık her ne kadar ciddi bir boyut kazanmış olsa da imâmet inancının hepsinin inanç esaslarından olduğu için bütün bu gruplara genel olarak “İmâmiyye” denilmiştir.⁴⁷³ Emeviler ve Abbasiler döneminde birçok Şii grubu ortaya çıkıp kaybolduğu için bunların tespiti ve isimleri problemlidir. İsnâaşeriyye, bu grupların en meşhurdur. Günümüze kadar devam eden İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye, İmâmiyye başlığı altında toplanabilecek gruplar arasında önem arz etmiştir. İsnâaşeriyye'yi İsmâiliyye grubundan ayıran önemli hususların başında, benimsedikleri hanedan silsilesinin farklı olması, İmâm sayısını on iki ile sınırlı olması ve son imâmın gizlenmiş olup gelecekte dönecek olması görüşleri gelir.⁴⁷⁴

İmâmiyye anlayışının merkezinde İmâm bulunmaktadır. Bu anlayışın temelinde bulunan önemli inançlar şunlardır: Kıyametin kopmasına kadar yeryüzünde bir İmâm mutlaka bulunmalıdır. Peygamber Allah tarafından seçildiği gibi imâmlar da Allah tarafından seçilmişlerdir. İmamlar peygamber olmasalar da onlar gibi seçilmiş insanlardır. Onlar gibi günahsız, onlar gibi masumdurlar. Kendi çağlarında yaşadıkları insanlardan daha üstündürler. Aynı zamanda Peygamberler gibi Allah'ın izniyle mucizeler gösterebilirler.⁴⁷⁵

⁴⁷² Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, 177-179.

⁴⁷³ Mustafa Öz, “İmâmiyye”, *DİA*, 22/207-209.

⁴⁷⁴ Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Şia İnançları*, çev. Abdülbâkî Gölpınarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1978), 59-60.

⁴⁷⁵ Rıza'l-Muzaffer, *Şia İnançları*, 57-58.

Müslümanlar arasında imâmetin gerekliliğini kabul etmeyen yoktur. Bütün mezhepler İslam toplumunun dini ve siyasi işlerinin yürütülmesi için bir imâmın olması gerektiğini savunmuştur. Ancak imâmın makama gelmesi noktasında ihtilaflar vardır. Kimi bunun seçimle olması gerektiğini savunurken kimi de tayin (nas) ile olması gerektiğini savunmuştur. Ehl-i sünnete göre Hz. Peygamber vefat etmeden önce yerine geçecek imâmı belirlememiş ve bunu şuraya bırakmıştır. İmametın seçim değil tayin ve nas ile olması gerektiğini savunanlar da bu kişinin Hz. Ali olduğu görüşünde olmuştur. Bu görüş Şia'ya aittir.⁴⁷⁶ Ehl-i sünnete göre imâmet, hükümlerin yerine getirilmesi, hadlerin uygulanması, ganimet taksimi, orduların teçhizatı ve sınırların korunması gibi sebeplerden dolayı akli olarak gereklidir. Ayrıca ümmetin tamamı ilk günden bu yana yeryüzünde bu işleri yapacak bir imâmın yokluğunu caiz görmemiştir. İmametın naklen de caiz olduğunu savunan Ehl-i sünnet, buna Hz. Ebubekir'in seçimle halife olmasını, onun da kendinden sonrası için Hz. Ömer'i tayin etmesini, Hz. Ömer'in de kendinden sonraki halifenin seçilmesi için şura heyeti kurmasını delil göstermiştir.⁴⁷⁷ İmamette seçim ve tayinin olabileceğini savunan Ehl-i sünnet, insanlar tarafından atanmayı da kabul görmüştür. Çünkü Hz. Peygamber, kendinden sonra bir halife bırakmış, imâmın seçilme şekline dair beyanda bulunmuş yahut imâmetin nas ile belirleneceğine dair söylemde bulunmuş olsaydı mevcut duruma sahabeler ve elbette Hz. Ali'nin itiraz etmesi gerekirdi ki böyle bir itiraz Hz. Ali'den de başka sahabeden de gelmemiştir.⁴⁷⁸ Bu da imâmın belirlenmesindeki alternatiflerin aklen ve naklen caiz olduğunu gösterir. İmamete seçilecek kişide birtakım özelliklerin bulunması elbette gereklidir. Ehl-i sünnet için bu özellikler şöyle izah edilebilir: Müslüman, hür, akıllı, erkek, adil, dinin usul ve fûruunda müçtehit olma, savaş ve barış gibi siyasi konuları yönetebilme kabiliyetinde olma ve Kureyş kabilesinden olma.⁴⁷⁹

Ehl-i sünnet, "İmamlar Kureyş'ten olur."⁴⁸⁰ hadisini de ele alarak imâmların Kureyş'ten olması gerektiğini kabul eder. Kureyş kabilesi dışında imâmların olmasını caiz görmemişlerdir. Ancak imâmlar Haşimoğullarından ya da Hz. Ali'nin evlatlarından olmak zorunda değildir. Her ne kadar bu hadis vâhid haber⁴⁸¹ sayılsa bile Hz. Ebubekir bu hadisi Ensar'a karşı delil olarak kullandığında buna kimse itiraz etmemiştir. Onun için de bu konuda bir icma ve bir ittifak

⁴⁷⁶ Muhammed b. Abdilkerim eş-Şchristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tas. Ahmet Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1/18.

⁴⁷⁷ Muhammed b. Abdilkerim eş-Şchristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*, thk. Alfred Guillaume (Londra: B.Y.Y., 1934), 267-268.

⁴⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fil İtikâd*, 218-220.

⁴⁷⁹ Kâdi Ebû Said Abdullah el-Beyzâvî, *Tevâliu'l-Envâr: Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: TÜYEK Yayınları, 2014), 254.

⁴⁸⁰ Müslim, "*Fedâil*", 1.

⁴⁸¹ Hadis ilminde mütevatir derecesine ulaşmayan, bir isnad ile rivayet edilen hadislerdir.

hâsıl olmuştu. Ehl-i sünnet bu ittifak üzerine kalsa da Mu‘teziliyye mezhebi ve Hariciler buna karşı çıkmış, imâmın Kureyş’ten olması zorunluluğunu kabul etmemiştir.⁴⁸² Mu‘teziliyye mezhebi, imâmetin gerekliliğini Ehl-i sünnet gibi delillendirmiş ve devletin başına gelecek kişinin seçimle gelmesinin doğru olacağını kabul etmiştir. Ancak imâmet için gerekli şartları sayarken İmamların Kureyş’ten olması gerektiğini saymamışlardır. Onlar için İmâm olacak kişi müçtehit, iffet ve vera sahibi, adil, doğruluğu ilke edinmiş, bilgili, kitap ve sünnete vâkıf olup hükümleri bunlara bağlı şekilde veren biri olmalıdır.⁴⁸³ Hariciler için söz konusu özellikler bir kişide olduktan sonra o kişi ister Arap ister başka millettense köle olsun önemli değil, o kişi İmâm olabilir. Onlar, imâmın Kureyş’ten olması şartını hiçbir şekilde kabul görmemiştir.⁴⁸⁴

Şia’nın Hz. Ali’yi ilk üç halifeden daha faziletli görüp onun hakkının yenildiği, bundan dolayı daha faziletlisi varken daha az faziletli birinin halife seçilmesinin caiz olmadığı iddiası üzerine imâmet konusunda efdal-mefdul tartışması ortaya çıkmıştır. Şia, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’yi göstererek “*Bilin ki ben kimin mevlası isem bu Ali de onun mevlasıdır.*” ve “*Sen bana, Hârûn Mûsâ’ya ne menzildeyse o menzildesin; ancak benden sonra peygamber yok.*” sözlerini Hz. Ali’nin imâmeti için delil kabul etmiştir.⁴⁸⁵ Böylece Hz. Ali’yi ilk üç halifeden faziletli ve imâmlık makamına daha layık görmüşlerdir. Ancak Ehl-i sünnetin tamamına yakın cumhuru, halifeler arasındaki fazileti halifelîğe getiriliş sırasına göre olduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁶ Halifeler ve sahabeler arasında ayrım yapmaya da karşı duran Ehl-i sünnet, onlara kötü söz söylemeyi, onları tekfir etmeyi caiz bulmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber de (sav) “*Ashabım hakkında Allah’tan korkun, Allah’tan! Benden sonra onları tenkitlerinize hedef edinmeyin. Onları seven bana muhabbeti sebebiyle sevmiş, onlardan nefret eden bana nefretinden ötürü nefret etmiş olur.*” buyurarak sahabelere karşı olması gereken tutumu ifade etmiştir.⁴⁸⁷ Mu‘teziliyye mezhebi, imâmın Hz. Peygamber tarafından tayin edilmediğini ve bunun seçimle olabileceğini ısrarla savunmuştur. Bundan ötürü kimin daha faziletli olduğunu bilmeyi de mümkün görmemiştir. Ancak imâmetin tayinle olabileceğini belirten, bu kişiyi de Hz. Ali olarak belirleyen ve onun diğer halifelerden daha faziletli olduğu savunan Şiâ’ya karşı şu cümlelerle cevap vermiştir: “Hz. Peygamber vefat etmeden önceki hastalığında namaz kıldırması için Hz. Ebubekir’i görevlendirmiştir. Bu görevi ona vermesi, Hz. Ali’nin İmâm olarak tayin

⁴⁸² Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 261-262.

⁴⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 690-694.

⁴⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 1/107.

⁴⁸⁵ Rıza’l-Muzaffer, *Şîa İnancıları*, 58-59.

⁴⁸⁶ Ebu’l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, terc. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yay. 1994), 278-280.

⁴⁸⁷ Sâbûnî, *Mâtûrîdiyye Akâidi*, 118-119.

edilmediğinin açıkça delilidir. Aksine bu durum Hz. Peygamber'in imâmette Hz. Ebubekir'e meyilli olduğu şeklinde de değerlendirilebilir. Nitekim sahabenin Hz. Ebubekir'e hemen biat etmesinde onun namaz ile görevlendirilmiş olmasının büyük tesiri vardır. Kaldı ki Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi İmâm olarak tayin etmiş yahut onu daha faziletli bulmuş olsaydı namaz kıldırmak için Hz. Ebubekir'i değil onu görevlendirirdi.⁴⁸⁸ Sonuç olarak Mu'teziliyye mezhebi, Hz. Peygamber'in imâmet konusunda herhangi bir şahsı öne çıkarmadığını, kimseyi işaret etmediğini ve kendinden sonrası için kimseyi tayin etmeyerek bunu ashabının seçimine bıraktığını savunmuştur.

Şiâ için imâmın her dönemde olması zorunludur. Bu görüşlerini de “*Her toplumda bir hidayet veren vardır.*”⁴⁸⁹ “*Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinde bir korkutucu çıkmasın.*”⁴⁹⁰ ayetleri ile temellendirmişlerdir. İmamların her dönemde olması, onlara göre insanların içinde olması, görünmesi demek değildir. İmamların böyle bir zorunluluğu yoktur. Ancak Hz. Peygamber'in mağarada ve şı'bu Ebi Talib'te gizlenmesini örnek göstererek imamların da kısa yahut uzun süreli olarak halktan gizlenebileceğini söylemişlerdir.⁴⁹¹ Ancak Ehl-i sünnet bu görüşlerine itiraz etmiş ve imâmın gizlenmesini varoluş gayesine ters bulmuşlardır. Çünkü imâmın açıkta olması gerekir. Kendisine müracaat edilince işlerin görülmesi ve İmâm tayin etmedeki maksadın hâsıl olması için imâmın böyle olması lazımdır. Düşmandan korktuğu için saklanan ve ortaya çıkmak için şer ve fesat vasıtalarının ortadan kalkmasını, zâlimlerin yenilmesini yahut güçsüzleşmesini bekleyen kişi de İmâm değildir. Bundan dolayı Ehl-i sünnet âlimlerine göre İmâm olan kimse gizlenemez, gizli kalmaz. Bu imâmetin varoluş gayesiyle uyuşmamaktadır.⁴⁹² Mu'tezileyye mezhebi imâmın gizlenmesini reddeder. Bunu da İmâmiyye Şiâ'sının “*İmâm fikhî ve içtihadî meselelerdeki ayrılıkların çözümlenmesi için gereklidir*” iddiasını ortaya atarak yapar. Şayet İmâmiyye'nin dediği gibi ise imâmın her dönemde olması gerekir. Ancak imâmın gizlenmesi ile İmâmiyye Şiâ'sının imâma yüklediği misyon birbirleri ile örtüşmemektedir. Bundan dolayı Mu'tezile mezhebine göre imâmın gizlenmesi mümkün değildir.⁴⁹³ Kur'an-ı Kerim'de had cezalarının uygulanmasının emredildiğini ve bunun için de bir imâma ihtiyaç duyulduğunu hatırlatan Mu'tezile mezhebi, imâmın olmadığı dönemde had cezalarının sakıt olacağını söylemiştir. Ayrıca imâmın gizli olması dini hükümlerin yerine

⁴⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: YY. 2013), 1/258.

⁴⁸⁹ el-Ra'd 13/7.

⁴⁹⁰ el-Fâtır 35/24.

⁴⁹¹ Rıza'l-Muzaffer, *Şiâ İnançları*, 51.

⁴⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 262-263.

⁴⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, “*fi'l-İmâme*” *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tah. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire), XX/1, 67.

getirilmemesine sebep olacağı için Şiâ'nın gaybet inancı asılsız ve imkansızdır.⁴⁹⁴ Şiâ'nın başka bir iddiası olan "imâmlar masumdur"⁴⁹⁵ görüşü Ehl-i sünnet âlimlerince asılsızdır. Onlara göre imâmlarda masum olma şartı aranmaz. Sünnilikte ismet (günahsız ve hatasız olma) sadece peygamberlerin sıfatıdır. İmamlar günaha düşebilir, hatalar yapabilir hatta yaptığı günahı tövbe etmeyip zalimleşebilir. Onları masum göstermek, günahsız olduklarına inanmak Hristiyanlıktaki papalık müesseseleri ile eşdeğerdir.⁴⁹⁶

Şeyhzâde el-Amâsî'ye göre Hz. Ebubekir'in halifeliği, Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün Benî Sa'd yurdunda ashab-ı kiramın icmasıyla sabittir. Onlar Hz. Ebubekir'i layık görmüş ve o dönemde hiç kimse de itiraz etmeden kabul edip biat etmiştir. Hz. Ali'nin daha layık, daha faziletli olduğunu söyleyen Şiîler, bu icmaya muhalif olmuşlardır. Bu da caiz değildir. Çünkü Hz. Peygamber'den (sav) sonra Hz. Ebubekir'in geldiğini ve ümmetin en faziletlisi olduğunu belirten birçok ayet nassı ve hadis metni vardır. Öyleyse ilk halifelğe en layık olan sahabî şüphesiz Hz. Ebubekir'dir.⁴⁹⁷

"*Temizlenmek için malını hayra veren en muttaki kimse o ateşten uzak tutulacaktır.*"⁴⁹⁸ ayetinin Hz. Ebubekir için indiğini birçok müfessir gibi Şeyhzâde de kabul etmiştir. Nitekim o Allah katında en Allah'tan korkan, en cömert ve en fazilet sahibi olan sahâbîdir. Bu görüşü destekleyen hadisler de vardır: "*Şüphesiz ki Nebiler ve Peygamberlerden sonra Ebubekir'den daha faziletli birisi üzerine güneş doğup batmamıştır.*" "*Ümmetin en faziletlisi Ebubekir'dir.*" Ona göre Hz. Ebubekir'in daha faziletli olduğuna bir delil de Hz. Peygamber'in namaz için Hz. Ebubekir'i görevlendirmiş olmasıdır. Çünkü namaz en faziletli ibadettir ve o bununla görevlendirilen kişi de en az onun kadar faziletlidir.⁴⁹⁹

Şeyhzâde'ye göre her ne sebepten olursa olsun Müslümanların yöneticilerine (imâmlara) başkaldırması ve onlarla mücadele etmesi caiz değildir. Çünkü böyle bir durum İslam ümmetinin arasında fitneye ve kan dökülmesine sebep olur. Hatta yöneticinin zulmü yaygın olsa bile daha büyük bir fitnenin çıkmaması için Müslümanların başkaldırmaması gerekir. Şeyhzâde, onlara beddua etmenin dahi caiz olmadığını söyler. Çünkü kişi, hayrın ve şerrin nerede olduğunu bilemez. Yöneticilere itaati koşulsuz ve kuşkusuz gerekli gören Şeyhzâde, bunun için şu ayeti delil getirmiştir: "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de.*"⁵⁰⁰ Bu ayete göre

⁴⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XX/1, 68.

⁴⁹⁵ Rıza'l-Muzaffer, *Şia İnançları*, 51-52.

⁴⁹⁶ Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, 265.

⁴⁹⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, 270.

⁴⁹⁸ el-Leyl, 92/17-18.

⁴⁹⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, 270.

⁵⁰⁰ en-Nisa, 4/59.

idarecilerine itaat etmeleri Müslümanlar için farzdır. Ancak bu itaat, dini bakımdan ma‘ruf olan şeyler içindir, münker ve isyanda değildir. Çünkü Allah’a isyan olan yerde kula itaat yoktur.⁵⁰¹ Genel itibariyle bakıldığında Şeyhzâde imâmet konusunda Ehl-i sünnet ile aynı çizgide olmuştur. Ona göre de imâmın gizlenmesi, masum olması gibi durumlar mümkün değildir. Aynı şekilde Hz. Ali’nin herkesten faziletli olduğu, onun hilafete diğer halifelerden daha layık olduğu, hilafet hakkının yenildiği iddialarını asılsız bulmuştur.

⁵⁰¹ Şeyhzâde, *Şerhu Akâidi Tahâvî*, 229.

SONUÇ

Şeyhzâde Abdürrahim'in hayatı hakkında yeteri kadar bilgi olmasa da yapılan araştırmalar neticesinde kendisinin Amasya'da doğduğu, ilmî tedrisatını burada aldığı, bir dönem de Bafra'da müftülük yaptığı, ilmî çalışmalarına orada devam ettiği tespit edilmiştir. Bununla beraber doğum tarihi net olarak tespit edilememiş, 1133/1721 tarihinde vefat ettiği tarihi kaynaklarda saptanmıştır.

Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyılının son yarısı ile 18. yüzyılın ilk çeyreğinde kelâm ilmi, medreselerde derslerin mihengini oluşturan alanlardan biri olmuştur. Öyle ki o dönemlerdeki medreselerin ders programlarına bakıldığında kelâm dersleri neredeyse her programda yer bulmuştur. Böyle bir ortamda mezheplerin ihtilafları, konular üzerindeki tartışma ve araştırmaları, kelâm ilmine ilgiyi daha da fazlalaştırmıştır. İslamî ilimler ile uğraşan âlimlerin kelâm ilminden bigâne kalmadığı, o alan hakkında temel düşüncelerini aktardıkları görülmektedir. Bu önemli âlimlerden biri de Amasyalı Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali'dir. Zira kendisi, fıkıh alanlarında çalışmalar yapan bir Hanefî mezhebi âlimidir. Bunu kendisine ait olan "*Hanefî mezhebi hazinelerinin hizmetkârı*" şeklindeki ifadesinden anlamak gayet mümkündür. Ancak kendisi fıkıh alanıyla kalmamış, hadis ve kelâm alanında da çalışmalar yapmıştır. Kelâm alanındaki görüşlerini ise *Nazmu'l-Ferâid ve Cam'u'l-Fevâid* ile *Şerhu Akâidi Tahâvî* isimli eserlerinde net bir şekilde beyan etmiştir. Ancak kelâm alanındaki bütün meselelere değinmemiştir. Şeyhzâde Abdürrahim'in hayatı hakkında yeteri kadar bilgi olmasa da yapılan araştırmalar neticesinde kendisinin Amasya'da doğduğu, ilmî tedrisatını burada aldığı, bir dönem de Bafra'da müftülük yaptığı, ilmî çalışmalarına orada devam ettiği tespit edilmiştir.

Şeyhzâde'nin *Nazmu'l-Ferâid* isimli eseri üzerinde müellif karışıklığı her ne kadar yaşansa da bu karışıklıklar giderilmiş, Şeyhzâde'nin eser üzerindeki telif hakkı tespit edilmiştir. Bu da müellifin kendi eserlerine daima kullandığı imza cümleleri ile mümkün olmuştur. Ayrıca Şeyhzâde ile karıştırılan âlimlerin ölüm tarihlerinin belirlenmesi, yaşadıkları dönemin ortaya çıkarılması da karışıklıkların ortadan kalkmasına yardımcı olmuştur. Eserinde kendi görüşlerini beyan etmesi yanı sıra Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin görüşlerine de her başlıkta yer vermiştir. Onların görüşlerine, kendilerinin kullandığı delilleri, beyanları ile beraber açıklık getirmiştir. Her ne kadar eserinde iki mezhep arasındaki farklılıklara dikkat çekmeye çalışsa da bu farklılığın rahmetten gayri bir şey olmadığı intibasını oluşturmayı da ihmal etmemiştir. Zira kendisi, hak mezheplerden söz ederken her iki mezhebi ısrarla dahil etmiş, onların fitne dönemindeki hak mezhepler olduğunu, asıl rehberler olduğunu söylemiştir. Söz konusu iki

mezhep dışında kalan mezhepleri de “*fâsık mezhepler*” ifadesiyle Ehl-i sünnet çatısının dışında bırakmıştır. *Şerhu Akâidi Tahâvî* eserinde ise isrâ ve Mîraç, Rü’yetullah meseleleriyle beraber Allah’ın sıfatları, iman, küfür mevzularına değinmiş, burada da diğer mezheplerin görüşlerine önce yer vermiş daha sonra da bazen reddiyeler vererek bazen de destekleyerek görüşlerini belirtmiştir. Bu eserinde Nazmu’l-Ferâid’in aksine mezhepler arasındaki farkları almamış, meseleler hakkındaki görüşleri el alıp onlar hakkında yorum ve çıkarımlar yapmıştır.

Şeyhzâde’nin bir Ehl-i sünnet âlimi olduğunu, kendisinin Eş’arî ve Mâtürîdî mezheplerine karşı tutumları ile diğer mezheplere karşı olan tutumlarının arasındaki farktan anlamak mümkündür. Ancak her ne kadar kendisini Ehl-i sünnet müdafisi olarak betimlese de hak mezhep dediği iki mezhepten biri olan Mâtürîdî mezhebine daha yakın durmuştur. Belli bir ifade kullanarak bunu belirtmese de görüşlerini belirtirken Mâtürîdî geleneğinin görüşleriyle ya aynı noktada ya da paralel bir noktada buluşmuştur. Bunu eserinde sıkça yapan Şeyhzâde, Mâtürîdî geleneğine yakınlığını böylece net bir şekilde ifade etmekten geri durmamıştır. Ayrıca özellikle *Nazmu’l-Ferâid* eserinde önce Eş’arîlerin görüşlerine yer vermiş ve hemen sonra da reddiye olarak kendi görüşlerini aktarmıştır. Şeyhzâde’nin böyle bir yaklaşımla konu düzenine varmasındaki kastın, bağlı olduğu görüşü daha net bir şekilde beyan etmek olduğu söylenebilir. Bu eserinde genel itibarıyla Eş’arî ve Mâtürîdî görüşleri beyan eden Şeyhzâde, yer yer başka zatların görüşlerine de yer vermiştir. Bunlardan birisi de çoğunlukla İmâm Âzam Ebû Hanîfe olmuştur. Kendisini Hanefî mezhebinin hizmetkârı olarak tanımlayan müellif, böyle bir şey yaparak Ebû Hanîfe taraftarlığını gayet açık bir şekilde göstermeye çalışmıştır.

Şeyhzâde’nin, kelâmî görüşlerini belirtirken Mâtürîdî geleneğinden farklı bir yol izlediğini söylemek mümkün değildir. Bunun içindir ki Şeyhzâde’nin gerek terminolojik gerek epistemolojik gerekse metodolojik bağlamda Mâtürîdî geleneğinden farklı kendine münhasır bir yol çizmediğini, bir yaklaşım sergilemediğini söylemek mümkündür. Ancak bu Şeyhzâde’nin sıkı bir takipçi ve teslimiyetçi bir taklitçi olduğunu göstermez. Zira kendisi bazı konularda Eş’arî geleneğine reddiyeler verirken gerek ayetlerden gerekse hadislerden çıkarımlar yaparak cevap vermiştir. Ayrıca sadece naklî delillerle cevap vermemiş, aynı zamanda aklî deliller de kullanarak konu hakkındaki görüş ve reddiyelerini açıklamıştır. Bu da Şeyhzâde’nin kelâm alanında metodolojik olarak aklî ve naklî delillere dayanarak kendine özgü birtakım çıkarımlar yaptığı ve değerlendirmede bulunduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Diğer taraftan Şeyhzâde, her ne kadar Hanefî mezhebi hizmetkârı olduğunu, Mâtürîdî geleneğine yakınlığını açık bir şekilde okuyucularına göstermişse de mezhep taassubuna

düşmediği görülmüştür. Zira zikri geçen her iki eserinin başından itibaren genel tutum her ne kadar Eş‘arîlere reddiye, Mâtürîdîlere destek vermek olsa da birkaç meselede Eş‘arî mezhebinin görüşünü benimsediğini açıkça belirtmiştir. Bunun yanı sıra her iki mezhebin arasındaki görüş farklılıklarını ciddi bir farklılık olarak görmediği durumlarda iki mezhepten birinin görüşünü destelemek yerine konudaki ihtilafın lafzî ihtilaftan ibaret olduğunu, aslında iki mezhebin de aynı konuya aynı mantıkla hizmet ettiğini söyleyerek, mezhepler arasında uzlaştırıcı bir yaklaşım sergilediği tespit edilmiştir.

Son olarak şu belirtilmelidir ki Şeyhzâde’nin *Nazmu’l-Ferâid* isimli eserini telif etmesi Ehl-i sünnet’in önemli iki itikadî mezhebi olan Eş‘arî ve Mâtürîdî mezheplerinin aralarındaki farklara dikkat çekmesi açısından da ayrıca bir önem arz etmiştir. Zira o dönemin toplum algısında birbirlerinin aralarında ciddi görüş farklılıkları olmayan bu iki mezhep, Şeyhzâde ve onun gibi bu türde çalışmalar yapan zatlar sayesinde farklı görüşleri olan mezhepler olarak bilinmeye başlanmıştır. Bu da Şeyhzâde’nin Ehl-i sünnet müdafiliğini yaptığını gösteren önemli hareketlerinden biri olmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Kâdî. “*fi’l-İmâme” el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*. tah. Mahmud Muhammed Kâsım, Kahire.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Tesbîtü Delâili’n-Nübüvve*. terc. İlyas Çelebi. İstanbul: 2013.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Usûlu’d-Dîn*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aksun, Ziya Nur. *Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994.
- Amâsî, Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali. *Nazmu’l-Ferâid ve Cem’u’l-Fevâid*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016.
- Amâsî, Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali. *İzâhu’l-Akâid Nazmu’l-Ferâid ve Cem’u’l-Fevâid Tercümesi*. çev. Hacı Ali Efendizâde Muhammed Emin. İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1338.
- Amâsî, Şeyhzâde Abdürrahîm b. Ali. *Şeyhzâde Abdurrahim el-Amâsî el-Haneî’nin Şerhu Akâidi Tahâvî İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Isparta: Ulusal Tez Merkezi, 2019.
- Altıntaş, Ramazan. *Kelâm El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Öğretimi*. İstanbul: Dergâh yayınları, 1983.
- Ateş, Süleyman. *Kur’an-ı Kerim Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydınlı, Osman. *Mu’tazile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlu’d-Dîn*. Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 2003.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *İzahu’l-meknun fi zeyl-i ala Keşfi’z-zünun an esami’u’l-kütüb ve’l-Fünun*. tsh. Kilisli Rıfat Bilge. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsî’l-Arabî, 2008.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü’l-Arifin*. İstanbul: Müessesetü’l Tarihu’l Arabi, 1951.
- Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed bin Tayyib. *el-İnsâf fi mâ Yecibu İtikâduhu ve la Yecüzü’l-Cehlü bih*. Kahire: Mektebetü’l Ezheriyye Litturas, 2000.
- Bayram, İbrahim. “Şeyhzâde ve Nazmu’l-Ferâid Adlı Eseri”. *Uluslararası Âlimler Sempozyumu*. Amasya: Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2017.
- Beyazîzâde, Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV yayınları, 2020.
- Beydâvi, Nasreddin Ebi’l Hayr Abdullah bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzi eş-Şâfi. *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil*. thk. Muhammed Abdurrahim el-Mir’işli. Bayrut: Dâru İhyâu’t-Turâsu’l-Arabî.

- Beydâvî, Kâdi Ebû Said Abdullah. *Tevâliu'l-Envâr: Kelâm Metafizîği*. çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: TÜYEK Yayınları, 2014.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Zweiter Supplementbanda*. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Buhârî, “İman”. *Sahîh-i Buhârî*. İstanbul: Polen Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî. *Kitabu'l-İrşad*. çev. Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çelik, Birten. “Osmanlı Sefer Organizasyonlarında Kentli Esnafın Getirdiği Çözümler: Orducu Esnafı”. *EJOS*. 2004.
- Danişmend, İsmail Hamî. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2011.
- Geçit, M. Salih. “Sistematik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları II”. ed. Ekrem Uysal. İstanbul: Mütercim Yayınları, 2020.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Lumâ' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*. nşr. Hamûde Garâbe.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *el-İktisâd fil İ'tikâd*. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2018.
- Hâmîrî, İsa bin Abdullah bin Muhammed bin Manî. *Kalâid fi Tahriri'l Fevâid*. Evkâfî Dinîyye, 2009.
- Hanefî, Kemal bin Hummam. *el Müsâyera fi İlmi kelâm*. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l Mülkiye, 1929.
- Işık, Mehmet. *Osmanlı Tarihi İğneli Tahtın Sultanları*. İstanbul: Yediveren Yayınları, 2016.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- İbn Hazm, ez-Zâhiri el Endülisi. *el-Fasl fi'l Milel ve'l Ehva ve'n-Nahl*. Mektebetü's-Selam el-Âlemiyye.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: İz yayıncılık, 1997.
- Karadaş, Cağfer. “İnsan fiilleri”. *Kelâm El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Kârî, Aliyyül. *Dav'ul Meâlî ala Menzûmeti Bid'il Emâli*. Beyrut: Daru'l-Beyrûti, 2006.
- Kasaba, Reşat. *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi*. İstanbul: Belge Yayınları, 1993.
- Koçinkağ – Taşkın, Dr. Mansur - Dr. Bilal. *Kitâbü'l-Kavâidi'l-Küllîyye*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

- Kaya, Eyyüp Said. “Taklit”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu’cemü’l-müellifin: Teracimu Musannifi’l Kütübi’l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Koçar, Mustafa. *Mâtürîdîde Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Kutlu, Sönmez. “Va’d ve Vaîd”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud es-Semerkindî. *Te’vîlâtü’l Kur’an*. İstanbul: Daru’l Mîzan, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud es-Semerkindî. *Kitâbu’t-Tevhîd*. İskenderiye: Câmî’âtî’l-Mısriyye.
- Müslîm, b. Haccac. *Sahih-i Müslim*. Beyrut: Daru’l-Kutubu’l İlmiyye, 2011.
- Nesefî, Ebu’l Muîn Meymun bin Muhammed. *Bahru’l-Kelâm*. Mektebetu’l Dâru’l Fünûn, 2000.
- Nesefî, Ebu’l Muîn Meymun bin Muhammed. *Tabsîrâtü’l-Edille fî Usûlu’d-Dîn*. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebu’l Muîn Meymun bin Muhammed. *İtimad fî İtikad*. Kahire: Mektebutu’l Ezheriyyetu Litturas, 2011.
- Nesefî, Ebu’l Muîn Meymun bin Muhammed. *Kitâbü’t-Temhid li Kavâidi’t-Tevhîd*. Ezher: 1986.
- Özcan, Tahsin. “Şeyhizâde”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Özler, Mevlüt. “Vücûd”. *Kelâm El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Özervarlı, M. Sait. “Melekler”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özgen, Mustafa. *Eş’arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Öztürk, Halil. *Şehristânî’nin Kelâmî Görüşleri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020.
- Pezdevî, İmam Ebi Yusr Muhammed. *Usûlu’d-Din*. Kahire: Mektebetu’l Ezheriyyetu Litturas, 2005.
- Pezdevî, Ebu’l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. terc. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbu’l erbaîn fî Usûlu’d Dîn*. Haydarabad: Dâru’l-Kitâbu’l Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal*. Mısır: Mektebetu’l Kulliyâtî’l Ezheriyye.
- Rıza’l-Muzaffer, Muhammed. *Şîa İnancıları*. çev. Abdülbâkî Gölpınarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.

- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdîyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İman”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sübhânî, Ca’fer. *Buhus fi’l-milel ve’n-nihal*. Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, Kum, 1427.
- Süreyya, Mehmet. *Sicilli Osmâni*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve’n-nihal*. tas. Ahmet Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Nihâyetü’l-ikdâm fi’l-ilmî’l-ke’lâm*. thk. Alfred Guillaume. Londra: BYY, 1934.
- Taftâzânî, Saadettin Mes’ud bin Ömer. *Şerhu’l-Makâsîd*. Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1998.
- Taftâzânî, Saadettin Mes’ud bin Ömer. *Şerhu’l-Âkaidü’n-Nese’fiyye*. Beyrut: İhyâu’t-Turûsu’l Arabiyye, 2014.
- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbayı Amire, 1333.
- Tızlak, Fahrettin. “XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısı ile XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Yukarı Fırat Havzasında Eşkıyalık Hareketleri”. *Belleten*. Ankara: TTK, 1994.
- Topaloğlu, Bekir. “Kudret”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Topaloğlu-Çelebi, Bekir-İlyas. *Kelâm Terimler Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: TTK Basımevi, 1983.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK Basımevi, 1965.
- Ünverdi, Mustafa. “Kelâmda Hüsün ve Kubuh Meselesi”. *Sistematik Yaklaşım ile Kelâm Araştırmaları II*. ed. Ekrem Uysal. İstanbul: Mütercim Yayınları, 2020.
- Yalçinkaya, Mustafa. “İlahî Sıfatlar”. *Sistematik Yaklaşım ile Kelâm araştırmaları II*. ed. Ekrem Uysal. İstanbul: Mütercim Yayınları, 2020.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsiri*. İstanbul: Eser Neşriyat Yayınları, 1979.
- Yeşilyurt, Temel. “Mâtürîdîlik-Eş’arîlik Karşılaştırması”. *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Yusuf Şevki. “Kader”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yüksel, Emrullah. *Mâtürîdîler ile Eş’arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Quatoert, Donald. *Osmanlı İmparatorluğu*. çev. Ayşe Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

ÖZ GEÇMİŞ**FIRAT ŞAN****KİŞİSEL BİLGİLER**

Adı Soyadı : Fırat ŞAN

Doğum Yeri

Doğum Tarihi

EĞİTİM DURUMU

Lisans : Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2019

Yüksek Lisans : Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024

Yabancı Dil : Arapça

İŞ DENEYİMİ

Keçiören/Ankara Gülhane Eğitim ve Araştırma Hastanesi – Memur (2018-2022)

Andırın/K.Maraş İlçe Müftülüğü – İmam-Hatip (2022-....)

İLETİŞİM

Mail :