



SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

ABDÜLLATİF HARPÛTÎ'NİN ULÛHİYYETE DAİR GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Kemal Koçtürk

Sivas

Ağustos 2023

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

ABDÜLLATİF HARPÛTÎ'NİN ULÛHİYYETE DAİR GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Kemal Koçtürk

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Erkan BULUT

Sivas

Ağustos 2023

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

21/08/2023

Kemal KOÇTÜRK

ÖNSÖZ

Kelâm ilminin teşekkülü ve gelişiminde savunmacı karakter etkili olmuş ve tarih boyunca İslam inancına aykırılığın hissedildiği durumlarda kelâm âlimleri mücadele-muhafaza yönleriyle tebârüz etmişlerdir. Kelâmcılar son yüzyıla kadar bir anlamda klasiğin tekrarı ile süreci yürütmüşler fakat 19. yüzyılın sonlarında küresel anlamda yaşanan değişimler, neş'et eden fikrî akımlar yeni ilm-i kelâm düşüncesinin doğuşunu hazırlamıştır. Batı kaynaklı bu durum fen ve sosyal ilimlerin yanı sıra dinî ilimleri de etkilemiş genelde İslâm âlimleri özelde ise kelâmcılar bu durum karşısında çağı anlama ve yorumlamada yeni pozisyonlar edinmişlerdir.

İnsanlık tarihi hak-bâtıl mücadelesinin sayısız örneklerine şahitlik etmiştir. Bu mücadelenin odağında ise ulûhiyyet düşüncesi bulunmaktadır. Yaratıcının varlığı noktasında yanlış mecralara sapanlara doğru yolu göstererek tevhid inancını yeniden inşa etmek üzere gönderilen peygamberler mücadelenin bayraktarlığını yaparken onların vârisleri konumundaki âlimler de bu ameliyenin bir parçası olmuşlardır. Nitekim yeni ilm-i kelâm dönemi âlimlerinden Abdüllatif Harpûtî anılması elzem olan isimlerden biridir. O kelâm ilminin ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'ıyyât başlıklarını eserlerinde işlemiş, konulara klasik ve yeniye mezc ederek yaklaşmıştır. Biz çalışmamızda Harpûtî'nin ulûhiyyet bahsine yaklaşımını ele aldık.

Dinler ulûhiyyet anlayışları çerçevesinde istikamet edinmektedir. Bu açıdan ulûhiyyet düşüncesini gömleğin iliklenen ilk düğmesine benzetmek yanlış olmayacaktır. Bu noktadaki doğru yaklaşımlar inanç, ibadet ve ahlâk örgüsünden oluşan dinin, varlığını sağlıklı bir şekilde devam ettirmesini sağlarken yanlış anlayışlar da dinlerin yok olmasını beraberinde getirecek düşüncelere yol açabilmektedir. İslam'da ulûhiyyet anlayışının Kur'an ve sünnet çizgisinde devam edebilmesi bu sebeple önem arz etmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları bu hassasiyetle hareket etmişler, bu alanda önemli bir mücadele yürütmüşlerdir. Onların yolundan giden Harpûtî de ana konulara dokunmamak kaydıyla yöntemsel bir değişimi zorunlu görmüştür.

Harpûtî'nin fikirlerini daha iyi anlayabilmek için -düşüncelerin sahibinden ve ortaya çıktığı zaman diliminden bağımsız değerlendirilemeyeceği gerçeğinden hareketle- çalışmamızın giriş bölümünde onu ve dönemini tanımaya çalıştık.

Araştırmamızın asıl konusunu teşkil eden ulûhiyyet bahsine ise ikinci bölümde yer verdik. Konuları karşılaştırmalı yöntemle ele almaya, Harpûî'nin -diğer kelâmcılardan farklı- yenilik adına ortaya koyduğu fikirlerini özellikle tespit etmeye gayret gösterdik.

Tezin hazırlanması ve bu seviyeye gelmesindeki yönlendirme ve rehberliklerinden dolayı danışman hocam Dr. Öğretim Üyesi Erkan BULUT'a, ders döneminde akademik üslûbu kazanma noktasında kendisinden istifade etmiş olduğum Doç. Dr. Ahmet ÇELİK'e, gerek tezin tespiti gerekse kaynak temininde desteğini esirgemeyen Doç. Dr. Halil ÖZTÜRK'e ve metinlerin tashihinde emeği bulunan ağabeyim Turan KOÇTÜRK'e teşekkür ederim.

Kemal KOÇTÜRK

Sivas-2023

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR.....	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
GİRİŞ.....	1
1. Tezin Konusu	1
2. Tezin Amacı.....	1
3. Tezin Önemi	2
4. Tezin Yöntemi	3

BİRİNCİ BÖLÜM

ABDÜLLATİF HARPÛTÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1. Abdüllatif Harpûtî'nin Hayatı	5
1.1. Doğumu, Yetiştirilmesi ve Vefatı.....	5
1.2. Eserleri	7
2. Abdüllatif Harpûtî'nin İlmî Şahsiyeti.....	8
2.1. Bilgi Anlayışı	8
2.2. Ehl-i Sünnet'e Bakışı	11
2.3. Yeni İlm-i Kelâm İçindeki Yeri.....	13
2.4. Muhatabı Olduğu Eleştiriler	18
3. Yaşadığı Dönemin Sosyokültürel Durumu.....	20
4. Yaşadığı Dönemde Etkili Olan Akımlar	22
5. Hakkında Yapılan Çalışmalar	29

İKİNCİ BÖLÜM

ABDÜLLATİF HARPÛTÎ'YE GÖRE ALLAH'IN VARLIĞI VE SIFATLARI

1. Allah'ı İnkârın Sebepleri	37
2. İsbât-ı Vâcib	38
2.1. Hudûs Delili.....	41
2.2. İmkân Delili	44

2.3. Gaye ve Nizam Delili.....	46
2.4. Fıtrat Delili.....	50
2.5. Müşâhede Delili.....	51
3. Zât-Sıfat İlişkisi.....	52
4. Allah'ın Sıfatları.....	58
4.1. Selbî Sıfatlar.....	60
4.1.1. Kıdem.....	61
4.1.2. Bekâ.....	61
4.1.3. Vahdâniyyet.....	62
4.1.4. Muhâlefetün li'l-havâdis.....	66
4.2. Subûtî Sıfatlar.....	67
4.2.1. Hayat.....	68
4.2.2. İlim.....	69
4.2.3. Semî'.....	70
4.2.4. Basar.....	71
4.2.5. Kudret.....	71
4.2.6. İrade.....	72
4.2.7. Kelâm.....	74
4.2.8. Tekvin.....	80
5. Allah'ın Zâtı Hakkında Câiz Olan Şeyler.....	83
6. Allah'ın Zâtı Hakkında Câiz Olmayan Şeyler.....	89
6.1. Allah'ın Zâtının Kühnünü İhata Etmek.....	89
6.2. Allah'ın Zâtına Herhangi Bir Şeyin Vâcipliğini Kabul Etmek.....	90
6.3. Allah Teâlâ'ya Ait Fiillerin Zât-ı İlâhîye Dönük Bir Takım Amaç ve Faydalarla Mualllel Olması.....	92
7. Allah Teâlâ'nın Dünyaya İlişkin Fiilleri.....	93
7.1. Canlıların Tabîî Fiillerinin Yaratılması.....	93
7.2. Kulların İhtiyari Fiillerinin Yaratılması.....	94
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	99
KAYNAKÇA.....	103
ÖZ GEÇMİŞ.....	103

KISALTMALAR

b. : bin, ibn (Oğlu)

bk. : Bakınız

çev. : Çeviren

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

drl. : Derleyen

ed. : Editör

H. : Hicrî

haz. : Hazırlayan

Hız. : Hazreti

İBB : İstanbul Büyükşehir Belediyesi

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm Tarihi

sad. : Sadeleştiren

s.a.v. : Sallallâhü aleyhi ve sellem

thk. : Tahkik Eden

vb. : ve benzerleri

vd. : ve diğerleri

y.y. : Yayıncı Yok



ÖZET

Kelâm dinamik bir ilimdir. Şahit olmakla yetinmemek, reaksiyon göstermek bu ilmin en karakteristik özelliğidir. Bu yapısı sebebiyle birçok evreden geçmiş ve nihayetinde yeni ilm-i kelâm dönemi ortaya çıkmıştır. Yeni dönemin oluşumunda da Batı kaynaklı inkârcı akımlar ve bunların yerli izdüşümleri etkili olmuştur. Dönem kelâmcılarından biri de Abdüllatif Harpûtî’dir.

Harpûtî yaşadığı çağa yaptığı şahitlik doğrultusunda kaygı yaşayan ve harekete geçmek gerektiğini düşünen bu doğrultuda da geçmiş müktesebatı sorgulayan bir kelâm âlimidir. Sıkı bir Ehl-i sünnet taraftarı olan Harpûtî gerek gündeme gelen yeni konular gerekse muhatabın farklılaşması nedeniyle seleflerinin takip ettiği kelâm usulünde bir değişimin lüzumuna kani olmuştur. Ona göre kelâm ilmi değişen şartlara göre yenilenebilmelidir. O, din karşıtı akımlarla mücadele noktasında örneklik teşkil edebilecek bir yöntem meydana getirme iddiasına sahiptir.

Konusu Harpûtî’nin ulûhiyyet yaklaşımı olan araştırmamızın temel kaynakları yazara ait *Tenkîhu’l-kelâm*, *Tekmile-i Tenkîhu’l-kelâm* ve *İlm-i Kelâm Târîhi* kitaplarıdır. Yine Fikret Karaman’ın hazırladığı *Kelâm İlmine Giriş* kitabı da başucu kaynaklarımızdandır. Giriş ve iki bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde Harpûtî’nin hayatı, eserleri, ilmî şahsiyeti, yaşadığı dönemin sosyokültürel şartları, çağında etkin olan ideolojik yapılar ve hakkında yapılan çalışmalar konu edilmiştir.

Araştırmamızın ana konusu olan “Abdüllatif Harpûtî’nin ulûhiyyete dâir düşünceleri” ikinci bölümde ele alınmıştır. Bölümde Harpûtî’ye göre Batılıların Allah’ı inkâr sebepleri, Allah’ın varlığını ispatın gerekliliği ve isbât-ı vâcibde kullanılan deliller, zât-sıfat ilişkisi, Allah’ın sıfatları, Allah hakkında câiz olan (rü’yetullah) ve olmayan hususlar ile Allah’ın dünyaya ilişkin fiilleri ele alınmıştır.

Batı’daki inkâr hareketlerinin arkasında Hristiyanlık dininin yanlış akîdelerinin tüm dinleri içine alacak şekilde genelleştirilmesi hatasının yattığını düşünen Harpûtî, bu yanlış bakış açısını düzeltebilme çabasının karşılık bulabileceği en önemli merciyi isbât-ı vâcib olarak görmüştür. Çalışmamızda isbât-ı vâcib konusu hudûs, imkân, gaye ve nizam, fitrat ve müşâhede delilleri çerçevesinde işlenmiştir. Zât-sıfat meselesini konunun hassasiyetine binaen tarafsız bir dille yorumlayan Harpûtî

Allah'ın sıfatlarını selbî ve subûtî olmak üzere iki kategoride değerlendirme usulünü devam ettirmiş, rü'yetullah, Allah'ın zâtına dâir bazı hususlar ve Allah'ın fiilleri meselelerini Ehl-i sünnet duyarlılığında ele almıştır.

Muhataplar tarih boyunca değişime uğrasa da isbât-ı vâcib, Allah'ın sıfatları, fiilleri ve zâtına dâir meseleler kelâmcıların ulûhiyyet konusunda ele aldıkları vaz geçilmez başlıklar olmuştur. Harpûtî mezkûr konuları nasıl ele almıştır? Farklı bir yaklaşım ortaya koyabilmiş midir? Kendi ifadesiyle çağdaş dinsizlere karşı onları ikna edici bir kitap yazabilmiş midir? Düşüncelerinde hangi kelâm ekolüne yakın durmaktadır? Düşünce farklılıklarına karşı tutumu nasıl olmuştur? Zikrettiğimiz sorulara yönelik bulduğumuz cevaplar araştırmamızın genel çerçevesini teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, yeni ilm-i kelâm, Abdüllatif Harpûtî, ulûhiyyet, *Tenkîhu'l-kelâm*, isbât-ı vâcib, zât-sıfat

ABSTRACT

Kalam is a dynamic discipline. Not only with mere observation, reaction is the most characteristic feature of this discipline. Due to its structure, it has gone through various stages and ultimately resulted to the formation of the New Era of ilm Al-kalam. Western based denialist movements and their local counterparts have played a significant role and exerted influence in the formation of this New Era.

Harputi, as a theologian, lived in an era where he witnessed concerns and believed in the necessity of taking action. In this regard, he questioned the past intellectual heritage. A staunch advocate of Sunni theology, Harputi recognized the need for a change in the traditional methods of theological discourse due to emerging topics and the changing audience. He firmly believed that theological discourse must adapt to changing circumstances. Being a strong supporter of the Sunni tradition, he found the need for a shift in the approach, considering the evolving subjects and the distinct audience compared to his predecessors. He believed that the Kalam discipline should be renewed according to the changing conditions and circumstances. Harputi aimed to create a method that could serve as an example in fighting anti-religious movements.

Our research, which focuses on Harputi's approach to Uluhiyyat, is primarily based on the author's works "Tankihul-kalam," "Takmila Tankihul-kalam," and History of the Kalam discipline." Additionally, Fikret Karaman's book "Introduction to the history of Kalam discipline" is among our essential sources. The first part of our study, consisting of an introduction and two sections, The first one consists Harputi's life, books, Academic personality, socio-cultural conditions, ideological structures of his time and existing research on him.

The main subject of our research, "Abdullatif Harputi's thoughts on divinity," is addressed in the second section. In this section, topics such as the reasons behind Westerners' denial of God, the necessity of proving God's existence, the arguments used for demonstrating His existence, the relationship between His essence and attributes, His attributes, permissible (direct vision of Allah) and impermissible aspects regarding Allah, and His actions related to the world are discussed according to Harputi's perspective.

Harputi believed that the error underlying the denial movements in the West lies in the misinterpretation of the incorrect doctrines of Christianity, which have been generalized to encompass all religions. He considered the most significant means of rectifying this misguided perspective to be through the proof of necessity (isbati wajib). In our study, the topic of isbati wajib is explored within the framework of evidence such as contingency, possibility, purpose and order, nature, and observation. Harpûti, interpreting the essence-attribute issue in a neutral manner due to its sensitivity, continued to evaluate Allah's attributes in two categories: inherent (salbi) and acquired (subuti). He also addressed the concept of direct vision of Allah (ruyatullah), certain aspects of Allah's essence, and His actions in accordance with the sensitivities of the Sunni tradition.

Although the audience has undergone changes throughout history, topics such as isbati wajib (proof of God's necessity), Allah's attributes, actions, and essence have remained indispensable subjects in the realm of Kalam theologians. How did Harputi approach these aforementioned topics? Was he able to present a distinct perspective? In his own words, did he manage to write a convincing book to persuade contemporary atheists? Which theological school is he aligned with in his thoughts? What was his stance towards differences in opinions? The answers we find to these questions form the general framework of our research.

Keywords: Theology, new era ilm al-kalam, Abdullatif Harputi, divinity, Tankihul-kalam, proof of God's necessity, essence-attributes.

GİRİŞ

1. Tezin Konusu

Kelâm ilminin ana konusu olan ulûhiyyet; isbât-ı vâcib, sıfatlar, zât-sıfat ilişkisi, Allah hakkında câiz olan-olmayan şeyler ve Allah'ın fiilleri gibi hususları içerir. Ulûhiyyet meselesine diğer kelâm âlimleri gibi Abdüllatif Harpûtî de ilgisiz kalmamıştır. Araştırmamızın konusu, dini ve Allah inancını hedef alan Batı kaynaklı fikrî akımlara karşı güncel bir yöntem kullanılması gerektiği düşüncesinden hareketle oluşan yeni ilm-i kelâm dönemi âlimlerinden Harpûtî'nin ulûhiyyet hakkındaki fikirleridir. Harpûtî'nin yukarıdaki başlıklara mahsus düşünceleri çalışmamızın çerçevesini oluşturmaktadır.

2. Tezin Amacı

Osmanlı Devleti'ndeki gerilemenin hız kazandığı 18. ve 19. yüzyılda Avrupa maddî planda rakiplerinin önüne geçerken, Batı merkezli düşünce akımları da revaç bulmuş bu durum, İslâm dünyasını olumsuz etkilemiştir. Yıkıcı cereyanlara karşı reaksiyon gösterme düşüncesi özellikle kelâmcılar arasında yenilenme fikrini doğurmuştur. Klâsik konuları tekrar ederek bu eğilimlerle mücadele etmenin mümkün olmadığını savunan ekser ulemâ, kelâm ilminde yeni bir sürecin başlamasına vesile olmuşlardır. Yeni ilm-i kelâm dediğimiz bu dönemde inkârcı akımlarla mücadele, kelâmcıların ana motivasyon kaynağıdır. Çünkü materyalizm ve pozitivizm gibi düşünce yapıları, yaratıcı bir ilâh anlayışının inkârı üzerine kurulmuş ve özellikle İslâm'ın ulûhiyyet akîdesini hedef almıştır.

Türkiye'de yeni ilm-i kelâm döneminin başlamasına İzmirli İsmail Hakkı önemli katkıda bulunmuş ve *Yeni İlm-i Kelâm* isimli eseriyle de bu gayretleri bir metne kavuşmuştur. Harpûtî'nin de yer aldığı dönem âlimleri arasında İzmirli'den başka Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Ömer Nasuhî Bilmen, Ömer Rıza Doğrul, Filibeli Ahmed Hilmi gibi isimler ayrıca sayılabilir. Kelâmın yenilenmesi gerektiği düşüncesi İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde de dillendirilmiştir. Cemâleddin Efgânî,

Muhammed Abdüh ve Reşîd Rızâ Mısır’da, Seyyid Ahmed Han, Şiblî Nu‘mânî ve Muhammed İkbâl de Hindistan’da bu düşüncenin bayraktarlığını yapmış olan düşünürlerdir.

Kelâm ilminin hedefleri doğrultusunda Harpûtî’nin çalışmalarının son dönem yıkıcı fikrî oluşumlara karşı önemli bir boşluğu doldurma iddiası taşıdığını, kendisinin de kelâm ilminin yeniden inşâ edilip daha etkili hâle gelmesi için gayret sarfettiğini görürüz. Onun düşüncelerinin temelini oluşturan klasik dönemin yanı sıra kendisini kelâmda yenilik arayışına iten yaşadığı dönem şartlarının tahlili Harpûtî’yi daha iyi anlamamızı kolaylaştıracaktır. Araştırmamızın amacı bu fikrî ortamda Harpûtî’nin, ulûhiyyet anlayışına dâir yeni bir bakış açısıyla ortaya koyduğu düşüncelerini tespit etmektir. Bununla birlikte onun ve dönem düşünürlerinin samimi gayretlerini anlayabilmek ve bu doğrultudaki çalışmalara katkıda bulunabilmek hedefimizdir.

3. Tezin Önemi

Abdüllatif Harpûtî, özellikle ulûhiyyet konusunu asrın gerektirdiği ilmî anlayışla ele almış ve bilimsel verileri kullanmıştır. O, İslâm’ın pozitif ilimlere aykırı olmadığı düşüncesini taşımış, bunun için de tabiat ilimlerine ehemmiyet vermiş, konuyla alâkalı gördüğü âyetleri yeni bir bakış açısıyla yorumlamaya çalışmıştır. Bununla birlikte yeni ilm-i kelâm döneminin oluşumunda ve gelişiminde yadsınamayacak bir tesiri bulunmasına rağmen hak ettiği tanınırlığa kavuşamamıştır. Çalışmamız, Harpûtî’nin ilmî kişiliğini tanıtmaya katkı sunabilmesi açısından önemlidir.

Harpûtî yaşadığı dönemin dini hedef alan akımlarıyla mücadele edebilmek için arayış içerisine girmiş fakat klasik dönem kelâmcılarının eserlerinde umduğunu bulamamıştır. Ona göre “çağdaş dinsizler”le ancak daha önce kullanılmamış yeni bir yöntem ve dillendirilmemiş yeni bilgiler kanalıyla başa çıkılabilir. Önemli bir iddia olan bu hususun içeriğinin Harpûtî tarafından ne kadar doldurulabildiğini ve onun yenilenme adına farklı neler söylediğini tespit etmiş olmak çalışmamız adına değerlidir. Yeni bir yöntem sunma iddiasındaki Harpûtî’nin fikirlerini öğrenmek -hâlâ etkisini devam ettiren bu akımlara ve ortaya çıkabilecek yeni cereyanlara karşı mücadelede- okuyucuya bir vizyon kazandıracaktır.

4. Tezin Yöntemi

Harpûtî her ne kadar kelâmda bir yenilenmenin gerekliliğinden bahsetse de onun görüşleri gelenekten bağımsız değerlendirilemez. O eserlerinde önceki kelâmcılardan bazen isim vererek bazen de kaynak göstermeden alıntılar yapmış ve buna binaen fikir beyan etmiştir. Onun düşüncelerinin izini sürmek ve kaynağını belirleyebilmek noktasında geçmiş müktesebatın gözden geçirilmesi önemlidir. Bu sebeple çalışmamızda gerek Eş‘arî kelâmcılardan gerekse Mâtürîdî kelâmcılardan örnek bazı isimler çerçevesinde nakiller yapılmıştır. Bu isimler belirlenirken de onların farklı zaman dilimlerinden seçilmesine dikkat edilmiştir. Örneğin Mâtürîdî ekolü temsilen Ebû Mansur el-Mâtürîdî, Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü’l-Berekât en-Nesefî gibi kelâmcıların fikirlerine sık sık müracaat edilmiş, Eş‘arî ekolü temsilen de Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî düşünceleri aktarılan âlimler olmuştur. Yine kıyas yapabilmek adına Harpûtî’nin çağdaşı bazı kelâmcıların tespitlerine de yer verilmiştir.

Araştırmamızda Harpûtî ve eserleriyle ilgili çalışmalar, son dönem kelâmcılarını konu edinen metinler, tezler, makaleler incelenmiş elde edilen bilgiler akademik bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Harpûtî’nin mülâhazaları klasik dönem ve muasır kelâmcılarla kısaca mukayese edilmiş, düşüncelerinin kaynağı, diğer kelâmcılardan farklılıkları, onlarla benzerlikleri belirlenmeye çalışılmış ve Harpûtî’nin kelâm adına yaptığı yenilikler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tez boyunca müellifin *Tenkîhu’l-keâm fî akâ‘idi ehli’l-İslâm*’ı başta olmak üzere kelâma dâir eserleri ve Fikret Karaman’ın tercümesini yaptığı *Kelâm İlmine Giriş* isimli çalışması esas alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ABDÜLLATİF HARPÛTÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1. Abdüllatif Harpûtî'nin Hayatı

Yeni ilm-i kelâm hareketinin önemli simalarından biri olan Abdüllatif Harpûtî yaşadığı dönem itibariyle bir dönüşüme şahitlik etmiş ve bu süreci en az zararlarla atlatabilmenin çareleri üzerine yoğunlaşmıştır. Onun ve döneminin anlaşılması yaptığı çalışmaların değerini takdir edebilmek adına önemlidir. Bu bölümde Harpûtî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1.1. Doğumu, Yetiştirilmesi ve Vefatı

1842'de (H. 1258) Harput'ta dünyaya gelen Harpûtî'nin asıl adı Abdüllatif Lütî' dir. Doğduğu yere nispetle Harpûtî ismiyle anılmıştır. Harpûtî ilk tahsilini memleketinde müftü Ömer Nâimî Efendi'den¹ almıştır. Sonraki dönemde ilim tahsiline otuzlu yaşlarda gittiği İstanbul'da devam etmiştir. İstanbul'da Fatih medreselerinde zamanın müderris ve âlimlerinden ders almıştır. İstanbul sonrası gittiği Adana'da eğitimine devam eden Harpûtî burada evlenmiş bir süre sonra İstanbul'a geri dönmüştür. Beyazıt Medresesi'ne müderris olarak görevlendirilen Harpûtî bir dönem Meclis-i Tedkîkât'ta² âzalık görevini yürütmüş aynı zamanda devlet ricâli nezdinde ilmî müşavirlik yapmıştır. İlmî müşavirliğini yaptığı Ticaret ve Nâfia Nâzırı Zihni Paşa'nın Selânik valisi olarak görevlendirilmesi sebebiyle 1891-1901 yılları arasında

¹ 1801 veya 1802 (H. 1216) yılında Harput'ta dünyaya gelmiştir. Babası aynı zamanda ilk hocası da olan Müftü Hacı Ahmet Efendi'dir. Babasının yoğun işleri ondan eğitim almasının önüne geçince Antep'e gitmiştir. Orada Küçük Hâfız Necîb Efendi'den okuduğu ders neticesinde icazetini almıştır. Daha sonra geçtiği Kayseri'de sekiz sene kalmış ve birçok âlimden ders almıştır. Hoca Kasım Efendi'den icazet aldıktan sonra 1826 yılında Harput'a dönmüş ve orada müftülük yapmıştır. Bu görevinde on beş sene kalmıştır. 1843 yılında gittiği Hicaz yolunda görüştüğü meşhur hadis âlimi Kizîrî Abdurrahman Efendi'den icazet almıştır. Bir vergi davası sebebiyle 1845 yılında Konya'ya sürülmüş aynı yıl affa uğrayarak memleketine geri dönmüştür. 1866 yılında gittiği İstanbul'da zamanın önemli âlimleriyle tanışmıştır. Ömrünün sonlarına doğru inzivaya çekilmiş ve 1882 yılında vefat etmiştir. Birçok eser kaleme alan Ömer Nâimî Efendi Kaside-i Bürde şârihi olarak meşhur olmuştur. bk. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, “Na'imî Ömer” (Erişim 16 Haziran 2023).

² Şer'î mahkemelerin verdiği kararların temyiz veya istînafa götürülmesi durumunda incelemeyi yapan üst mahkeme. bk. Mehmet Âkif Aydın, “Mahkeme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Haziran 2023).

Selânik'te yaşayan Harpûtî tekrar İstanbul'a dönmüş ve o sene Dârülfünûn'da kelâm hocalığına atanmıştır. 1910 yılında Hicaz'a gitmiş ve orada verdiği Arapça vaazlarla halkın ve ulemânın takdirini kazanmıştır.³ Aynı zamanda huzur hocalığı⁴ da yapmış olan Harpûtî vefatından kısa bir süre önce Medresetü'l-vâizîn'de⁵ de dersler vermiştir.

Harpûtî'nin kelâm hocası olarak atandığı Dârülfünûnu Osmaniye ilk ilâhiyat fakültesi kabul edilmektedir.⁶ Lâyık görüldüğü Haremeyn-i Muhteremeyn payesi⁷ ise ulemâdan herkese nasip olmayan kıymetli bir ünvandır.⁸ Birçok talebesi olmakla beraber bunların en meşhuru Tokatlı Mehmet Nuri Efendi'dir.⁹ Harpûtî'nin öne çıkan bir diğer yönü ise mutasavvıf kişiliğidir. Nitekim bulunduğu tüm beldelerde tasavvuf ehliyle beraber olmuş ve onların sohbetlerine devam etmiştir.¹⁰ 3 Ağustos 1332'de (16 Ağustos 1916) İstanbul'da vefat eden Harpûtî Merkez Efendi Kabristanı'na defnedilmiştir.¹¹

³ İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında* (İstanbul: Elâzığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1958), 2/140-142.

⁴ Osmanlı padişahları hem ilmî seviyeyi artırıp kültürel ilerleme sağlamak hem de iktidarlarına ilim adamlarının desteğini temin etmek amacıyla kendilerinin de bulunduğu bir ortamda ilmî müzakereler yapmayı âdet edinmişlerdi. Bu toplantılara huzur dersleri denilmiştir. bk. Mehmet İpşirli, “Huzur Dersleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Haziran 2023).

⁵ Nitelikli vaiz yetiştirme amacıyla 1912 yılında açılmış olan eğitim-öğretim kurumu. bk. Zeki Salih Zengin, “Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 40.

⁶ Fikret Karaman, “Abdüllatif Harpûtî ve Toplum Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu”, *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu* (Elâzığ: 14-16 Mayıs 2015), 398.

⁷ Haremeyn-i Muhteremeyn Mekke ve Medine şehirlerinin dinen önemini belirtmek için kullanılan bir tabirdir. Mekke ve Medine kadılıkları Osmanlı hukuk hiyerarşisinde Edirne ile İstanbul kadılıkları arasında bir konuma sahipti. Diğer şehirlere tayin olunan kadılar yerlerine nâib gönderebilirken bu iki şehrin kadıları görevlerinin başına bizzat kendileri gitmek zorundaydı. Merkezden uzak olan bu iki şehre görevlendirilme pek tercih edilmediğinden bu şehirlerin kadılarına görev dönüşü devlet içerisinde hızlı yükselme hakkı tanınmıştı. Haremeyn-i Muhteremeyn pâyesi ise ilmî seviyesi yüksek olan kişilere verilen bir rütbe niteliğindeydi. Bu pâyeyi kazanan kişiler Mekke ve Medine kadılığına gitmeden hiyerarşik yükselme hakkı elde ediyorlar ve resmî merasim ve teşrifatlarda ön sıralarda bulunuyorlardı. bk. Ş. Tufan Buzpınar-Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Haremeyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Haziran 2023).

⁸ İlmiye Salnamesi (Matba-i Âmire, 1334), 63.

⁹ Hicrî 1280 yılında Tokat'ta dünyaya gelmiştir. Babası Abdullah Efendi Tokat Şer'iyeye Mahkemesinde ikinci kâtip olarak görev yapmıştır. Hal tercemesinde Hz. Abbas'ın soyundan geldiğine dair bir kayıt mevcuttur. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra bir müddet medrese eğitimi almış bilahare geldiği İstanbul'da Şehzadebaşı Damat İbrahim Paşa medresesinde o zamanlar Bayezit Dersiamlarından olan Abdüllatif Harpûtî'den ders almıştır. Devam ettiği sabah ve ikindi dersleri neticesinde H. 1304 senesinde icazet almıştır. Bayezit Camii'ne dersiam olarak tayin edilmiş, Lâleli Sultan Mustafa Han Camii'nde akaid ve meânî dersleri okutmuştur. 1327 yılında vefat etmiştir. bk. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Bşk. Yayınları, 1996), 3/274.

¹⁰ Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, 2/142.

¹¹ Metin Yurdagör, “Harpûtî Abdüllatif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ocak 2023).

1.2. Eserleri

Abdüllatif Harpûtî'nin tespit edilebilmiş toplam beş eseri bulunmaktadır:

Tenkîhu'l-kelâm fî akâ'idi ehli'l-İslâm

Kelâm ilminin yenilenmesi ve meselelere yeni yaklaşımlar üretme temasıyla Arapça olarak yazılan kitapta, izahât babında konulan dipnotlar Osmanlıca kaleme alınmıştır. *Tenkîhu'l-kelâm*'da dokuzarlı ilerleyen dipnot usulü dikkat çeker. Sunuş diyebileceğimiz bölümde kitabın yazılış amacı îzah edilmiştir.

Mukaddime bölümü usûle ilişkindir. Kelâmın tanımı, konusu, gâyesi, ilim-nazar ve delil ile malûm konuları olmak üzere toplam beş ana başlıktan oluşmaktadır. Uzunca bir mukaddimeden sonra birinci bölümde ilâhiyyât konusu üç ana başlık halinde işlenmiştir.

İkinci bölüm nübüvvet konusuna ayrılmış ve yine üç ana başlık olarak ele alınmıştır. Üçüncü bölümde sem'îyyât meseleleri işlenmiş ve konuya iki ana bölüm ayrılmıştır. Kitabın hâtime bölümünde de imâmet konusuna yer verilmiştir.

Tekmile-i Tenkîhu'l-kelâm

Osmanlıca kaleme alınan eser müellifin kendi ifadesine göre *Tenkîhu'l-kelâm* adlı eserin ikinci basımından sonraki bir senelik süreç içerisinde Dârülfünûn ve Medresetü'l-vâizîn'deki mütalaalar esnasında ortaya çıkan yeni fikirlerin mahsûlüdür. *Tekmile*, *Tenkîhu'l-kelâm* kitabına ilave mahiyetindedir. Harpûtî hangi konuya ilave yapmak istemişse ilgili sayfa ve satırı işaret ederek yeni düşüncelerini eklemiştir. *Tenkih* kitabında dikkat çeken dipnot usulü bu eserde de uygulanmıştır.

Târîh-i İlm-i Kelâm

Mezhepler ve dinler tarihi mahiyetindeki eser mukaddime ve dört bölümden müteşekkildir. Mukaddime bölümünde kısaca kelâm ilminin oluşum sürecinden bahsedilmiş ve Ehl-i sünnet'in doğuş aşaması anlatılmıştır.

Birinci bölümde yetmiş üç fırka hadisi çerçevesinde temel İslâm mezhepleri ele alınmıştır. İkinci bölümde Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik ve Sâbiîlik dinleri mezhep oluşumları ile birlikte işlenmiştir.

Üçüncü bölümde antik Yunan ve İslâm filozofları konu edinilmiş ve felsefe-kelâm ilişkisi üzerinde durulmuştur. Dördüncü ve son bölümde ise tabiatçılar, materyalistler ve dehrîler anlatılmıştır.

İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zâhirî Hilâfın Tevcîh ve Tevfîki Hakkında Risâle

Eser *Tenkîhu'l-kelâm* kitabının ikinci baskısının sonuna konulan yirmi üç sayfalık bir makale niteliğindedir. Genel olarak astronomiyi konu edinen bölüm, tarihte meselenin nasıl ele alındığını aktardıktan sonra İslâm âlimlerinin konuya yaklaşımını örnekleriyle birlikte vermiştir.

İlgili bölüm ilk defa Bekir Topaloğlu tarafından “Astronomi ve Din” başlığı altında günümüz Türkçesiyle yayınlanmış ve düzenli hale getirilmiştir.¹²

Mecâlisü'l-envârî'l-ehadiyye ve mecâmi'u'l-esrârî'l-Muhammediyye

Harpûtî'nin Beyazıt Camii'nde yaptığı sohbetlerin bir araya getirilmesinden ibaret olan bir vaaz kitabıdır. Toplam otuz sekiz dersten oluşmaktadır. Müellif vaazlarında ele aldığı konuya dâir âyet ve hadisleri zikrettikten sonra sahabe ve Ehl-i sünnet büyüklerinin görüşlerine yer vermiş, kıssa ve hikâyelerle mevzuyu zenginleştirmiştir. Eser, Ahmet Aslantürk tarafından 1978 yılında “Abdüllatif” adıyla günümüz Türkçesine aktararak yayınlanmıştır.

2. Abdüllatif Harpûtî'nin İlmî Şahsiyeti

Abdüllatif Harpûtî gelenekten kopmadan yenilenmeyi savunan bir âlimdir. Düşünceleri bu kimliğini fazlasıyla ortaya koymaktadır. Özellikle çağının bilimsel gelişmelerine vukûfiyeti eserlerinde en dikkat çekici unsurlardandır.

2.1. Bilgi Anlayışı

Harpûtî'ye göre duyu ile algılanamayan varlıklar da bilgi kapsamındadır.¹³ Bilgi iki şekilde gerçekleşir. Birincisi bu varlıkların duyularla algılanmasıdır. İkincisi

¹² bk. Abdüllatif Harpûtî, “Astronomi ve Din”, haz. Bekir Topaloğlu, *Diyanet İlmî Dergi (Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi)* 13/6 (1974), 343-361.

¹³ Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fî akâ'id ehlî'l-İslâm* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330), 17.

ise duyularla algılanamayıp etkilerinin hissedilmesidir ki bu etkiler kaynağının varlığını ortaya koymaktadır. Bu şekildeki bir bilgi aslen zarurî değil nazarî olmasına rağmen gözle görülür bir etki sebebiyle artık duyu yoluyla elde edilen bilgi kapsamına girer. O, bu düşüncesini ruhun varlığını ispat mahiyetinde de zikretmektedir. Tabiatçılar tarafından da kabul edilen, cisimlerde gözlenen doğal etkiler nasıl çekim ve hareket gibi birtakım tabiî güçlerin sübutuna işaret ediyorsa insan ve hayvanların eylemleri de onlardaki tabiî güç olan ruhun varlığına işaret eder. Yine aşırı tabiatçıların duyularla gösteremeyip varlığını kabul ettikleri tabiî güç gibi inananların duyu yoluyla algılayamayıp eserlerinden varlığına ulaştıkları Yaratıcı da bir hakikattir.¹⁴

Harpûtî'nin tabiatçıların tabiî güç düşüncelerine benzeterek ruhun varlığını ispat yoluna gitmesi kendi içerisinde tutarlı bir yöntem arz etmektedir. Bununla birlikte o, Yaratıcının varlığını da bu düşünceye kıyaslayarak aslında kabulü noktasında şerh koyduğu kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemini kullanmış olmaktadır. Ona göre duyu yoluyla algılanamayan varlıkları duyu yoluyla algılanabilen varlıklarla benzeştirip çıkarım yapmaya dayanan bu yöntem birtakım olumsuzlukların da kıyaslanmasını getirebileceğinden sağlam bir metot değildir.¹⁵ Bu noktada Harpûtî'nin kendisiyle çeliştiğini söylememiz mümkündür.

Harpûtî'ye göre yine tümevarım yöntemi de kesin bir bilgi ortaya koyma noktasında eksiklikler barındırır ki o bunu aşırı tabiatçıların kabul ettiğini iddia etmektedir. Buna rağmen onlar tümevarım yöntemiyle varlığı madde ile sınırlamakta ve yine zayıf bir yöntem olan kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid ile de şimdiye kadar açığa çıkan varlıkların maddî olduğu ve bundan sonra ortaya çıkacak olan varlıkların da maddî olacakları hükmünü vermektedirler. Fakat iki eksik yöntemin ortaya koyduğu veri kesinlik ifade etmez. Bu öncülden hareket eden Harpûtî göremedikleri ve hissedemedikleri manevî varlıkları inkâr edenlerin durumunu görme duyusu bulunmayan âmâ kişilerin görememelerinden dolayı güneşin varlığını inkâr etmelerine benzetmektedir.¹⁶

Harpûtî duyular yoluyla ispatlanamayan bir şeyin sırf aklî delillerle ortaya konulmasının geçersiz bir yöntem olacağı yönündeki iddianın bizzat aşırı tabiatçılar

¹⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 142-143.

¹⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 24.

¹⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 28-29.

tarafından reddedildiğini ve kendi fikirleriyle tezada düştüklerini düşünmektedir. Çünkü onlar varlığın oluşumu ve evrim gibi konularda hisse dayalı düşüncelerini aklî delillerle desteklemek ve bilimsel teori olarak ortaya koymak suretiyle savundukları düşünceye aykırı davranmaktadırlar.¹⁷

Harpûtî'ye göre bilim hâlihazırda deney ve gözlem yoluyla müşahade edilebilecek varlıklarla ilgilenir. Bu alanın dışına çıkarak hükümler vermesi kabul edilebilir bir durum olmadığından verilen hükümlerin de değeri olmayacaktır. Örneğin müşahade alanının dışına çıkılarak, meleklerin varlığının bilimsel olarak kabulünün mümkün olmadığı, deney ve gözlemle ispat edilemediği için de yokluklarına hükmedildiği söylenirse bu hüküm kabul edilemez. Çünkü bu durumda bilim kendi alanı dışında hüküm bina etmiş olmaktadır ki bu da bizzat bilimin kendisiyle çelişmesi demektir. Aynı zamanda bilimin yöntemi olan deney ve gözlemin alanına girmedikleri için melek, nefis, ruh gibi varlıkların bilimsel olarak ispatlanabilmesi de mümkün değildir. Bu varlıklar ancak peygamberlerin haber vermesiyle öğrenilebilir.¹⁸

Harpûtî'ye göre bilginin akla uygunluğu bilimselliği bakımından önemli bir kriterdir. Akla uygun olmayan bir teori bilimsellik vasfını taşıyamaz. Örneğin tabiatçılara göre varlığın kendisinden neş'et ettiği, ilim ve irade özelliği de bulunmayan tabiat, doğal ilerleme anlamındaki evrimle birlikte kâinattaki gelişime kaynaklık etmektedir. Hâlbuki vâcib bir varlık olmayan tabiatın ilim ve irade sahibi olmaksızın kendi kendini var etmesi ve bir düzen üzere kâinatı yaratması akla uygun değildir. Yine ilim ve irade olmadan sürekli ilerleme özelliğinin tabiatın kendisine ait olarak görülmesi de aklî değildir ve kabul edilemez.¹⁹

Harpûtî için tutarlılık önemlidir ve ortaya konulan öncüllerle sonuç arasında mantıksal bir ilişki olmak zorundadır. Aksi takdirde ortaya aklî bir bilgi çıkmaz. Maddenin varlığı ve mahiyetine dâir muarızlarına verdiği cevap konuya yaklaşımını ortaya koyması bakımından kıymetlidir. Ona göre madde bizzat kendisi ile değil yoğunlaşma ve cisimleşmesinin etkisiyle kavranabilir ve bu sayede varlığından söz edilebilir. Yani madde aslen cisim değildir ve hareket etmez. Son dönem natüralistleri ise herhangi bir aklî ve hissî delile dayanmaksızın hayali faraziyelerle maddenin

¹⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 20.

¹⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 151-152.

¹⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 49-50.

doğası gereği itme ve çekme özelliği ile hareket ettiğini, bu hareketin ısıyı meydana getirdiğini, bunun etkisiyle bir karışım ve bileşimin oluştuğunu dolayısıyla tüm kâinatın kaynağı olması bakımından kadîm olduğunu ileri sürmüştür. Harpûtî bu faraziyede hissî delil olarak maddenin varlığına işaret etse de yoğunlaşma ile meydana gelen cisimlerin aslına ve kadîm olduğuna delil olamayacağını savunmaktadır.²⁰ Dolayısıyla öncülleriyle sonucu arasında mantıksal bir bağ bulunmayan bu düşüncenin bir bilgi değeri de olamayacaktır.

Harpûtî'ye göre bilgi ve değeri konusunda konuşan iki disiplin olan kelâm ile felsefe gayeleri açısından birbirlerinden ayrılırlar. Kelâm yaratıcıyı tanımak için âlemi konu edinirken felsefe ise âlemi sırf onu tanımak amacıyla konu edinmiştir.²¹ Kelâmî fikirlerinin oluşumunda önemli bir yere sahip olan filozoflar ise ona göre ikiye ayrılmaktadırlar. O bunlardan Allah inancı olanlara ilahiyatçı, olmayanlara ise tabiatçı denildiğini ifade etmektedir ki bu düşüncelerini dinin reddi noktasında ileri taşıyanlar da aşırı tabiatçılar olmaktadır.²²

Din ile felsefe arasında da keskin bir ayrım yapan Harpûtî'ye göre ilâhi kaynaklı din ile insan kaynaklı felsefe birbirlerinin karşıtı ve zıddıdır ki din felsefe, felsefe de din olamaz. O dini vahiy ile belirlenmiş olan ilâhi hükümlere uymak ve onlara boyun eğmek şeklinde tanımlamış, akla ve rey'e uyarak kendi başına üretilen keyfi hükümleri din değil felsefe olarak nitelemiştir. Ona göre bazı çağdaş süflî sefillerin yaptığı keyfi din tanımları dini din olmaktan çıkarmakta onların tanımı çerçevesinde din felsefenin, felsefe de dinin yerini almaktadır. Bu durumda da din herkes için bağlayıcılığını yitirmektedir.²³

2.2. Ehl-i Sünnet'e Bakışı

Harpûtî'nin kelâm anlayışında Ehl-i sünnet savunusu önemli bir yer tutmaktadır. Fakat Osmanlı'nın itikad ve kelâm anlayışına yönelik yapılan tespitlerde Ehl-i sünnet mezheplerinden her ne kadar resmi olarak Matürîdilik benimsenmiş olsa da uygulamada Eş'arîliğin ön plana çıkarılmış olması²⁴ hususu Harpûtî'nin eserlerinde

²⁰ Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, 72.

²¹ Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, sad. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 33.

²² Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 119.

²³ Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 136.

²⁴ Osman Demir, "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 32.

bariz bir şekilde görülmektedir. O Ehl-i sünneti daha çok Eş‘arîlik ile özdeşleştirmektedir ve Ehl-i sünnet âlimleri olarak saydığı kişiler de genellikle Eş‘arîlerdendir.²⁵ Yine yetmiş üç fırka hadisinde zikredilen helakten kurtulacak olan grupları sayarken Selef ve Eş‘arîleri zikretmekte Matürîdîlere ise kısaca dipnot olarak yer vermektedir.²⁶

Osmanlı’nın Eş‘arîlik-Matürîdîlik meselesine uzlaştırıcı yönden baktığı hatta iki ekol arasındaki ihtilaflı meseleleri çözme çabalarının bulunduğu da söylenebilir. Bu yaklaşımın sonucunda tüm Ehl-i sünneti tek çatı altında gösteren eserler de yazılmıştır. Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355)’nin Akâ‘id’inde geçen bir ifade sebebiyle Eş‘â‘ire olarak adlandırılan Eş‘arîlik, Matürîdîliği de içine alacak şekilde genişletilebilmiştir.²⁷ Aynı yaklaşımı ortaya koyan Harpûtî de Eş‘â‘ire tanımlamasının Eş‘arî’nin (ö. 324/935-936) yolundan gidenlere isim olarak verildiği gibi Eş‘arîyye ve Matürîdîyye fırkaları hatta Ehl-i sünnet’in tamamı için de kullanılabildiğini belirtmektedir.²⁸

Harpûtî’nin kelâm anlayışında klasik dönemdekini çağrıştıran şekilde Mu‘tezile mezhebine muhalefet önemli bir yer tutmaktadır. Yer yer Mu‘tezile hakkında sert eleştiriler dile getirmektedir. Ona göre Mu‘tezile insanın kendi fiillerini yarattığı düşünceleriyle insana ilâhi bir vasıf yüklemekte ve hayrı ve şerri yaratan iki farklı ilâh düşüncesindeki Mecûsîlere benzemektedir. Yine Mu‘tezile’nin hatasının, tenzih ve tevhid anlayışında aşırıya giderek ilâhi sıfatları yok saymak olduğunu söylemektedir. Çünkü onlar adalet prensiplerini izah edebilmek amacıyla Allah Teâlâ’yı bazı şeyleri yapmaya mecbur kabul ederek helak olmak durumunda kalmışlardır.²⁹ *Târîh-i İlm-i Kelâm* kitabında sert bir Mu‘tezile muhalefeti yapan Harpûtî’nin *Tenkîhu’l-kelâm*’da daha mutedil bir dil kullandığı ve farklı düşünceleri tekfirle itham etmekten bilhassa kaçındığı görülmektedir.³⁰

²⁵ Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 31.

²⁶ Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 84.

²⁷ Demir, “Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine Akâid-Kelâm”, 33.

²⁸ Harpûtî, *Tenkîhu’l-kelâm*, 200.

²⁹ Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 39-40.

³⁰ Harpûtî, *Tenkîhu’l-kelâm*, 179-180.

2.3. Yeni İlm-i Kelâm İçindeki Yeri

Avrupa’da meydana gelen fikrî değişim, dine dâir sorgulamalar ve dinin alanına giren birtakım konulara getirilen bilimsel açıklamalarla din karşıtı söylemler Osmanlı ulemâsında bu cereyanlara yönelik bir hassasiyet uyandırmış, özellikle kelâm ilminin bunlara cevap vermesi gerektiği fikri ağırlık kazanmıştır. Ele aldığı konular ve dini savunma pozisyonu gereği bu yıkıcı akımlarla mücadele edebilmek adına yenilenmeye de kelâm ilminden başlama eğilimi güç kazanmıştır. Son dönem Osmanlı âlimleri arasında kelâm kitaplarının muhteva ve usûlüne yönelik bir yenileştirme istek ve çabasının varlığı görülmektedir.³¹

Osmanlı’nın son dönemlerinde medreselerin ve din eğitiminin konumu sık sık tartışılan meselelerden biri haline gelmiştir. Kelâm ilmi de hem medreselerde okutulan bir ders hem de “usûli’-d-din” yani dinin tüm alanlarının kendisiyle bağlantısının bulunduğu bir disiplin olması hasebiyle tartışmaların en merkezinde yer almıştır. Dolayısıyla kelâmın yenilenmesi düşüncesi sadece iç dinamiklerle değil aynı zamanda konjonktürel şartların zorlamasıyla da ortaya çıkmıştır.³²

Özellikle içeride materyalizmin yaygınlaşmasının önüne geçilememesi süreci hızlandırmış, İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946), Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914), Ömer Nasûhi Bilmen (ö. 1971) ve M. Şemseddin Günaltay (ö. 1961) gibi âlimler harekete geçmiştir.³³ Bu noktada mücadeleyi verecek olan kelâm ilminin o günkü şartlarda mevcut durumu değerlendirilmiş ve çağın ihtiyaçlarına göre bir güncellenmenin gereği üzerinde durulmuştur. Kelâmcıların felsefî ve bilimsel gelişmeleri takip etmesi gerektiği kanaati hâkim olmuştur.³⁴ Harpûtî de dönemindeki özellikle Batı kaynaklı düşünce gruplarını izlemiş ve İslâm inancını tehdit eden bu ideolojilere karşı mücadeleyi savunmuştur. Bunu yapabilmek için de kelâmın yenilenmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁵ Dârü’l-fünûn’a kelâm hocası olarak tayin

³¹ M. Sait Özervarlı, “Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma Hareketinin İslam Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Tesiri”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri* (İstanbul: IRCICA, 2001), 667.

³² Faruk Sancar- Muhammet Hanefi Suluoğlu, “Kelâmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 591.

³³ Mehmet Bulğen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”, *Bilimname Düşünce Platformu* (2016/1), 392.

³⁴ Bulğen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”, 409.

³⁵ Vecihi Sönmez, “Abdullatif Harpûtî ve İslam Düşüncesinde Yenilik Arayışları”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 20-21 (2015), 136.

edilmesi bu gayretinde devlet desteğini arkasına aldığını göstermesi açısından önemlidir.³⁶

Harpûtî'ye göre müslümanların akîdelerinde meydana gelen bid'atler, sapmalar ve küfre karşı mücadele vermek, bunları yok etmeye çalışmak âlimlerin görevi olmuştur. Bu görev her dönemin şartlarına göre farklı şekillerde ve aşamalarda yapılmıştır. İlk dönem kelâmcılar bu durumla naklî delillerle mücadele ederken daha sonra felsefenin ilkeleri ile aklî çözümler üretme gereği hasıl olmuş zamanla mütekaddimîn ve müteahhirîn kelâmına geçilmiştir. Yeni dönemin gereği olarak da yeniçağ felsefesi ilkeleri doğrultusunda kelâmî tartışmalar yapmak artık bir ihtiyaç ve zaruret olduğundan üçüncü bir kelâmın oluşturulması şart olmuştur.³⁷

Yeni ilm-i kelâm anlayışı kelâm ilminin geleneksel yapısını bozmadan güncelleştirme gayesi güden ve ilim çevrelerinde kabul gören bir yaklaşımdır. Bu düşüncede önceki zamanlardan farklı olarak başka hasımların güç kazandığı ve onlara karşı mücadelede eski bilgilerin yeterli olamayacağı endişesi etkili olmuştur. Bu husus İzmirli ve Harpûtî tarafından öncelikle savunulmuştur.³⁸ İzmirli kelâm ilminin, hasmın değişmesiyle ve asrın gereğine göre değişmesi gerektiğini, nitekim müteahhir kelâmcıların mütekaddimîn tarafından dile getirilen bazı konuları değiştirdiğini ifade etmektedir.³⁹ Harpûtî'ye göre de kelâm ilmi duruma ve konuma göre yenilenmeli, sürekli aynı şeyleri tekrar etmemelidir. Nitekim *Tenkîhu'l-kelâm* eserini de klasik kelâm kaynaklarında kendi ifadesiyle çağdaş dinsizlere karşı mücadele edebilecek güncel konuları içeren bilgiler bulamayınca yazmıştır.⁴⁰ Harpûtî'nin kitabına ve sürece bu ismi vermesi yenilenmeye bakışını göstermektedir. Onun çağın gereklerine hitap etmeyen fazlalıklardan arınmanın yeterli olduğunu ve geçmişle bağın koparılması gerektiğini düşünerek “tenkîh” kavramını tercih etmesi çağdaşlarından farkını ortaya koyması açısından önemlidir.⁴¹

Yeni dönem kelâm âlimleri bir taraftan İslâmî geleneklerinden kopmamak diğer taraftan da Batı'da meydana gelen ve kendi toplumlarını etkileyen değişimi

³⁶ Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 260.

³⁷ Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 134-135.

³⁸ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 86.

³⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Şehzadebaşı: Evkafı İslamiye Matbaası, 1339-1341), 10.

⁴⁰ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 4.

⁴¹ Karadaş, *Kelâm Tarihi*, 261.

hesaba katmak durumunda kalmıştır. Harpûti de üçüncü dönem kelâm ilminde âlemin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'nın var olduğu, her türlü noksan sıfatlardan münezze ve tüm kemal sıfatlarla muttasıf bulunduğu, ibadet edilecek yegâne yaratıcı olduğu yine vahiy ve nübüvvetin, haşr ve neşrin, mükafât ve cezanın, âhiretin hak olduğu şeklindeki usûlî konuların mutlaka muhafaza edilmesi gerektiğini aksi takdirde uğrunda mücadele verilen şeyin İslâm akâ'idî olmaktan çıkacağını savunmuştur. Diğer taraftan da yeniçağ felsefesini ve her türlü aklî ilimleri öğrenmenin yine tüm ilim ve bilim ehliyle onların kendi alanlarına giren konularda ilgili disiplinin ilkeleri çerçevesinde kelâmî tartışma yapma güç ve kudretinde olmanın çağdaş kelâmcılar üzerine farzı kifâyeye hükmünde bir vazife olduğunu belirtmiştir.⁴² Kısacası yeni dönem kelâmcılar gelişmeler karşısında ihtiyaca cevap veremediğini düşündükleri kelâmın yeniden inşasında modern bilim ve felsefenin verileriyle yeni metodolojiden faydalanmak suretiyle bir sentez oluşturmak ve kelâm ilmine aydınlar ve halk açısından işlevsellik kazandırmak istemişlerdir.⁴³

Yeni ilm-i kelâmcılar devletin ve toplumun mevcut sıkıntılarından kurtulabilmesi için Batı'nın bilim ve teknoloji alanlarındaki ilerlemesinden yararlanmayı gerekli görürken medeniyet ve kültürünün olduğu gibi alınmasına da karşı çıkmışlardır. Fizik, astronomi, kimya gibi alanlarda bilimsel verilerin ortaya koyduğu hususları istifade edilmesi gereken bir kazanım olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁴ Kelâm ilminin aslî vasfının korunmasıyla beraber yenilenmesi gerektiği kanaatini taşıyan Harpûti de bu nedenle gerek yaratıcıya delil olması bakımından gerekse de içerdiği dünyevî faydalardan dolayı astronomi öğrenmenin farzı kifaye olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵

Zaman içerisinde kelâm, ahlâkî düşünce üzerinde etkisi olmayan ve fiiliyata geçemeyen zihinsel bir faaliyet kisvesine bürünürken Harpûti'nin önerisi insan davranışlarına yön verecek olan bir kelâm anlayışı olmuştur.⁴⁶ Nitekim müslümanların arasında yeni ortaya çıkan küfür ve sapkınlığa karşı mücadele vermenin peygamber

⁴² Harpûti, *Kelâm Tarihi*, 133-135.

⁴³ Özervarlı, "Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma", 670.

⁴⁴ Bulgen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", 414.

⁴⁵ Abdüllatif Harpûti, *Tekmile-i Tenkîhu'l-kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330), 28.

⁴⁶ Sönmez, "Abdullatif Harpûti ve İslam Düşüncesinde Yenilik Arayışları", 144.

varisi olarak âlimlerin üzerine farz hükmünde olduğunu ifade ederken o, işte bu aktif kelâm anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır.⁴⁷

Yeni ilm-i kelâm dönemi düşünürleri genel bir tavır olarak dinin temel prensiplerinden görmedikleri meselelere ve tartışmalara fazla girmemişler, müslümanları harekete geçirebilecek lüzumlu konulara eğilmenin zorunluluğu üzerinde durmuşlardır.⁴⁸ Harpûtî de kelâm konuları içerisinde yer verdiği hususların halihazırda muhatabının bulunmasına ehemmiyet vermiş örneğin feleklerin, yaşadığı dönemde bir mesele olmaktan çıktığını görerek bu meseleye kitabında yer verme ihtiyacı hissetmemiştir.⁴⁹ Nitekim artık heyula, suret gibi konular konuşulan ve tartışılan güncel meseleler olmadığı için bunlara da kitabında yer vermediğini belirtmektedir.⁵⁰

Harpûtî o güne kadar çok fazla kişinin cesaret edip de giremediği gök cisimleri, ay, güneş, yıldızlar gibi konuları ele almış ve bunlar hakkında zamanına göre ileri seviyede bilgiler vermiştir.⁵¹ Gezegenlerin yapısı, gök cisimlerinin yörüngeleri, çekim kuvvetleri gibi konularda verdiği detaylı bilgiler konuya vukûfiyetini göstermesi açısından değerli örneklerdir.⁵²

Yeni ilm-i kelâmcıların kelâm ilmini güncelleme arzuları onların Batı'daki fikrî gelişmeleri yakından takip etmelerini ve muarızlarına yerinde cevaplar verebilmelerini sağlamıştır. Onlara göre pozitivizmin etkisindeki materyalizmin en büyük yanlışı duyu organlarının verilerine aşırı vurgu yapıp tecrübe dışı bilgi kaynaklarını ihmal etmeleridir. Materyalistler bir taraftan deney ve gözlemin alanına girmediği için metafizik gerçekleri reddederken bir taraftan da bilimsellik adı altında dogmatik bir metafizik anlayış oluşturmuşlardır. Bu çerçevede mesela deney ve gözlemin alanına girmediği halde evrenin oluşumu ve mahiyeti hakkında genellemelerde bulunup adeta bir inanç esası meydana getirmişlerdir.⁵³ Harpûtî de maddeci filozofların sadece müşahade edilebilen şeylerin varlığının kabul edilebileceği, müşahade alanında yer bulamayan şeylerin var olmadıklarına dâir iddialarına güncel bilimsel verileri

⁴⁷ Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 34.

⁴⁸ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 222.

⁴⁹ Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, 32.

⁵⁰ Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, 71.

⁵¹ Sönmez, “Abdullatif Harpûtî ve İslam Düşüncesinde Yenilik Arayışları”, 146.

⁵² Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, 79.

⁵³ Bulğen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”, 415-417.

kullanarak cevap vermektedir. Teleskopun icadıyla müşahade edilebilen yıldız ve gök cisimlerinin önceden var olarak kabul edilmemesinin onları yok kılmadığını hatırlatmaktadır. Yine etkilerinin keşfedilmesiyle varlığından yeni yeni bahsedilen elektrik kuvvetinin nasıl ki önceden var olmadığı söylenemezse maddeci filozofların bugünkü bilgileriyle varlığını müşahade edemedikleri başka şeylerin de mevcut olmadıklarına ve dolayısıyla inkâr edilmeleri gerektiğine hükmetmelerinin kabul edilemez olduğuna işaret etmektedir.⁵⁴

Dönem kelâmcılarının dikkat çeken bir yönleri evrim anlayışına karşı takındıkları tavidir. Bazı müslüman düşünürler evrim ile dinin ortaya koyduğu yaratma inancını uzlaştırmaya çalışmış ve evrim teorisinin dine hizmet edebileceğini iddia etmişlerdir.⁵⁵ Örneğin İzmirli'ye göre doğal seleksiyon yani evrim anlayışı her ne kadar inkarcılar tarafından kabul görse de her şeyi kontrolü altında tutan bir varlık inancını gerektirdiğinden Allah'ın varlığına dâir açık bir delil niteliğindedir.⁵⁶ Harpûtî ise bu konuda karşıt bir tavır sergilemekte ve evrimi açıkça reddetmektedir. İnsanın biyolojik yapısının ve sahip olduğu zekanın tür olarak diğer varlıklardan farklılığını ortaya koyduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklamakta ve bu yapısının evrimle değil ayrı bir yaratılışla olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Yine o İslâm düşüncesinde evrime yönelik kabullerin bulunduğunu fakat bunun çoğu âlim ve filozof tarafından da reddedildiğini belirtmektedir.⁵⁷

Yeni dönem gerek ele alınan konular gerekse de yöntem açısından birtakım değişiklikler içermektedir. Örneğin artık Allah'ın varlığı felsefî bir bilgi konusu olarak değil de bir iman meselesi olarak ele alınmıştır. Kelâmcılar fert ve toplumları daha fazla etkileyecek ispat metotları üzerinde durmuşlardır.⁵⁸ Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-keîâm* kitabını yazma gerekçesi olarak dile getirdiği hususlar da artık meselenin felsefî tartışma boyutunu aştığını ve insanların imanlarını kurtarma noktasında ele alınması gerektiğini göstermektedir.⁵⁹ Kader konusunda bir tartışmaya girmekten kaçınıldığı da

⁵⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 73.

⁵⁵ Bulğen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", 421.

⁵⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 150.

⁵⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 126-130.

⁵⁸ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 151-152.

⁵⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 5-6.

görülmektedir.⁶⁰ Harpûti'nin de kader konusunu ayrı bir başlık halinde ele almaması dikkat çekicidir.

Mezhepçilik de yeni dönem düşünürleri arasında zayıflamıştır. Bu dönemde kelâmcılar bazı konularda kendi mezheplerine muhalif düşünceler dile getirebilmişler bazen de karşısında durdukları mezheplerin görüşlerini kabul etmişlerdir.⁶¹ Harpûti'nin konuya yaklaşımı genel olarak uzlaştıdırıcıdır. Yer yer Mu'tezile'ye sert eleştiriler yöneltse de⁶² onları ve diğer bazı grupları müslüman toplumu içerisinde gösterme ve tekfirden kaçınma gayretinde olmuştur.⁶³ Yine görüşlerini savunduğu Ehl-i sünnet anlayışının uygun görmediği yorumlarını dile getirmekten de çekinmemiştir.⁶⁴ Harpûti'nin eserinin sonunda bulunan “*akâ'id-i ehli'l-İslâm*” terkininin müslümanları aynı akîde etrafında birleştirme ve “İslam birliği” oluşturma isteğini yansıttığını söylemek mümkündür.⁶⁵ Kitabındaki bütünleştirici tavrı bu açıdan okumak doğru olacaktır.

2.4. Muhatabı Olduğu Eleştiriler

Yeni ilm-i kelâm dönemi ve Harpûti birtakım eleştirilerin muhatabı olmuştur. Bu eleştirilerin başında dönem kelâmcıları her ne kadar iyi niyetle kelâmın orijinal yapısını bozmadan güncellemeyi savunsalar da onların Batı bilim ve felsefesine aşırı güvenmeleri gelmektedir. Buna göre aslında yeni diye sunulan husus modern bilim ve felsefenin verilerini kullanmak ve bunun gerektirdiği metodolojiyi takip etmekten ibarettir. Nitekim Harpûti'nin Batı bilim ve felsefesini öğrenmenin farz-ı kifâye hükmünde olduğu yönündeki düşüncesi bu eleştiriden nasibini almıştır.⁶⁶ Bilimsel bir yöntem ait olduğu medeniyet ve ahlâkî yapıdan bağımsız olarak düşünülemez. Çünkü her bilimsel düşünüşün içerisinde geliştiği bir kültürel ortam mevcuttur ki ondan etkilenmemesi mümkün değildir. Yeni ilm-i kelâm âlimlerinin bunu düşünmesi ve alınmasını zorunlu gördükleri bilimin arka planını sorgulamaları gerektiği söylenebilir.

⁶⁰ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 224.

⁶¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 227.

⁶² Harpûti, *Kelâm Tarihi*, 39-40.

⁶³ Harpûti, *Tenkihu'l-keâm*, 179-180.

⁶⁴ Harpûti, *Tenkihu'l-keâm*, 201-202.

⁶⁵ Karadaş, *Kelâm Tarihi*, 261.

⁶⁶ Demir, “Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid-Kelâm”, 47.

Fakat onların bilime çok büyük önem verildiği ve adeta kutsandığı bir dönemde yaşadıkları göz önüne alındığında mazur görülmeleri de mümkündür.⁶⁷

Yeni döneme dâir yöntemsel ikilem eleştirisi dikkat çekicidir. Buna göre klasik dönem kelâmcılarının evren tasavvuru atom merkezli olduğundan materyalizme yakın olarak algılanmıştır. Öyle ki Friedrich Albert Lange (ö. 1875) gibi kimi Batılı düşünürler atomcu kelâm anlayışının materyalizme önemli katkılarda bulunduğunu iddia etmiş, Rusya komünist devriminden sonra bazı Rus düşünürler de müslüman halka komünizmi benimsetmek için klasik kelâm anlayışını referans olarak göstermişlerdir. Bu husus kelâmda yenilik iddiasındaki düşünürleri ikilemde bırakmıştır. Çünkü materyalizm ile mücadele etme gereğine inanan düşünürler meseleye ya idealizm ve spiritüalizm zâviyesinden bakacaklar ve kendilerini yeni bir yöntemden uzaklaşarak klasik dönem kelâmcıları ile aynı çizgide bulacaklardır ki bu yenilik iddiasına aykırı bir durumdur. Ya da yenileşme adına materyalizm ve pozitivizm ile mücadele bir tarafa bırakılacaktır ki bu durumda da ortada ne kelâm ne yenilik kalacaktır.⁶⁸ Harpûtî de mevcut felsefenin maddi âlemden farklı olarak mücerret âlem ve ruhlar âleminin de var olduğunu ispatlaması gerektiğini söylerken spiritüalist bir yaklaşım sergilemekte ve bu noktada klasik çizgiyi devam ettirmektedir.⁶⁹

Bu dönemde daha önce kelâm tartışmalarında yer verilmeyen bazı konulara da bahis açılmış; insan hakları, kadının sosyal konumu gibi tartışmalar ele alınmıştır.⁷⁰ Fakat Harpûtî bu noktada klasik kelâm anlayışına yakın bir tutum sergilemiş ve yeni başlıklar açmaktan uzak durmuştur. Ona yönelik yapılan eleştirilerden biri de gerek klasik tutumu gerekse de tespitleriyle kelâm ilmine bir yenilik getirmemiş olmasıdır.⁷¹ Mesela yaşadığı dönemin güncel bilimsel verilerini kullanarak özellikle duyu organlarının çalışma prensibine dâir ayrıntılı bilgiler verse de bu bilgilerin kelâm ilmine ne açıdan hizmet ettiği konusu askıda kalmakta bu konuya doyurucu bir açıklama getirmemektedir.⁷² Bu husus yine elektrikle ilgili yaptığı detaylı bilimsel

⁶⁷ Özervarlı, “Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma”, 672.

⁶⁸ Bulgen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”, 393-394.

⁶⁹ Bulgen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”, 424.

⁷⁰ Özervarlı, *Kelâmında Yenilik Arayışları*, 230-240.

⁷¹ Erkan Yar, “Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 258.

⁷² Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, 37-44.

açıklamalarda da görülmektedir.⁷³ Özellikle *Tenkîhu'l-kelâm* adlı eserinde bulunan çağına göre üst düzey diyebileceğimiz bilimsel açıklamaların kelâm ilmi ile olan bağlantısının net olarak ortaya konulmadığını ve çoğunlukla da kelâmda yenileşme gayesine hizmet etmediğini söylememiz mümkündür.

Yapılan eleştiri veya tespitler değerlendirildiğinde kelâmda yenilik arayışlarında müslüman düşünürlerce ortaya konan fikirlerin iç dinamiklerin etkisiyle meydana gelen bir aksiyondan ziyade dış etkilerin oluşturduğu ortam neticesinde doğan bir reaksiyon olduğu söylenebilir. Aslında bu eleştiri sadece bu dönemle ilgili değil, müteahhirin dönemle de ilgilidir. Aksiyon yerinde teşhis ve tedaviyi öngören, aklın önde olduğu bir durum iken, reaksiyon tepkiselliğin ortaya çıkardığı savunma psikolojisinin sonucunda doğan duygusal ve iman boyutu olan bir eylemdir.⁷⁴ Bu açıdan Harpûti'nin de yer aldığı mezkûr dönemde yerinde adımların atılamadığı ve istenilen hedefe varılamadığı tespiti yapmak mümkündür.

3. Yaşadığı Dönemin Sosyokültürel Durumu

Abdülâtil Harpûti Osmanlı'nın sosyal, kültürel, dinî, siyasî, ekonomik yönden büyük dönüşümler yaşadığı bir zaman diliminde yetişmiştir. Öyle ki 17. yüzyılın sonlarına kadar gücünü koruyabilen Osmanlı 18. yüzyılın başlarından itibaren bilim ve teknolojiye Batı'nın gerisinde kalmaya başlamış, 19. yüzyıl ile birlikte de hayatın her alanında Batı medeniyetinin etkileri görülmüştür.⁷⁵ Aslında İslâm dünyası Batı ile birçok kez karşı karşıya gelmiş ve aralarında kültürel etkileşimler olmuştur. Fakat 19. yüzyıldaki temas müslümanların maddi zayıflığı sebebiyle kültürel bir tehdide dönüşmüştür.⁷⁶

Kendine yettiğini ve her şeyin istenildiği gibi ilerlediğini düşünen toplumlarda bir değişim arzusunun oluşması beklenmez. Yenilenme, ilerleme ise ihtiyaç hasıl olmadan kendiliğinden gündeme gelmez. Bunun konuşulabilmesi için bir rekabet veya

⁷³ Harpûti, *Tenkîhu'l-kelâm*, 65.

⁷⁴ Mahmut Ay, “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü”, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (Elâzığ: İlahiyat Fakültesi, 2004), 151.

⁷⁵ Mustafa Karabulut, “Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. Yüzyılda Değişim Süreci, Sosyal ve Kültürel Durum”, *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Güz 2016), 50.

⁷⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 77.

dışarıdan bir tehdidin varlığı gereklidir.⁷⁷ Toplumsal değişim kaçınılmaz bir gerçektir. Osmanlı da en güçlü olduğu dönemlerde dahi birtakım değişimlere sahne olmuştur. Fakat önceki değişimler daha çok iç dinamiklerin etkisiyle meydana gelirken özellikle 19. yüzyıldaki değişim arayışlarının arkasında dışarıdan etkilenme ve devleti bulunduğu kötü durumdan kurtarma çabalarının olduğu görülür.⁷⁸

19. yüzyıl Osmanlı aydınını geçmiş dönem Osmanlı âlimlerinden ayıran en belirgin özellik selefinin yaptığı tarzda içe dönük manevî yolculuk arayışını terk edip dışa yönelik bilgi edinme çabası içerisine girmesidir. Bunun neticesinde sezgisel yöntem yerini algısal anlayışa bırakmış, manevî hedefler ise yerini somut uygarlık arayışına devretmek durumunda kalmıştır. Süreç içerisinde zaman ve mekândan öte kutsal gerçeklik anlayışı zayıflamaya başlamış ve o güne kadar yapılmamış bir şekilde inanç duygusu eleştirel bakış açısından nasibini almıştır.⁷⁹ Öyle ki yüzyılın sonlarına doğru din toplum önünde alenî bir şekilde eleştirilmeye ve ateizm açıkça yayılmaya başlanmıştır. Yaşamın ve ölümün değeri de sadece maddî çerçeveden değerlendirilmeye başlanmıştır.⁸⁰

Yaşanan süreçte şartlar gereği Osmanlı'da din eski vasfını yitirerek ideolojik bir yapıya bürünmüş ve bu sebeple de dinin kitleler üzerindeki etkisi daha önemsiz hale gelmiştir.⁸¹ Nitekim İslâmcılık anlayışını doğuran etkenlerden birinin de bu olduğu söylenebilir.

19. yüzyıl Osmanlı için arayışlar çağıdır. Batı karşısında geri kaldığını fark eden Osmanlı bürokrat ve aydını bir an önce netice almak amacıyla Batı'nın düşünce temelleriyle değil de daha ziyade bu düşüncenin ortaya çıkardığı pratik neticelerle ilgilenmiştir. Bu da Osmanlı'da bir bilim zihniyetinin oluşmasının önüne geçmiştir.⁸² Devleti bulunduğu zor durumdan kurtarma amacıyla birçok deneme yapılmış fakat bu çabalar sonuç doğurmamıştır. Tanzimatın ilanıyla rahatlama hedeflenirken yapılan

⁷⁷ Mehmet Evkuran, “Kelâm İlminin Yeniden İnşası Sözünün Anlamı ve İçeriği Üzerine”, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (Elâzığ: İlahiyat Fakültesi, 2004), 188.

⁷⁸ Özervarlı, “Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma”, 663.

⁷⁹ Ekrem Işın, “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 2/352.

⁸⁰ Hamit Bozarslan, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 189.

⁸¹ Şerif Mardin, “19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 2/345.

⁸² Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 57.

reformlar yanlış anlaşılmış ve tam bir taklitçiliğin içerisine düşülmüştür. Bu taklit ve ardından gelen israf kültürü de devletin yıkılışına zemin hazırlamıştır.⁸³

19. yüzyıl Osmanlı toplumunda bir kafa karışıklığı da söz konusudur. Bir taraftan her alanda Batılılaşma arzulanırken diğer taraftan dinî duygularını ihmal etmeyen ve çeşitli yollarla tatmin etmeye çalışan dejenere bir aydın tipi ortaya çıkmıştır. Örneğin Fransız bir mürebbiyenin piyano eğitiminden geçirilen çocuk aynı zamanda ailenin bağlı bulunduğu tarikatın sohbetlerinden de geri bırakılmamıştır.⁸⁴ Kısacası Batılılaşma özellikle modernleşme ile geleneklerine bağlı kalma arasında tereddüt yaşayan devlet ricâlinde travmatik etkiler doğurmuş hatta ikili bir kişilik oluşturmuştur.⁸⁵ Mağlubiyet psikolojisiyle ortaya çıkan değişim ya sebepsizce kendini inkâr ya da kendine yabancılaşma sürecini meydana getirir. Aslında Osmanlı aydını da bu travmayı yaşamıştır.⁸⁶

Her ne kadar arayışları, savruluşları, travmaları barındırsa da 19. yüzyıl modern düşüncenin temellerinin atıldığı bir zaman dilimini de ifade eder. Bu dönemdeki düşünsel faaliyetler cumhuriyet dönemindeki kadar radikal bir dönüşüm içerisine girmemiştir. Dönemin aydınını bir taraftan Batı kültür ve medeniyetine hayranlık duyan diğer taraftan da kendi kültürünü en azından reddetmeyen, ikisi arasında ortayı bulmaya çalışan bir kişilik olarak görmek de mümkündür. Nitekim arayış içerisindeki bu aydınlar meşrutiyetin sonuna doğru kendilerini Batı medeniyeti tarafında konumlandırmışlardır.⁸⁷

4. Yaşadığı Dönemde Etkili Olan Akımlar

Fransız İhtilâlinin etkilerinin asıl hissedildiği 19. yüzyılda Batılı aydınların gözünde sadece kral değil tanrı da hükümlanlığını yitirmiştir.⁸⁸ Ortaya konulan fikirlerin genel eksenini bu düşünce belirlemiş, tanrı inancını savunan düşüncelerin bile Batı'yı tanrısızlığa doğru ittiği bir dönem yaşanmıştır. Örneğin Kant'ın (ö. 1804)

⁸³ Karabulut, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. Yüzyılda Değişim Süreci", 54.

⁸⁴ İlber Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda* (İstanbul: Merkez Kitapları, 2007), 18.

⁸⁵ Bozarslan, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, 182.

⁸⁶ Bozarslan, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, 183.

⁸⁷ Yakup Kahraman, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/18 (Yaz 2011), 345.

⁸⁸ Bozarslan, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, 175.

düşüncesinde her ne kadar tanrıya yer verilse de tanrının bilgi alanının dışına itilmesi seküler bir dünya anlayışının temelini oluşturmuştur.⁸⁹ Diğer taraftan tanrı düşüncesini halkın gündeminden tamamen çıkarmak isteyen Karl Marx da (ö. 1883) ortaya koyduğu teoriyle tanrı inancının aslında insanın kendini idealize etmesinden başka bir şey olmadığını ve insanın kendinde görmek istediği süper güçler çerçevesinde bir tanrı anlayışı geliştirdiğini savunmuştur.⁹⁰

Batı kaynaklı ideolojilerin özüne vâkıf olamayan fakat içerisinde bulunduğu mağlubiyet psikolojisi ile bir şeyler yapma gereği duyarak arayışa giren Osmanlı aydını akıl ve bilginin verilerine adeta iman etmiş, bu iki kaynaktan edindiğini asla sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir. Bu dönemde Avrupa'daki felsefî alt yapı ve birikimden çok da haberdar olmayan fakat edindiği bilgi kadarıyla akla tek otorite gözüyle bakan aydınlarca Fransızcadan yapılan tercümeler aslında çeviri yapanlar tarafından da tam olarak anlaşılamamıştır.⁹¹

Karşılaşılan tüm olumsuzluklara rağmen Batı medeniyetinden yararlanma gerektiğine dâir ortak düşünceyle birlikte bunun mahiyeti noktasında farklı iki temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Birinci yaklaşım devletin kurtulmasının ve ilerlemesinin şartı olarak Batılılaşmanın zorunlu olduğunu, bunun ister istemez gerçekleşeceğini ve Batı'nın her şeyinin alınması gerektiğini savunur. Sentezci diyebileceğimiz ikinci yaklaşım ise İslâmî kimliği muhafaza ederek Batı'nın ortaya koyduğu bilim ve tekniği almak gerektiğine inanan ve yüzyılların eksikliğinin çok çalışarak giderileceğini savunanlar tarafından ortaya konulmuştur. Bu düşünce sahiplerine göre köklerimize bağlı kalmadan gerçekleşecek olan bir yenileşme bizi kendimize yabancılaştıracak hatta ortada biz diyebileceğimiz bir kimlik bırakmayacaktır.⁹²

19. yüzyılda Osmanlı “reformcular” ile “gelenekçiler” arasında yaşanan mücadeleye sahne olmuştur. Bu dönemde eski kültürü yansıtan kurumlara dokunmamakla Doğulu kalınacağı, Batı eksenli yeni kurumların oluşturulmasıyla da Batılılaşmanın gerçekleşeceği düşünülmüştür. Özellikle meşrutiyet döneminde devleti bulunduğu durumdan kurtaracak düşüncelerin kendileri tarafından dillendirildiğini

⁸⁹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 47.

⁹⁰ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 50.

⁹¹ Kahraman, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefî Yapı”, 346.

⁹² Özervarlı, “Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma”, 664-665.

iddia eden gruplar öncelikle yaptıkları tercümeler, çıkardıkları süreli yayınlar ve kurdukları dernekler vasıtasıyla Batılı felsefî akımları coğrafyamıza taşımışlar, bu vesileyle çeşitli yayınlar ve güncel iletişim araçları etrafında örgütlenmişlerdir.⁹³

Pozitivizm, materyalizm, Darwinizm, spiritüalizm Osmanlı aydınları arasında en çok taraftar bulan düşünce sistemleri olmuştur.⁹⁴ İslâmcılık düşüncesi de özellikle pozitivist ve materyalist anlayışa karşı ortaya konulan yerli bir akım olarak teşekkül etmiştir.

Batı, modernleşme sürecinde birçok aşamadan geçtikten sonra 19. yüzyılda pozitivizm ile birlikte insanın mutlak bilgiyi elde ettiği savıyla hâkimiyetini ilan etmiştir. Bu pozisyonunu tamamlayıcı olarak da büyük sanayi ve teknoloji faaliyetlerine girişmiş ve kendisi dışındaki dünya üzerinde fiilî ve fikrî tahakküm kurmuştur. Hâkimiyetini Afrika, Hindistan ve Uzak Doğu'ya kolayca kabul ettirirken medeniyet alt yapısı nedeniyle Osmanlılarla kısmen mücadele vermek zorunda kalmıştır.⁹⁵

Her ne olursa olsun Batılılaşmayı kafasına koyan Osmanlı reformcuları hayranı oldukları Batı felsefesi içerisinde tercih yapmak durumunda kaldıklarında önlerinde iki seçeneğin durduğunu görmüşlerdir. Seçimlerini Alman idealizmi karşısında Fransız pozitivizmi yönünde yapmışlardır. Bu seçimde Osmanlı ile Fransız toplumu arasındaki ilişkilerin boyutu ve reform düşüncesindeki aydınların aradıkları yenilik programını pozitivizm içerisinde daha somut bir şekilde bulmaları etkili olmuştur.⁹⁶ Pozitivizmin sosyal yapılanmada üst otoriteyi tanınması ve bunu önermesi de özellikle Osmanlı devlet adamlarının bu ideolojiye yaklaşımlarını sağlamıştır.⁹⁷

Pozitivizmin aydınlar arasında yaygınlaşmasıyla birlikte dinî anlayışta sarsıntılar, yaşam tarzlarında da savrulmalar meydana gelmiş, bu durumun oluşturduğu

⁹³ Bayram Ali Çetinkaya, "Meşrutiyet Devri Felsefî Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeler", *İslami Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 160-161.

⁹⁴ Kahraman, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefî Yapı", 346.

⁹⁵ Özervarlı, "Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma", 663.

⁹⁶ Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", 353.

⁹⁷ Zeynep Yıldırım, *Mustafa Reşit Paşa ve Pozitivizmin Türk Siyasal Hayatına Girişi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 32.

ortamda eleştiri anlayışının etkisiyle geleneksel yapının değerleri sorgulanmaya başlanmıştır.⁹⁸

Bir başka felsefî akım olan materyalizmin Osmanlı topraklarına girişi 19. yüzyılın sonlarında olmuştur. Oldukça geç bir dönem olmasına rağmen materyalist düşüncenin Osmanlı aydınları arasında hızlı bir şekilde yayılmasının arkasında onun bağımsız bir felsefî akım olma niteliğinden çok din dışı ideolojilerle olan organik yakınlığı yatmaktadır. Osmanlı reformcularının ansiklopedist eğilimleri diğer din dışı anlayışlar ile aynı havzadaki materyalizm arasında eklektik uzlaşî kurmalarını ve kısa sürede benimsemelerini kolaylaştırmıştır.⁹⁹ Yine Avrupalı bazı pozitivist yazarlar da Osmanlı aydınları için pozitivism ile materyalizm arasında köprü vazifesi görmüştür. Daha grift bir zihin dünyasına sahip olan Auguste Comte'ü (ö. 1857) anlamaya zaman ayırmaktansa bu yazarları okumak reformculara daha kolay gelmiş ve onların düşüncelerini adeta amentü gibi kabul etmişlerdir.¹⁰⁰

Osmanlı'da materyalizmi benimseyen kişi ve gruplar geleneksel dinî düşüncenin kültürel yapı içerisinde temellendirdiği dünya anlayışına karşı madde ve onun bileşenlerini yerleştirmeye çalışmışlardır.¹⁰¹ Batı'da materyalizm fikrî bir mücadelenin ürünü iken Osmanlı'da mezkûr kişi ve gruplar tarafından bu anlayışın felsefî boyutundan ziyade medeniyet, eğitim ve modernleşme projesi olarak hayatın her alanına nüfûzu ve böylelikle topyekûn bir değişim aracı olması üzerine yoğunlaşmıştır.¹⁰²

Avrupa'da birçok felsefî akım ortaya çıkıp bazı Batılı düşünürler tarafından kaba ve derinlikten uzak olduğu yönünde eleştirildiği bir dönemde materyalizm modernleşmeyi savunan Osmanlı aydınları arasında tartışılmaz nihaî hakikat olarak kabul edilmiştir. Bu kabul aydınları kendi toplumlarına yabancılaştırdığı gibi Batılı diğer felsefî akımlardan da uzaklaştırmıştır.¹⁰³

⁹⁸ Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivism", 354.

⁹⁹ Işın, "Osmanlı Materyalizmi", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 363.

¹⁰⁰ Bozarslan, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, 184.

¹⁰¹ Işın, "Osmanlı Materyalizmi", 363.

¹⁰² Bulğen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", 404.

¹⁰³ Bulğen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", 405-406.

Osmanlı materyalistleri hem görüşlerini topluma daha rahat yaymak hem de oluşacak tepkilerden kurtulmak amacıyla eserlerinde İslâm ile materyalizm arasında yakınlık olduğu, uygun gibi görünmeyen şeylerin ise dinin aslından olmayıp tarihi süreç içerisinde müfessirler ve muhaddisler tarafından dine sokulan bâtil hurafeler olduğu anlayışına yer vermişlerdir. Bir taraftan İslâm ile materyalizmin uyumlu olduğunu dile getirirken bir taraftan da tevhid, yoktan yaratma ve âhiret halleri gibi inanca dâir meselelere kendi çizgilerinde yorum getirmişlerdir.¹⁰⁴ Örneğin Abdullah Cevdet (ö. 1932) müslüman alimler ile biyolojik materyalizmi savunan Batılı düşünürlerin fikirlerini karşılaştırarak kendince İslâm'ın biyolojik materyalizm ile aynı şey olduğunu iddia etmiştir.¹⁰⁵

Osmanlı'da materyalizmin yaygınlaşmasının geri planında açılan modern eğitim kurumlarının özellikle de Mekteb-i Tıbbiyye'nin etkisi çok büyüktür. Fizyoloji, zooloji, cerrahi ve anatomi gibi dersleri bu kurumlardan alan Osmanlı materyalistleri aynı zamanda fikrî yapılarına temel oluşturacak bilgileri de edinmişlerdir. Materyalizmin yaygınlaşmasında yine Avrupa'ya öğrenim için gönderilen öğrenciler ile Batı dillerinde yazılmış pek çok kitabın resmî ve özel kütüphanelere girmesi ve bunlardan bir kısmının yabancı hocalar tarafından öğrencilere ders kitabı olarak okutulması da etkili olmuştur.¹⁰⁶

19. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyası üzerinde etkili olan bir diğer akım da Darwinizm'dir. Türler arası savaş ve güçlünün hayatta kalması temel düşüncesinden hareket eden Darwinizm, bazı Batılı düşünürlere göre Newton (ö. 1727) tarafından sadece ilk hareketi başlatan konumuna düşürülen tanrıyı artık hayatın tamamen dışına itmiş ve bu inancın gereksizliğini ortaya koymuştur.¹⁰⁷ Evrim anlayışı, hayatın kaynağı noktasında dinin ortaya koyduğu düşünceye alternatif üretmesi bakımından reformcuların aradıkları sığınağı sunmuş, bu yönüyle de taraftar bulmakta zorlanmamıştır.

Sosyal Darwincilik anlayışı milliyetçilik, İslâmcılık veya liberalizm ile kaynaşmaya daha müsait durduğundan bazı aydınlar tarafından pozitivistlere tercih

¹⁰⁴ Bulğen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", 406-407.

¹⁰⁵ Çetinkaya, "Meşrutiyet Devri Felsefî Hayat", 167.

¹⁰⁶ Işın, "Osmanlı Materyalizmi", 364-365.

¹⁰⁷ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 49.

edilmiş ve toplumsal dönüşümün bu şekilde sağlanabileceği inancı ortaya çıkmıştır. Bu aydınlar Sosyal Darwinciliğin toplumda oluşturacağı çatışma ortamının da seçkinlerin güçlendirilmesiyle aşılabileceğine inanmışlardır.¹⁰⁸

Evrım düşüncesi hemen her kesimden insanın savunabildiği bir teori olmuştur. Özellikle materyalizmin iddiaları çürütülürken muhafazakâr aydınlar dahil birçok kişi tarafından eleştirilen Sosyal Darwincilik, “türler arası mücadele” ilkesi örneğinde olduğu gibi kendiliğinden benimsenir duruma gelebilmiştir. Çürütme ve benimseme ikileminin oluşturduğu tuzağa da özellikle dindar kesim düşmüştür.¹⁰⁹ Müslüman aydınlar da bu konuda net ve ortak bir tavrın oluşmadığını söylememiz mümkündür. Bazı düşünürler evrimi reddederken bazıları da evrimi reddetmekten çok İslâm ile bu anlayışı uzlaştırma çabası içine girmişlerdir. İkinci gruptakiler antik felsefe ve İslâm düşünürlerinden getirdikleri örneklerle evrimin yeni bir iddia olmadığını ortaya koyarak evrimin Allah’ın varlığını ve ruhun gerçekliğini inkârı gerektirmediğini dillendirmişlerdir.¹¹⁰

Evrım noktasında kafa karışıklığı yaşayan müslüman düşünürler dikkat çekicidir. Örneğin İzmirli İsmail Hakkı bir taraftan Darwin’in Allah’a inanan, O’nun varlıkları birbirlerinden yarattığını kabul eden bir kişi olduğunu ve bu anlayışın birçok İslâm düşünüründe de bulunduğunu savunurken¹¹¹ diğer taraftan maymun ile insan arasındaki şekilsel ve fonksiyonel birtakım farklılıkların evrim anlayışının geçersizliğini ortaya koyduğunu söyleyebilmiştir.¹¹²

Darwinizm karşıtı bir söyleme sahip olan Harpûti’ye göre ise maddeci filozofların bir kolu olan Darwinciler insanı diğer varlıklardan ayıran özelliklere kulaklarını tıkayıp birtakım ortak noktalara odaklandıkları için evrim teorisini ortaya koymuşlardır. Onlar varlığın kökeni olarak gördükleri maddeye dikkat çekerken cisimlerin birbirlerinden ayrıldıkları kuvvet ve diğer özelliklerini göz ardı etme hatasına düşmüşlerdir. Ona göre meseleye geniş çerçeveden bakabilseler insanla diğer canlıların müştereklerinin sadece duyular yoluyla hissetmek olduğunu, insanın sahip

¹⁰⁸ Bozarslan, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, 187.

¹⁰⁹ Bozarslan, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, 188.

¹¹⁰ Bulğen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”, 421.

¹¹¹ İzmirli, *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, nşr. Süleyman Hayri Bolay (Ankara: DİB Yayınları, 1977), 35.

¹¹² İzmirli, *İslam Mütefekkirleri*, 39.

olduğu akıl gücü ve idrak melekesiyle diğer canlılardan farklı bir tür olduğunu görebilirlerdi. Nitekim “*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretilip yayan Rabbinizden sakının...*”¹¹³ âyeti bu gerçeği ifade eder. Harpûti evrim teorisini savunarak insanı diğer canlı türleriyle aynı kefedede değerlendiren anlayışa cevaben; bedensel olarak çok zayıf bir varlık olan insanın, bu zayıflıkla diğer canlılar arasında yok olup gitmesinin çok kolay olmasına rağmen onun tabiatı kontrolünde tutarak kendisinden çok kuvvetli olan hayvanları dahî emrine amade kılıp hem karada hem de denizde hâkim olduğunu belirtir. Bu da insanın aslında zayıf bir bedenden ibaret olmadığını gösterir. Ona göre tabiat üzerinde bunca şeyi gerçekleştiren insanın zayıf bedeninin arkasında diğer canlılarda bulunmayan ve hayat kuvvetinden farklı başka bir kuvvet ve hakikat vardır ki bu da onun ayrı bir tür olduğunun ispatıdır.¹¹⁴

19. yüzyılın ortaya çıkardığı bir diğer ideoloji de İslâmcılıktır. İslâmcılık Batılılaşmanın bir sonucu olsa da aynı zamanda ona karşı direnişin de sembolü olmuştur.¹¹⁵ Müslüman düşünürlerin Batı’yı tanıması iki aşamalı olarak gerçekleşmiştir. İlk aşamada Batı’nın teknoloji, idarî ve askerî yapı ile sosyal yaşam alanında geldiği nokta müşahade edilmiştir ki bunun karşılığı genellikle hayranlık hissi olmuştur. İkinci aşamada ise Batı’nın İslâm dünyası ve diğer coğrafyalara fiilî müdahaleleri ve sömürgeleştirme faaliyetleri fark edilmiştir. Bu durum ise Batı medeniyetine bakışı değiştirmiştir.¹¹⁶ İşte bu değişim onlara karşı mücadele fikrini ortaya çıkarmış ve sonuçta da bir ideoloji olarak İslâmcılığı doğurmuştur.

Bazı İslâmcı düşünürler Batı’nın bilimsel gelişmesinin alınabileceği savunmuşlardır. Örneğin Said Halim Paşa’ya (ö. 1921) göre maddi refahtan mahrum olan İslâm dünyası ile ictimâî mutluluktan mahrum olan Batı toplumları birbirlerini tamamlamalıdır. Yine bazı İslâmcı düşünürlerde genel olarak Batı’ya üstünlük sağlayan gelişmelerin temellerinin İslâm Medeniyeti içerisinde var olduğu ve bunların alınmasının aslında bir ithal etme olmayacağı fikri de mevcuttur.¹¹⁷

¹¹³ *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), en-Nisâ 4/1.

¹¹⁴ Harpûti, *Tenkîhu'l-keîâm*, 128-130.

¹¹⁵ Bozarslan, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, 188.

¹¹⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 63.

¹¹⁷ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 73-79.

İslâmcılık akımı diğer dinleri kendisine rakip olarak görmemiş, mücadele alanını aslında tüm ilâhi dinleri hedef alan materyalizm, pozitivizm gibi felsefi akımlara taşımıştır. İslâmcılar İslâm'ın ilerlemenin önünde engel olmadığını ispat gayretiyle mücadele vermişlerdir. Onlara göre dinî duyguların zayıflamasının sebebi dinin ana kaynaklarından kopmaktır. Din karşıtları da birtakım hurafeleri kullanarak dinin insanları geri bıraktığı iddiasında bulunmaktadır.¹¹⁸

19. yüzyılda Batı kaynaklı düşüncelerin Osmanlı'ya taşınması aslında bu ideolojilerin doğdukları yerlerde terkedilmeye başlandığı ve yerini yeni fikirlere bıraktığı bir aşamada gerçekleşmiştir. Dindar aydınlar da reformcuların tercüme ettikleri Batı düşüncesinde ikinci sınıf olarak kabul gören eserlere reddiye yazmak zorunda kalmışlardır. Bu sebeple de temel taşı niteliğindeki düşünürlerin görüşlerini inceleme ve üzerine düşünme imkânı bulamamışlardır.¹¹⁹

19. yüzyıl aydını hangi felsefi görüşü kabul ederse etsin onun düşünceleri aydınlanma fikrini ve bilimsel paradigmayı yansıttığı oranda değer görmüştür.¹²⁰ Batılılaşmayı savunanların geldiği son nokta dinin tamamen bir tarafa bırakılarak Batı'nın her şeyiyle örnek alınması gerektiği olmuştur. Bu grup, bilimin her konuda üstünlüğünün tartışılmaz bir ilke olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.¹²¹ İçlerinde Harpûti'nin de bulunduğu, başını kelâmcıların çektiği diğer grup ise bilimin üstünlüğünü kabul etmekle beraber Batı düşüncesine teslim olmamış, onlarla yeni bir yöntemle mücadele yürütme kararlılığı taşımıştır.

5. Hakkında Yapılan Çalışmalar¹²²

Abdüllatif Harpûti'nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri

Fikret Karaman tarafından yayınlanan metin, Harpûti üzerine yapılan ilk çalışma olması açısından önemlidir.¹²³ Makalede Harpûti'nin hayatı anlatıldıktan

¹¹⁸ Çetinkaya, "Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat", 171-172.

¹¹⁹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 78-80.

¹²⁰ Kahraman, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı", 347.

¹²¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 69.

¹²² Abdüllatif Harpûti isminin geçtiği birçok çalışma bulmak mümkündür. Biz burada sadece onun hakkında yapılmış çalışmaları vermekle yetineceğiz.

¹²³ Karaman, "Abdüllatif Harpûti'nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", *Diyanet İlmî Dergi* 29/1 (1993), 105-116.

sonra eserleri tanıtılmıştır. Tanıtımda eserlerinden sadece *Mecâlisü'l-envâri'l-ehadiyye ve mecâmi'u'l-esrâri'l-Muhammediye, Tenkîhu'l-kelâm fî akâ'idi ehli'l-İslâm ve Tekmile-i Tenkîhu'l-kelâm*'a yer verilmiştir. Harpûtî'nin kelâmi görüşleri çerçevesinde de genel olarak *Tenkîhu'l-kelâm* adlı eserinin içeriği tanıtılmıştır.

Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi

Makale Erkan Yar tarafından hazırlanmıştır.¹²⁴ Metinde Harpûtî'nin hayatı kısaca verildikten sonra ilk defa tüm eserleri tanıtılmış henüz ulaşılamayan *Muvazzah İlmi Kelâm Dersleri* adlı eserinden de bahsedilmiştir. Yazının ana gövdesini oluşturan bölümde Yar, Harpûtî'nin bazı düşüncelerini daha çok eleştirel çerçevede ele almıştır. Son bölümde yazar, Harpûtî'nin düşüncelerinin “yeni ilm-i kelâm” çerçevesinde ele alınıp alınamayacağı meselesine yer vermiştir. Harpûtî'nin fikirlerinin bir yenilik içermediğine inanan Yar düşüncesini gerekçeleriyle izah etmiş ve müellifin yeni ilm-i kelâmın en önemli şahsiyetleri arasında gösterilmesinin yanlış bir değerlendirme olacağını belirtmiştir.

Abdüllatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı

Makale, H. Mehmet Soysaldı tarafından yayınlanmıştır.¹²⁵ Makalede Harpûtî'nin hayatı ve eserleri kısaca tanıtıldıktan sonra tefsirciliği üzerinde durulmuştur. Yazıda müellifin yararlandığı tefsir kaynakları yer almış, tefsir anlayışı noktasında rivâyet ve dirâyet yöntemlerini nasıl kullandığı örnekleriyle izah edilmiştir. Son olarak da müellifin Kur'an ve tefsir hususunda bazı görüşleri açıklanmıştır.

Abdüllatif Harpûtî'nin Çağdaş Bilim ve Kültürümüze Katkıları

Tebliğ Yusuf Kılıç tarafından sunulmuştur.¹²⁶ Kılıç sunumunda öncelikle Harpûtî'nin hayatı ve ilmî vasfı üzerinde durmuş ve kısaca *Tenkîhu'l-kelâm* kitabı hakkında bilgi vermiştir. Tebliğin ana konularından biri olan “Harpûtî'de Devlet Başkanlığı” on başlık halinde ele alınmış ve Harpûtî'nin konuya bakışı eserlerinden alıntılarla verilmiştir. Harpûtî'nin tasavvuf anlayışına da değinen Kılıç son olarak müellifin ruh hakkındaki görüşlerini dört başlık halinde vermiştir.

¹²⁴ Yar, “Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi”, 241-262.

¹²⁵ H. Mehmet Soysaldı, “Abdüllatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 103-147.

¹²⁶ 24-27 Eylül 1998 tarihlerinde Elazığ'da düzenlenen “Dünü ve Bugünüyle Harput” sempozyumunda sunulan tebliğ, sempozyumun basılı halinin 203-213. sayfalarında yayınlanmıştır.

Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdüllatif Harpûti'nin Rolü

Tebliğ Fikret Karaman tarafından sunulmuştur.¹²⁷ Karaman, Harpûti'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarla birlikte o güne kadar Harpûti hakkında yapılmış olan çalışmaları zikrettikten sonra “Harpûti ve Geleneksel Kelâm İlmi” başlığında daha çok müellifin kitaplarının içeriğini tanıtmıştır. Daha sonra yeni ilm-i kelâmın doğuş sürecini ve sebeplerini izah eden Karaman son olarak da Harpûti'nin konu çerçevesindeki düşüncelerini açıklamıştır.

Abdüllatif Harpûti ve İslâm Düşüncesinde Yenilik Arayışları

Makale Vecihi Sönmez tarafından kaleme alınmıştır.¹²⁸ Sönmez makalede Harpûti'nin hayatına ve yaşadığı döneme kısaca projeksiyon tuttuktan sonra özellikle *Tenkîhu'l-kelâm* ayrıntılı olmak üzere tüm eserlerini tanıtmıştır. Harpûti'nin yeni ilm-i kelâma katkılarından müellifin eserlerinden yaptığı alıntılarla bahseden yazar özellikle onun bilimsel açıklamalarını ön plana çıkarmıştır. İslâm düşüncesindeki gerilemenin sebepleri üzerinde duran Sönmez, çözüm önerilerinde bulunmuş son olarak da Batı'nın tüm değerlerini almak veya bunların bize uygun olanlarını almak arasında kalan Osmanlı aydınının çözüm arayışı üzerinde durarak bu çerçevede kelâm ilminin yerini ve güncellenmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Abdüllatif Harpûti ve Toplum Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu

Tebliğ Fikret Karaman tarafından sunulmuştur.¹²⁹ Karaman özellikle Harpûti'nin ilmî vasfı üzerinde durmuş ve içerisinde bulunduğu resmî-gayri resmî ilim faaliyetlerini ayrıntılı bir şekilde vermiştir. Harpûti'ye göre dinin anlamı ve önemi hususunu vurgulayan Karaman müellifin “Abdüllatif” ismiyle bilinen kitabının ortaya çıkış sürecini anlatmıştır. Tebliğin son kısmında Harpûti'nin “İfade-i Mahsusa” adını verdiği yirmi beş sayfalık eserinin oldukça geniş bir özeti “İlim ve Din” başlığı altında verilmiştir.

¹²⁷ Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi nezdinde 13-15 Eylül 2004 tarihlerinde düzenlenen Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu'nda Fikret Karaman tarafından sunulan tebliğ sempozyumun basılı halinin 214-218. sayfalarında yer almıştır.

¹²⁸ Sönmez, “Abdüllatif Harpûti ve İslâm Düşüncesinde Yenilik Arayışları”, 135-157.

¹²⁹ Elâzığ, 14-16 Mayıs 2015 tarihinde Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından düzenlenen Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu için Fikret Karaman tarafından hazırlanan tebliğ, sempozyum basılı hale getirildikten sonra 397-418. sayfalarda yer almıştır.

Abdüllatif Harpûti'nin Tenkîhu'l-kelâm fî akâ'id-i ehli'l-İslâm İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı

Nur Betül Uz tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.¹³⁰ Tezin giriş bölümünde nübüvvete dâir kavramlar açıklanmış, birinci bölümde de Harpûti'nin hayatı ve eserleri ve yeni ilm-i kelâma katkıları üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde tezin ana konusu olan Abdüllatif Harpûti'nin *Tenkîhu'l-kelâm fî akâ'id-i ehli'l-İslâm* eserindeki nübüvvet anlayışı izah edilmiş üçüncü bölümde de Hz. Peygamber'in mucizeleri konu edinilmiştir.

Harpûti, Abdüllatif (İslâm Ansiklopedisi Maddesi)

Metin Yurdağur tarafından kaleme alınan maddede Harpûti'nin hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserlerinde takip ettiği usul üzerinde durulmuş, yazmış olduğu beş eserin tanıtımına yer verilmiştir.¹³¹

Abdüllatif Harpûti'nin "Târih-i İlm-i Kelâm" Adlı Eseri ve Kelâm İlmi Açısından Analizi

Özden Kanter Ekinci tarafından Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda Erkan Yar danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Çalışmanın içeriğine ulaşamamıştır.

Abdüllatif Harpûti'ye Göre Din ve Ahlâk Münasebeti

Mehmet Aydın tarafından Fırat Üniversitesi Rektörlüğü'nce 1987 yılında "Türk- İslâm Tarihi Medeniyet ve Kültüründe Fırat Havzası" konulu bir sempozyumda sunulan tebliğ yayınlanmadığı için içeriğine ulaşamamıştır.

Harpûti'nin "Tenkîhu'l-Kelâm" Adlı Eseri

Ethem Ruhi Fıglalı tarafından Fırat Üniversitesi Rektörlüğü'nce 1987 yılında "Türk- İslâm Tarihi Medeniyet ve Kültüründe Fırat Havzası" konulu sempozyumda sunulan tebliğ yayınlanmadığı için içeriğine ulaşamamıştır.

¹³⁰ Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı nezdinde 2019 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

¹³¹ bk. Metin Yurdağur, "Harpûti Abdüllatif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Şubat 2023).

Kelâm İlmine Giriş

Eser Fikret Karaman tarafından yayınlanmıştır. Karaman, çalışmasında Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-kelâm fî akâ'id-i ehli'l-İslâm* adlı eseri ile bu kitaba ilave olarak yazılan *Tekmile-i Tenkîhu'l-kelâm* kitabını bir araya getirmiştir. Birbirlerinden ayrı fakat bağlantılı iki kitap olan *Tenkîh* ve *Tekmile*'yi tek bir kitap halinde sunan eser aynı zamanda *Tenkîh* 'in dipnotsuz Arapça aslını da barındırmaktadır.

Karaman, Harpûtî'nin eserlerindeki konu başlıkları, içerik ve dipnotları düzenlemiş, âyet ve sûre numaraları ile hadislerin kaynaklarını vermiştir. Yine eserin orijinalinde bulunan şahıs isimlerinin ilk geçtikleri yerde doğum ve ölüm tarihlerini eklemiştir.

Gerek eserin orijinali gerekse de *Kelâm İlmine Giriş* kitabı çalışmamızın ana kaynağını oluşturmaktadır. Her iki eseri de tanıttığından kitabın içeriğinin ayrıntılı bir şekilde verilmesi uygun görülmüştür.

MUKADDİME

- I- Kelâmın Tanımı
- II- Kelâmın Konusu
- III- Kelâmın Gayesi
- IV- İlim, Nazar ve Delil
- V- Ma'lum ve İlgili Kavramlar

Oldukça uzun bir şekilde kaleme alınan mukaddime bölümü yüze yakın alt başlık içermektedir. Harpûtî bölümde konuları izah ederken güncel bilimsel verilere özellikle önem vermiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM: İlahiyat-Allah'ın Zâtı, Sıfatları ve Fiilleri

- I- İsbât-ı Vâcib
- II- Cenâb-ı Hakk'ın Sıfatları ve Zâtı Hakkında Câiz Olan ve Olmayan Şeyler
- III- Cenâb-ı Hakk'ın (Bi'set Dışında) Dünyadaki Fiilleri

Bölümde Harpûtî'nin ulûhiyet konusuna yaklaşımı farklı görüşlerle birlikte verilmiştir. Yaklaşık altmış alt başlıktan oluşan bölüm çalışmamızın ana gövdesini oluşturduğu için ilgili bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM: Nübüvvet

- I- Nübüvvetin Anlamı, İspatı ve Hükmü
- II- Nübüvvetin Gerekleri, Nübüvvetle Birlikte Bulunması Mümkün Olan ve Olmayan Haller
- III- Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Nübüvvetinin İspatı ve Özellikleri

Bu bölümde peygamberliğin anlamı ve ispatı, şartları ve peygamberler için câiz olan ile olmayan haller, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetinin ispatı, mucizeleri, özellikleri ve nübüvvet-velâyet ilişkisi üzerinde durulmuştur.

“Nübüvvetin aklen mümkün oluşu hakkında şöyle deriz: Giriş ve birinci bölümde açıklandığı gibi, Cenâb-ı Hakk'ın varlığı zorunludur. O, görünen ve var olan her şeyi kemaline ve kıvamına erdirip ona devam ve beka bahşeden ve iyiliği bol olan zattır. Binaenaleyh Cenâb-ı Hakk'ın canlı türlerinden üstün kılınan seçkin bir insana ihsanda bulunup ona insanların saadetini ve güzel akıbeti sağlayan bazı hükümler vahyetmesi, muhâlin ötesinde mümkün olan bir husustur. Nitekim pek çok düşünür, filozof ve bilgin, bunun zorunluluğuna hükmetmiştir. Eski filozoflar şöyle demektedir: Cenâb-ı Allah cimri değildir. Külli inâyetiyle yarattığı her şeyi, o şeyin özünde bulunan yeti ve kabiliyet üzere yaratmıştır. Bu Yüce Zât'ın, insan fertlerinden birtakım harikuladeliyle temayüz eden birini; uyulacak kanunlar vaz'etmek, insanlar arasındaki anlaşmazlığı kaldırmak, din ve dünya işlerini düzene koymak üzere yaratması gereklidir. İşte böyle bir insan, peygamberin ta kendisidir. Özellikleri ise mucizeleri, kanunu da kitabı ve şeriatıdır.”¹³²

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: Sem'iyat

- I- Berzah Âleminde Görülen Nimet, Azap ve Sual
- II- Berzah Sonrası Âhiret Ahvali

Bu bölümde kabir âleminin imkânı ve keyfiyeti, nimet, azap ve sualle ilgili naslar üzerinde durulmuş, berzah sonrası âhiret hayatının aşamaları ve kıyamet alametleri anlatılmıştır.

¹³² Abdüllatif Harpûti, *Kelâm İlmine Giriş*, nşr. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 200-201.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: Hâtime (Sonuç) İmâmet

- I- İmâmetin Tanımı
- II- İmâmetin İn‘ikad Şekilleri
- III- İmâmetin Hükmü
- IV- İmâmetin Şartları

Bölüm dört ana başlık halinde ele alınmış, alt başlıklara yer verilmemiştir.



İKİNCİ BÖLÜM

ABDÜLLATİF HARPÛTÎ'YE GÖRE ALLAH'IN VARLIĞI VE SIFATLARI

1. Allah'ı İnkârın Sebepleri

Batı düşüncesinde 19. yüzyıl inkârcı akımların hakimiyet kurduğu bir zaman dilimine işaret eder. Filibeli Ahmed Hilmi Batı'da inkârcılık akımının büyük değil yarı bilginler tarafından ortaya konulduğunu ifade etmektedir.¹ Bu süreçte aralarında Abdülatif Harpûtî'nin de bulunduğu kelâmcılar toplumu muhafaza edebilme adına bu yapılara karşı mücadele etmişlerdir.

Batılı düşüncülerin inkâr sebeplerini inceleyen Harpûtî'ye göre maddeciler tahrif edilmiş olan Hıristiyanlık dininin insana benzeyen tanrı anlayışının doğurduğu yanlış anlayış sebebiyle Hıristiyanlıktan uzaklaşmışlar fakat diğer dinleri özellikle İslam'ı tanıma gayretine de girmemişlerdir. Bütün dindarların da kendi medeniyetlerindeki gibi bir tanrı anlayışına sahip olduklarını düşünerek bu anlayışı yıkmak için çalışmışlardır. Yine onlar bütün varlığı tabiat ve içindekilerden ibaret gördüklerinden ötesine geçmeyi tahayyül edememişler ve bununla birlikte tabiat içerisinden maddi güç odaklı bir tanrı icat etme çabasına girişmişler fakat başarısız olmuşlardır.

Batılıların diğer bir inkâr nedeni ise dinleri tanımamaları sebebiyle milletlerin ahlâkına ve toplumların gelenek ve göreneklerine bağlı, ayrıntıya dâir farklılıkları dinin özüne aitmiş gibi görmeleridir. Onlar bunu dinin insanlar tarafından uydurulduğunun delili olarak kabul etmişler ve böylece de dinlerle dinin sahibi olan Allah'ı inkâr yoluna gitmişlerdir.²

¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 166.

² Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 176-178.

2. İsbât-ı Vâcib

Allah'ın varlığına iman, inanç esaslarının üzerine bina edildiği temel akîde konusudur. Bu açıdan varlığı noktasında başkasına muhtaç olmayan, varlığının kaynağı bizzat kendisi olan bir zâtın mevcudiyetinin ispatı anlamında “isbât-ı vâcib” de kelâmcılar için önemli bir aklî uğraş haline gelmiştir.³ Konuya “isbât-ı vâcib” denilmesinin sebebi Allah'ın varlığının yanında birliğinin de ispatlanmak istenmesidir. Çünkü insanların birçoğu Allah inancına sahipken birliği noktasında yanlış inanışlara yönelebilmişlerdir.⁴

İslam'ın ilk günlerinden başlayarak uzunca bir süre müslümanlar Allah'ın varlığını ispatlamak gibi bir gayretin içerisine girmemişlerdir. Kur'an'ın nâzil olduğu Arap toplumunda Allah inancının var olduğu göz önünde bulundurulduğunda konunun fetihlerle birlikte yabancı din ve düşünce akımlarıyla temas neticesinde gündeme geldiği söylenebilir.⁵

Allah'ın varlığını ispatın lüzumu ve imkânı noktasında insanlar arasında fikir birliğinden bahsedemeyiz. İmanın aklın gereği olmadığını düşünenlere göre Allah'ın zâtı beş duyuya indirgenemeyeceği için herkes tarafından zorunlu olarak kabul edilen bir ispat yöntemi bulunmamaktadır. İman, akıldan çok iradenin fonksiyonudur. Eğer Allah'ın varlığı bir matematik işleminin somutluğu gibi herkese açık olsaydı irade işlevsiz kalır, ceza ve mükâfat anlamsızlaşırdı.⁶ Ulûhiyeti tartışma konusu yapmak meseleyi hafife indirmek ve mekanikleştirmektir. Zaten inkârcıları iman konusunda ikna edecek aklî bir yöntem de çıkmamıştır. Allah'ın varlığını ispat noktasında getirilecek her türlü delilin tersine inkârcılar tarafından da onlarca delil getirilebilir. Dolayısıyla böyle bir uğraş karşılık bulmamaktadır.⁷ Batı düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Kant da tanrının varlığını ahlâken zorunlu görmekle beraber Allah'ın aklî delillerle ispatlanamayacağını kabul etmektedir.⁸

³ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 15.

⁴ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 1998), 149.

⁵ Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 37.

⁶ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 30.

⁷ Sancar- Suluoğlu, “Kelâmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil”, 600.

⁸ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 46.

Abdüllatif Harpûti'nin kelâm düşüncesinde isbât-ı vâcib yöntemlerine yer vermesi aslında bu eleştiriye bir cevap niteliğindedir. O, bilginin sadece duyular yoluyla gerçekleşmediğini düşünmektedir. Ona göre duyular vasıtasıyla algılanamasa da bir varlığın etkisinin hissedilmesi o varlık hakkında bir bilgi ortaya koymaktadır.⁹ O, duyular yoluyla ispatlanamayan şeyler hakkında aklî delil ortaya konulamayacağını iddia edenlere karşı evrimcilerin de varlığın oluşumu noktasında duyulara dayalı olmayan bir takım aklî çıkarımlar yaptıklarını söyleyerek cevap vermektedir.¹⁰ Harpûti'nin bu yaklaşımının temellerini Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) düşüncelerinde bulmak mümkündür. Mâtürîdî varlığın hakikatini duyu organları ile tespiti indirgeyenlerin iddialarının da duyu organlarının kapsamının dışında kaldığını belirtmektedir. Maddenin ezeli oluşu, akıl, ruh, işitme ve görmenin aslı gibi meseleler de duyunun dışındadır. Dolayısıyla bu iddia sahipleri kendileriyle çelişmektedirler. Ona göre bu tür meselelerde karar merci duyular değil akıldır.¹¹

Allah'ın varlığını ispat edebilme gayretlerine bir diğer itiraz bilimin niteliği ve sınırları açısından yapılmaktadır. Buna göre bilim sadece tabiat ve onun işleyişiyle ilgilenen dar çerçeveli bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu dar çerçeveden çıkarak fizik ötesi âlem hakkında açıklama yapmasını beklemek doğru olmadığı gibi bu, bilimin haddini aşması olur. İman sadece telkin ile mümkün olur. Hiçbir inkârcı, bilim ve akıl ile imana yaklaştıramaz.¹² Zaten pozitif bilimlerin verileriyle Allah'ın varlığını ispat etmek mümkün değildir. Yapılan şey imana vesile olacak deliller ortaya koyma çabasıdır. İman kıymetini gaybı görüyormuş gibi kabulden alır. Bu anlamda herkes için aynı kabulü gerektirecek bir ispatın da iman açısından değeri yoktur. İmanın ispattan ziyade inâyet meselesi olduğu söylenebilir.¹³ Harpûti'nin bilimin niteliği ve sınırı noktasında bu eleştiriye hak verdiğini söylemek mümkündür. Bilim deney ve gözlem esasına göre tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre gaybî varlıklar da bu çerçevede bilimin alanına girmediğinden bunların bilimsel olarak reddi de ispatı da

⁹ Harpûti, *Tenkîhu'l-keâm*, 142-143.

¹⁰ Harpûti, *Tenkîhu'l-keâm*, 19-20.

¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 63.

¹² Sancar- Suluoğlu, "Kelâmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil", 601.

¹³ Gölcük- Toprak, *Kelâm*, 149.

mümkün değildir. Bu varlıklar ancak peygamberlerin bilgi vermesiyle öğrenilebileceğinden bilimsel olarak ispata konu edilemezler.¹⁴

İsbât-ı vâcib çabalarına farklı bir zaviyeden eleştiri yönelten Muhammed İkbal¹⁵ (ö. 1938) ise bu yöntemlerin Allah'ın varlığını değil illetlerin ilkinin ispat ettiğini, dolayısıyla ortaya çıkan mâlülün bir ilim ve iradenin mahsulü olmayı gerektirmediğini bunun da aslında İslam'ın ulûhiyet anlayışıyla çelişeceğini dile getirmiştir.¹⁶ Kelâm ilminde gerek ilk dönem ulemasında¹⁷ gerekse de son dönemde¹⁸ âlemin bir yaratıcı tarafından var edildiğinin ispatı adına teselsülün bâtıllığı hususu önemli bir şekilde vurgulanmaktadır. Fakat Harpûtî teselsül vurgusunu çok sağlam görmemekte ve Allah'ın varlığını ispat noktasında bu yönetime yöneltilen eleştirilere hak vermektedir.¹⁹ Bu açıdan onun teselsülün imkansızlığı faraziyesini reddederek İkbal tarafından dile getirilen isbât-ı vâcib yöntemleriyle Allah'ın değil illetlerin ilkinin varlığının ispat edilmiş olacağı düşüncesine kısmen katıldığını söylememiz mümkündür.

Allah'ın varlığını ispat çabalarına çeşitli eleştiriler yöneltile de İslam düşünce tarihi geliştirilen farklı birçok yönetime şahitlik etmiştir. Hatta Ehl-i sünnet ile Mu'tezile Allah'ın sıfatları konusunda yer yer fikir ayrılığına düşmüşler fakat Allah'ın varlığını ispat çerçevesinde aynı delilleri kullanmışlardır.²⁰ Harpûtî de kelâm anlayışında çeşitli delillere yer vermiştir. Onun eserlerinde yer verdiği isbât-ı vâcib yöntemlerini aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

¹⁴ Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, 153.

¹⁵ Pakistanlı şair ve düşünür. 1877 yılında Pencap'ta doğmuştur. İlk hocası fikrî oluşumunu da etkileyen babası Nur Muhammed'dir. Kur'an kursuyla başladığı eğitim hayatını İngilizce eğitim veren İskoçya Misyon Lisesinde sürdürmüştür. Lahor'da aldığı lisans eğitiminden sonra felsefe alanında yüksek lisans yapmıştır. Kendisinden Arapça öğrendiği hocası Mir Hasan'ın ondaki cevheri keşfeden kişi olduğu düşünülmektedir. Çalışmalarına İngiltere'de devam eden İkbal orada felsefe ve hukuk tahsil etmiş, Münih'te de felsefe doktoru olmuştur. bk. Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Anlamlandırılması*, çev. Hatice Demirekin (İstanbul: Karbon Kitaplar, 1. Basım), 8.

¹⁶ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 146.

¹⁷ Ebû'l Berekât Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 31.

¹⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*, sad. Salih Sabri Yavuz – Faruk Sancar (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 127.

¹⁹ Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, 156.

²⁰ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 142.

2.1. Hudûs Delili

Hudûs “sonradan olmak, yokluktan varlık sahnesine çıkmak” anlamında kullanılır.²¹ Yaratılmışlık delili anlamına da gelen hudûs cisimlerin, maddelerin ve olayların sonradan oluştuğu ve yoktan var edildikleri öncülünden hareketle tüm bunları meydana getiren bir yaratıcının varlığını aklî çıkarım olarak ortaya koymaya çalışan kozmolojik yöntemdir.²² Buna göre Allah’ın varlığının en büyük delili tüm bilimsel araştırmaların da ortaya koyduğu şekilde evrenin sonradan oluşunun bizzat kendisidir. Sonradan var olma yaratılma demektir. Yaratılan her şey de bir yaratıcıya muhtaçtır.²³ Harpûtî hâdis kavramının kendi başına var olma veya var etme hususunu mümkün kavramından daha açık izah ettiğini ifade etmektedir.²⁴

Hudûs delili bir taraftan Allah’ın varlığını inkâr edenlere cevap niteliği taşıırken diğer taraftan da filozofların savundukları kıdem anlayışına tepki olarak ortaya konulmuştur.²⁵ Harpûtî maddenin kadîmliğini iddia eden ilk dönem tabiatçı filozofların herhangi bir bilimsel veriden hareketle bu fikri benimsemediklerini düşünmektedir. Çünkü onlar tüm cisimlerin atomlardan müteşekkil olduğunu, atomların cisim özelliği taşımadığını fakat birleşip cismi oluşturduğunu ve böylece de farklı kuvvetlerinin meydana geldiğini kabul etmektedirler. Ona göre bu tespitin cisimlerdeki kuvvet ve özelliklerin hâdis olduğunu ortaya koymasına ve yalın veya bileşik tüm cisimlerin sonradan oluştuğunu ispatlamasına rağmen onlar sırf küfürde inat ettikleri için bu düşünceyi savunmaktadırlar.²⁶

Harpûtî’ye göre hudûs delili iki temel istidlâle dayanır. Bunlardan birincisi âlemin yaratıcısının sonradan olma ihtimali teselsül oluşturacağından var edenin vâcip varlık olması gerektiği şeklindedir ki daha önce de vurguladığımız üzere Harpûtî bunu zayıf bir yöntem olarak görmektedir. İkincisine göre varlık kadîm ve hâdis şeklinde ikili bir ayrıma zorunlu olarak tâbi olur ki varlığı vâcip kabul edilen tek varlık da kadîm olandır. Bu durumda âlemin varlık bakımından vâcip bir yaratıcıya muhtaç olup

²¹ Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “Hudûs”, 84.

²² Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), “Hudûs Delili”, 144.

²³ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 39-40.

²⁴ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keîâm*, 160.

²⁵ Özervarlı, *Kelâm’da Yenilik Arayışları*, 143.

²⁶ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keîâm*, 132-133.

olmadığı akla gelecektir. Hâdis varlığın var olma ve var etme noktasında kendi başına etkili olmaması onun hârici bir var edene muhtaç olmasını zorunlu kılar ki o yaratıcı da Allah Teâlâ'dır.²⁷

Âlemin sonradan olduğunu ispatlayabilmek hudûs delilinin ilk ayağını teşkil eder. Harpûtî bunun üzerinde özellikle durmaktadır. Ona göre bazı tabiatçıların hem elementlerin tek çeşit bile olsa cevher-i fertlerden oluşan cisimler olduklarını kabul edip hem de bu elementlerin madde ve form yönünden kadîm olup dönüşüm geçirmeyeceklerini iddia etmeleri bir çelişkidir. Bu kadîmlik iddiası elementlerin her birinin kendilerine mahsus özellikler ile farklılık arz ettiklerine dâir düşünceleriyle de çelişmektedir. Yine yoğunlaşma sonucunda kuvvetin meydana gelmesi, bunun da gerek bileşik gerekse yalın tüm cisimleri etkilemesi elementlerin ve dolayısıyla da tüm âlemin sonradan oluştuğunun kanıtı niteliğindedir.²⁸

Harpûtî hudûs delili çerçevesinde güncel bir mesele olan evrim iddialarına da yer vermektedir. Evrim düşüncesini açıkça reddeden²⁹ Harpûtî'ye göre teori doğru kabul edilse bile bu, âlemin kadîm değil hâdis olduğunu gösterir. Bitkilerin madenlerden, hayvanların bitkilerden, insanların hayvanlardan tekâmül ettiğini söylemek tüm bu sayılanların hâdis olduklarını da kabul etmektir. Bu durumun aynısı elementler arasında da mevcut olup elementler de yoğunluk farklarına göre birbirlerinin aslı olmakta ve geçirdikleri dönüşüm sebebiyle hâdis olmaktadır.³⁰

Klasik kelâm düşünürlerinde cisimlerin sükûnu ve hareketi üzerinden akıl yürütmenin ortak bir tavır niteliğinde olduğu görülmektedir. Bu istidlâlî en yalın Ebû Hâmid el-Gazzâlî'de (ö. 505/1111) görmek mümkündür. Ona göre cisimler ya sükûn ya da hareket halinde bulunmak durumundadır. Hareket ve sükûn sonradan var olmanın işaretidir ve değişime tabidir. Âlem de cisimlerden meydana gelmiştir. O halde âlem de değişim yaşamaktadır ve sonradan var olmuştur.³¹ Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre de cisimler ezelî olup sükûn üzere olsalar bu hallerinin hiç değişmemesi ve dolayısıyla da onları var edecek hareketliliğe sahip olamamaları

²⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 122-123.

²⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 103.

²⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 130.

³⁰ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 105.

³¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 24.

gerekirdi. Bu durumda ezeli bir sükûn olamayacağına göre cisimlerin ezeliği düşünülemez. Yine cisimlerin ezeli olup hareketli olmaları da mümkün değildir. Çünkü hareket öncelik ve sonralık içerir. Hâlbuki ezelikte öncelik ve sonralık söz konusu olamaz. Bütün bunlar da cismin hâdis oluşunun kanıtıdır.³² Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ise ilk var oluş için iki alternatiften bahsetmektedir. Var oluş ya bulunduğu ilk mekânda ya da ikinci bir mekânda meydana gelmiştir. İlk mekânda olması sükûn demektir ki bu bir mekânda iki oluşu ifade eder. İkinci mekânda olması hareket demektir ki bu da iki mekân iki oluş demektir. Bu her halükârda varlıkta sonradan olmayı gösterir. Çünkü âlemin varlığı mekânın varlığının öncesine geçememektedir. Sonradan olanlarla birlikte bulunanın da sonradan oluşmuş olması gerekir. Tüm bu anlatılanlar da hâdis olmayı gerektirir.³³ Harpûtî de hareket ve sükûn örneği üzerinde durmakta fakat bunu hudûs delili başlığında ele almamaktadır. Ona göre bu örnek Aristo'dan nakledilen bağımsız başka bir akıl yürütme yöntemidir. Bu yüzden o, bu yönteme “hareket delili” adını vermektedir.³⁴

Harpûtî'ye göre bir şeyin yok olabilmesi onun hâdis olduğunun kanıtıdır. Çünkü “kıdemi sabit olanın yokluğu imkânsız olur” kaidesi gereği ancak sonradan olanlar yok olabilir. Cisimlerin yok olabildiği herkes tarafından kabul edildiğine göre aynı zamanda kadîm değil hâdis oldukları da ortaya çıkmaktadır.³⁵ Harpûtî âlemin hudûsunu ispatlama adına güncel bilimsel verilerden de yararlanmaktadır. Ona göre bilimsel araştırmalar güneş ve yıldızların demir, nikel, krom, çinko vb. elementlerin bileşiminden meydana geldiğini göstermektedir. Bileşim de onların hâdis olduğunu ortaya koymaktadır. Yine bu cisimlerin çözülme geçirmeleri de onların fâniliğini göstermektedir. Dolayısıyla birbirleriyle ortak özellikler taşıyan gök cisimlerinin tamamı hâdistir ve büyüklükleri oranında zamanla yok olacaktır.³⁶ Yine on dokuzuncu asrın sonlarında baryum elementinden dönüşümle elde edilen radyum maddesi elementlerin kadîm olduklarını ispata dâir kabul edilen “unsurların birbirlerine

³² Fahreddin er-Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 70-74.

³³ Ebü'l Berekât en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, 28.

³⁴ Harpûtî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-keîâm*, 74-75.

³⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 133.

³⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 100.

dönüşmemesi” kuralının geçersizliğini ortaya çıkarmış ve hâdis olduklarını ispatlamıştır.³⁷

Hudûs delilinin ikinci aşaması sonradan var olduğu ispatlanan âlemin bir yaratıcısının bulunduğunu ortaya koymaktır. Âlem zerreden küreye tüm birimleriyle bir aşamayı takip etmekte ve hiçbir şey tam olarak meydana gelmemektedir. Tüm değişimler de dış faktörlerin etkisiyle oluşmaktadır ki onlar olmasa örneğin bir kumaş kendiliğinden renk değiştiremez, gemiler kendiliğinden seyr-ü seferde bulunamaz. Nesnelerdeki en basit oluşumlar bile kendiliğinden meydana gelmiyorsa bu durum varlığın kendisi için de geçerlidir. Öyleyse âlem bir dış müdahale ile oluşmuştur ki onu var eden de Allah Teâlâ’dır. Bu noktada âlemin kendi kendini var ettiği yani âlemin muhdisinin kendisi olduğu da iddia edilebilmiştir. Buna Harpûtî’nin cevabı âlemin hâdis olduğunun tespitinin onun yaratıcı olamayacağını da ortaya koyduğu şeklindedir. Çünkü hâdis olmak bizzat hârici bir yaratıcıya muhtaç olmayı gerektirmektedir.³⁸ Harpûtî klasik dönemde kelâmcıların kullandığı hudûs delilini kullanmakla birlikte tespitlerini güncelden hareketle yapmakta fakat özellikle her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duyduğu açıklamasını zenginleştirecek örnekler üzerinde çok durmamaktadır.

2.2. İmkân Delili

İmkân delili âlemin varlığının ne zorunlu ne de muhal olduğu öncülünden yola çıkan ve varlıkla yokluğu eşit gören, mümkün olan bu varlık türünün ortaya çıkışından hareketle Allah’ın varlığını ispat etmeye çalışan yöntemdir.³⁹ Allah’ın varlığını ispat babında aynı noktadan hareket eden kelâmcılar hudûs delilini, filozoflar ise imkân delilini kullanmışlardır. Bu iki grubun ortak amacı âlemin bir yaratıcıya muhtaç olduğunu ispatlamaktır.⁴⁰ İmkân delilini filozoflardan alarak kullanan müteahhirîn kelâmcıları da bu çerçevede meseleyi tamamen felsefî olarak değerlendirmişlerdir.⁴¹

Gazzâlî imkân delilini varlık türünün tüm alternatiflerini göz önünde bulundurarak izah etmektedir. Ona göre yok iken var olduğunu bildiğimiz bir şeyin

³⁷ Harpûtî, *Tenkihu’l-keâm*, 105.

³⁸ Harpûtî, *Tenkihu’l-keâm*, 158.

³⁹ Topaloğlu-Çelebi, “İmkân Delili”, 171.

⁴⁰ Harpûtî, *Tenkihu’l-keâm*, 156.

⁴¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 143.

yokluktan varlık sahnesine çıkışı noktasında iki durumdan bahsedilebilir. Bu varlığın oluşumu ya mümkündür ya da muhaldir. Var olan bir şeyin muhaliğinden bahsedemeyeceğimize göre zorunlu olarak mümkündür dememiz gerekir. Diğer taraftan varlığının kendiliğinden olması yokluğunu hükümsüz kılacağı için mümkünlüğü ortadan kaldıracaktır. Bu sebeple varlığı zorunlu olmayan bir şeyin varlığını yokluğuna tercih eden başka bir varlık gereklidir. Çünkü bu tercih olmadan yokluğun varlığa dönüşmesi gerçekleşemez. Âlemin zorunlu olmaması ve aynı zamanda var olması onun varlığının mümkün olduğunun ispatıdır. Öyleyse onu yokluk sahnesinden varlık sahnesine taşıyan bir varlık zorunlu olarak mevcuttur.⁴²

Harpûtî'ye göre imkân delili iki farklı yol takip edilerek açıklanmaktadır. Bunlardan ilki filozofların ve muhakkik kelâmcıların Allah'ın varlığını ispat edebilmek için kullandıkları teselsülün geçersizliği üzerinden yapılan akıl yürütmedir. Buna göre varlığın gerçekliği konusunda bir tereddüt yoktur. Âlemi, varlığı vâcib olan Allah'ın yarattığını söylediğimizde aslında amacımıza ulaşmış oluruz. Fakat bu herkes tarafından kabul edilen bir açıklama olmayacaktır. Öyleyse geriye varlığın kaynağının bir başka mümkün varlık olduğu alternatifi kalmaktadır. Bu durumda bir kısır döngü içerisine girilir ve sürekli bir önceki varlığa atıf yapılır. Bu ise gerçekliğe aykırıdır. Böylece yaratıcı güç olarak vâcib varlığa ulaşılmış olur.

Takip edilen ikinci yola göre âlemdeki tüm mümkünlerin varlığı ya vâcib varlığa isnat edilir ya da isnat edilmeden kendiliğinden olduğu kabul edilir. Kendiliğinden olan bir varlığın var edilmiş olmaması gerekir. Bu durumda da mümkün diye bir varlık türünden bahsedemeyiz. Hâlbuki âlemde müşahade ettiğimiz ve varlıklarından şüphe etmediğimiz mevcudatın da varlık türü olarak mümkün olduğu bir gerçektir. Öyleyse bir var edilme durumu ve bu mümkünleri bir var eden ama kendisi mümkün olmayan bir varlık söz konusudur ki o da Allah Teâlâ'dır.⁴³

İmkân delilinde âlemin mümkün varlık olduğunu ortaya koyabilmek önemli bir aşamadır. Bu sebeple Harpûtî aşırı tabiatçıların âlemdeki mevcut her şeyin var oldukları için varlıklarının da vâcib olacağı şeklindeki itirazlarını demagoji olarak görmekte ve onlara fen bilimcilerinin madde ve güç hakkındaki tespitleriyle cevap

⁴² Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 23.

⁴³ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîlâm*, 157-158.

vermektedir. Bilim adamlarına göre varlığın temeli olan madde veya atom birçok etkenin tesiriyle mevcut olabilmekte ve onlara dayanmaktadır. Bu ise maddeyi ve gücü mümkün varlık kategorisine sokar. Yine bir mekâna ihtiyaç duyması bile tek başına maddenin mümkün varlık olmasını kabul için yeterlidir.⁴⁴

Harpûtî imkân delilinin izahında da teselsülün bâtıllığı üzerine kurulan akıl yürütmenin zayıflığını özellikle vurgulamakta ve bu düşüncesini Nasîruddin et-Tûsî (ö.672/1274) ve Abdülkâhir el-Cürcânî'ye (ö. 471/1078-79) dayandırmaktadır.⁴⁵ Hem yukarıdaki izahlardan hem de diğer örneklerden anlaşılacağı üzere kelâmcıların çoğunlukla Harpûtî'nin daha güvenilir olduğunu belirttiği ikinci alternatifi kullandıklarını söyleyebiliriz.⁴⁶ Bunun yanında örneğin Râzî gibi bazı âlimlerin imkân delilinin izahını yine teselsülün bâtıllığı fikrine binaen yaptıkları da görülmektedir.⁴⁷

2.3. Gaye ve Nizam Delili

Gaye ve nizam delili kâinatın sahip olduğu harikulâde düzen ve işleyişten hareketle bu düzen ve sistemin kendiliğinden ve tesadüfen oluşmasının imkânsız olduğunu, tüm unsurlarıyla kâinatın işleyişinin arkasında onu var eden bir yaratıcının bulunduğunu ortaya koymaya çalışan yöntemdir. Bu delil, Allah'ın varlığını ispatlayabilme adına ortaya konulan yöntemler içerisinde en sağlam, anlaşılması en kolay ve insanı en çok etkileyen Kur'anî bir yöntem olarak kabul edilmektedir.⁴⁸ Nitekim *"Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır. (Bunların) her biri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir. O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip âyetleri açıklamaktadır. Yeri döşeyen, onda oturaklı dağlar ve ırmaklar yaratan ve orada bütün meyvelerden çiftler çiftler yaratan O'dur. Geceyi de gündüzün üzerine O örtüyor. Şüphesiz bütün bunlarda düşünen bir toplum için ibretler vardır. Yeryüzünde birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, bir kökten ve çeşitli köklerden dallanmış hurma ağaçları vardır. Bunların hepsi bir su ile sulanır. (Böyle*

⁴⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 159-160.

⁴⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 158.

⁴⁶ Ebü'l Berekât en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, 29.

⁴⁷ Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, 76-78.

⁴⁸ Murat Serdar-Harun Işık, *Sistemik Kelâm* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 1/156-157.

*iken) yemişlerinde onların bir kısmını bir kısmına üstün kılarız. İşte bunlarda akıllarını kullanan bir toplum için ibretler vardır.”*⁴⁹ âyetleri bu yöneme işaret etmektedir.

Mâtürîdî’ye göre kâinatın her zerresinde insanı hayrete düşüren bir hikmet ve yaratıcısını gösteren sanat harikaları mevcuttur. İnsanoğlu onca bilgisine rağmen bu düzenin işleyişine vakıf olamamakta ve aczini itiraf etmektedir. Bu da kâinatın bir düzenleyicisinin olduğunun kanıtıdır.⁵⁰ Kâinat incelendiğinde karşımıza çıkacak olan mükemmel yapı bizi bunun temelindeki gayeyi tespit etme arayışına götürecektir. Gayenin varlığı da onu planlayanın varlığını zorunlu kılar. Bu gerçeğe işaret eden İbn Rüşd (ö. 595/1198) güneş nasıl inkâr edilemezse, kâinatın işleyişini idrak eden aklın da Allah’ı inkâr edemeyeceğini söylemektedir.⁵¹ Harpûtî de feleklerle yıldızların hareketlerindeki düzene, yeryüzünde toprakla madenlerin bileşimine, yerin üstü ile altı arasındaki irtibata değinerek bunlardaki inceliğe dikkat çekmektedir. Ona göre bitkilerin, canlıların yetişmesi incelendiğinde hepsinin insanı hayrette bırakan kanunlara tabi olduklarını görürüz. Bütün bunlar Allah Teâlâ’nın âlemi yaratmasındaki engin ihsanının bir örneğidir.⁵²

Harpûtî’ye göre kâinatın oluşumu bir takım kural ve kanunlar üzerine bina edilmiştir. Bunu inkârcılar dahil herkes kabul eder. Fakat inkârcılar kanunlardan ziyade olaylara odaklandıkları için yaratılıştaki düzeni anlayamazlar. Onlar ileri sürdükleri tezlerin aksi bir durumla karşılaştıklarında eski kanunları hemen yeni bir kanunla değiştirme yoluna giderler. Çünkü onlara göre tabiattaki her kanun müstakildir ve senkronize çalışmazlar. Hâlbuki basiret sahipleri bu kanun ve kuralların birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve bu uyumu sağlayan bir gücün olduğunu kabul ederler. Örneğin bir bitki sadece suyu çekmek suretiyle değil güneşin ışık ve ısısı, toprağın hararet ve nemi gibi birçok unsurun ortak etkisiyle yaşar ve büyür. Dolayısıyla bir bitki her biri bağımsız birtakım sistemlerle değil birbiriyle etkileşim içerisindeki birçok sistemin uyumlu çalışmasıyla var olmaktadır. Akıl sahipleri bu sistemleri bir araya getirip uyum halinde çalışmasını sağlayan asıl kuvvet ve kudretin

⁴⁹ Er-Ra’d 13/2-4.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 67

⁵¹ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 41.

⁵² Harpûtî, *Tenkîhu’l-keîâm*, 197.

tek tek müstakil kanunlar olmadığını bu kanunları koyan bir iradenin olduğunu kabul ederler.⁵³

Harpûtî gaye ve nizam deliline yönelik dile getirilen eleştirilere ve bunlara verilen cevaplara önemli bir yer ayırmaktadır. İtirazlardan ilki bu yöntemin âlemin yoktan var edicisini değil düzenleyicisini gösterdiği şeklindedir. Buna o, yaratıcı olmanın düzenleyici olma önünde bir engel teşkil etmediğini vurgulayarak cevap vermektedir.⁵⁴ İzmirli ise meseleye âlemdeki nizamın yaratılıştan ayrılamayacağı dolayısıyla düzen veren ile yaratıcının aynı olacağı şeklinde yaklaşmaktadır.⁵⁵ Harpûtî'nin dillendirildiğini söylediği ikinci itiraz da âlemdeki düzensizliklerin onun müessir ve âlim biri tarafından var edilmediğini ve eğer bir yaratıcı varsa da onun tam ve sınırsız bir bilgiye sahip olmadığını gösterdiği yönündedir.⁵⁶ Benzer bir itirazı İkbâl de yapmaktadır. O bu delilin âlemi yoktan var eden bir tanrıyı ispat edemeyeceğini aksine var etmek için bir takım malzemeye ihtiyaç duyan aciz bir varlığa ulaştıracağını söylemektedir. Yine ona göre bu yöntem önce hikmetsiz bir kaos yaratıp sonrasında da bu kaosu düzelten bir varlık düşüncesine götürmesi açısından değeri olmayan bir delildir.⁵⁷ Harpûtî bu itirazlara da beşerî nizam anlayışı ile kâinatın sahip olduğu nizamın birbiriyle karıştırılmaması gerektiği, kâinatın nizamının ona içkin olduğu, beşerî nizam anlayışının ise beşerî eserlerden bağımsız insan mantığında olduğu için değişkenlik gösterebildiği şeklinde cevap vermektedir.⁵⁸

Descartes'in (ö. 1650) varlıktaki gayeyi insanın bilemeyeceği dolayısıyla bu delil ile dile getirilenlerin herhangi bir dayanağının olmadığı ve test edilemeyeceği şeklinde bir itirazı vardır. Böyle bir itiraza Harpûtî çevremizde ve insan bedeninde gerçekleşen birçok hadisenin gâî sebebinin açık olduğu, örneğin gözlerimizin görmek, kulaklarımızın işitmek, duyuların haricî âlemi daha iyi bilmek gayelerinin olduğunu herkesin bildiği ve bunun örneklerinin tabiatda da çokça bulunduğu şeklinde cevap vermektedir.

⁵³ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 174-176.

⁵⁴ Harpûtî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-kelâm*, 75.

⁵⁵ Özervalı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 148.

⁵⁶ Harpûtî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-kelâm*, 76.

⁵⁷ Özervalı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 147.

⁵⁸ Harpûtî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-kelâm*, 76.

Maddeciler Darwin'in (ö. 1882) "bekây-ı elyak" (doğal seleksiyon) kanunu dediği doğal ayıklanma halinin aslında kâinatta gördüğümüz tüm olup biteni açıklamak için yeterli olduğunu, gaye ve nizamın da tamamen üstünlerin hayatta kalmayı başardığı bu hayat mücadelesinden ibaret olduğunu düşünmektedirler. Harpûtî bu iddiaya Bawerk'in (ö. 1914) sözleriyle cevap vermektedir. Buna göre o var olmayı sürdüren varlıklarının bekâsının nerden neş'et ettiğini sormaktadır. Cevaben de ya tesadüfe sığınmak -ki varlığın başlangıcından bu tarafa kesintisiz ve sabit bir rastlantı zincirinden bahsetmek ihtimal dışıdır- veya bunun bir kanun olduğunu itiraf etmek gerektiğini bunun da gâî sebepler kanunu olduğunu söylemektedir.⁵⁹

Harpûtî, Kant'ın âlemdeki düzenin, arkasında şuur sahibi bir varlık aramayı gerektirmediği, bu düzenin duygusal bir sebeple veya birçok sebebin aynı anda etkin olmasıyla da oluşmuş olabileceği şeklinde bir iddia dile getirdiğini söylemektedir. Buna yine Bawerk'in verdiği cevabı aktarmaktadır. Ona göre duygu denilen şeyin de izaha ihtiyacı vardır. Bir canlı ne için hareket ettiğini bilmezse yani gayesiz kalırsa bu durumda onu harekete geçiren bir sebep olduğunu düşünmek gerekir ki işte bu da gâî sebep olmuş olur. Kant'ın dillendirdiği birçok sebebin bir araya gelmiş olabileceği tezine karşı da Bawerk tabiatı oluşturan kuvvetlerin birbirinden bağımsız olduğu, hiçbirinde şuur olmadığı ve bu şuursuz kuvvetler arasında bir ahenk varsa -ki bu ahengi gözlemleyebiliyoruz- bunun arkasında müşterek bir tedbire boyun eğmenin yattığını görmek gerektiğini söylemektedir.⁶⁰

Harpûtî'nin bu konuda üzerinde durduğu bir diğer mesele Eş'arî'nin "delil ile netice arasındaki lüzumun âdeti olduğu" şeklindeki görüşüdür. O bu fikre katıldığını belirtirken kâinattaki kanunların müstakil müessirler olmadığını, ilâhi kudretin tesiri için âdetî şartlar olduğunu söylemektedir. Bu düşüncesine de "*Rüzgârları gönderip de bulutu harekete geçiren Allah'tır. Biz onu ölü bir bölgeye göndeririz de ölümünden sonra toprağa onunla hayat veririz...*"⁶¹ "*Görmedin mi? Allah gökten bir su indirdi, onu yerdeki kaynaklara yerleştirdi, sonra onunla türlü türlü renklerde ekinler*

⁵⁹ Harpûtî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-keîâm*, 81.

⁶⁰ Harpûtî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-keîâm*, 82-83.

⁶¹ Fâtır 35/9.

yetiştiriyor. Sonra onlar kurur da sapsarı olduklarını görürsün. Sonra da onu kuru bir kırıntı yapar...”⁶² âyetlerini delil getirmektedir.⁶³

2.4. Fıtrat Delili

Fıtrat delili dış faktörlerden olumsuz yönde etkilenmeyerek yaradılışındaki temizliği ve sağduyusunu muhafaza etmeyi başarabilen kişilerin yüce bir yaratıcı fikrine kolayca ulaşacağını savunan isbât-ı vâcib yöntemidir.⁶⁴ Son dönemlerde Allah’ın varlığını ispat babında gaye ve nizam deliliyle birlikte en çok kullanılan delil niteliğindedir. Halk tarafından daha kolay anlaşılması ve bir fikir yürütmeye ihtiyaç hissetmemesi açısından fıtrat delili daha etkili bir yöntem olmuştur.⁶⁵

İnsan fıtratında inanma ihtiyacı bulunmaktadır. İnsan ancak kendini tanımama veya bilinçli olarak hakikate direnme durumunda fıtratının gereğinden uzaklaşmaktadır. Fakat her ne kadar dirense de yaşayacağı olağanüstü bir kırılma anında fıtrat devreye girmekte ve kul Allah’a sığınmaktadır.⁶⁶ İnsanlık tarihi incelendiğinde tüm topluluklar ve milletlerde yüce bir varlık inancına rastlanır. Bu kabul insanlığın ortak paydası olmuştur. Doğal olan inanma iken kibir, inat, zorbalık, nankörlük gibi sebeplerle fıtratından uzaklaşan insan inançsızlık batağına düşmektedir.⁶⁷

Harpûtî’ye göre aslında akıl sahibi hiç kimse bir yaratıcının varlığını inkâr edemez. Bâtıl din mensupları farklı ilâhlara tapsalar da âyetle⁶⁸ belirtildiği üzere âlemin yaratıcısının Allah olduğunu kabul edeceklerdir. Kâinatı yaratan yüce bir varlık inancı insanların fıtratlarının gereği olarak ortaya çıkmış ve tarih boyunca bütün insanlarda bir ilâh anlayışı var olagelmıştır. Öyle ki peygamberler insanlara yaratanın varlığını anlatmak göreviyle değil Allah’ı sıfatlarıyla tanıtmak, tevhid inancını ve dinî hükümleri insanlara ulaştırmak amacıyla gönderilmişlerdir. Çünkü Allah’ın varlığına iman insanların fıtratlarında mevcut bulunan bir gerçektir.⁶⁹

⁶² ez-Zümer 39/21.

⁶³ Harpûtî, *Tenkihu’l-keâm*, 177.

⁶⁴ Topaloğlu-Çelebi, “Fıtrat Delili”, 105.

⁶⁵ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 144-145.

⁶⁶ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 35-36.

⁶⁷ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 42-43.

⁶⁸ Lokman 31/25.

⁶⁹ Harpûtî, *Tenkihu’l-keâm*, 163-164.

2.5. Müşâhede Delili

Müşâhede delili gerek dış âlemin gerekse de insanın kendi yapısının dikkatlice incelenmesi durumunda insanı Allah'ın varlığına ulaştıracağını savunan isbât-ı vâcib yöntemidir.

Kur'an'da insanın kendi yapısında ve dış dünyada Allah'ın varlığına işaret eden delillerin olduğu belirtilmektedir. İnsanın fizyolojisi, psikolojisi, biyolojisi anlaşılabilirdiği oranda Allah'ın varlığının ispatı mahiyetindedir. Yine içerisinde yaşadığımız evren de tüm sistemleriyle birlikte gören gözler, düşünebilen akıllar ve idrak edebilen gönüller için birer belge vasfı taşımaktadır.⁷⁰ Nasıl ki bir eser onu yapan birinin varlığını gerektiriyorsa Allah'ın varlığının en büyük delili de bu anlamda yarattığı âlemdir. İçerisinde yaşadığımız dünyayı gözlemlediğimizde aynı şartlar ve çevrede yetişen bitkilerin birbirlerinden birçok yönden farklılıklar arz ettiklerini görürüz. Bunlar bizzat tabiatın kendi ürünleri olsaydı mesela bir otlak ekinin aynı şekilde yetişmeleri gerekirdi. Yine aynı coğrafyada aynı suyla sulanan, aynı atmosferde bulunan meyveler birbirlerinden şekil, tat, renk açısından çok farklılık göstermektedir. Bu farklılıklar bunların kendiliğinden yetişmediğinin bunun arkasında yüce bir kudretin olduğunun işaretidir.⁷¹

Harpûtî'ye göre “İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki (Kur'an'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?”⁷² âyetinde işaret edildiği üzere insanın gerek kendisini müşâhede etmesi gerekse de kendi dışındaki âlemi gözlemlemesi Allah Teâlâ'nın varlığına delil olması açısından önemlidir. Bu delilleri “...göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler...”⁷³ vb. âyetlerin beyanı gereği âfâkî deliller ve “Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?”⁷⁴ vb. âyetlerin beyanı gereği de enfüsî deliller şeklinde ele almak mümkündür. Harpûtî Enbiyâ ve asfiyâ yolu olarak da adlandırdığı bu yöntemle Allah Teâlâ'nın varlığına ulaşmanın ancak ehline açık

⁷⁰ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 36.

⁷¹ Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 32.

⁷² Fussilet 41/53.

⁷³ Âl-i İmrân 3/191.

⁷⁴ ez-Zâriyât 51/21.

olduğunu söyler. Küfür ehlinden olup ilimle, fenle meşgul olanlar ise nasipleri olmadığından bu müşahede delilinden istifade edip de hakikati bulamazlar.⁷⁵

3. Zât-Sıfat İlişkisi

Allah'ın rahman, bilmek, güç yetirmek gibi zâtına mahsus sıfatları mevcuttur. Fizikî âlemle sınırlı olmamız sebebiyle bunların içeriklerini tam olarak anlamamız mümkün değildir. Fakat insanın elinde Allah Teâlâ'yı mevcut şekilde isimlendirmekten başka bir yöntem de bulunmamaktadır.⁷⁶

Allah'ın zâtı ile sıfatları biri olmadan diğeri düşünölemeyen bir yapıdadır. İlim ve kudret sıfatları bulunmayan bir zât-ı ilâhî tasavvur olunamaz. Yine kudretsiz bir ilim, hayatsız bir kudret de anlam ifade etmez. Allah'ı anma, O'na tazimde bulunma emirleri sadece ismi içermemekte aynı zamanda zât-ı ilâhiyi de kastetmektedir.⁷⁷

Kelâm ilminde Allah'ın zâtı ve sıfatları noktasında zâtın nitelendirilmesi ve tevhidin muhafazası üzerinde yoğunlaşıldığı görölmektedir. Sıfatların zâta sonradan eklendiği kabul edilecek olursa bu durumda zâtın eksikliğini sonradan giderdiği ve zâta değişim meydana geldiği düşünölebilecektir. Hâlbuki yaratıcı için bu doğru değildir. Veya sıfatların da zât gibi kadîm olduğunu kabul etmek gerekir ki bu da kadîmlerin çoğalması anlamına gelebilmekte ve tevhid ilkesine aykırı olduğu iddiasıyla eleştirilmektedir. Tüm bu düşünceler bir ucu teşbihe bir ucu ta'tile yani zât-ı ilâhîyi tüm sıfatlardan tecrid etmeye uzanan akîde bozukluklarına sebep olma riskini barındırmaktadır.⁷⁸

Abdüllatif Harpûî sıfatlar konusunda müslümanlar arasında iki temel yaklaşımın ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre ilk yaklaşımın savunucuları durumundaki filozoflar ve Mu'tezile sıfatların zât üzerine zâid anlamlar olmadığını, zâtın aynı olduklarını iddia ederek zât ile sıfatlar arasında itibarî bir ayrılık bulunduğunu savunmuşlardır.⁷⁹ Hâlbuki filozoflarla Mu'tezile sıfatların yapısına

⁷⁵ Harpûî, *Tenkihu'l-keîâm*, 161-162.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 161.

⁷⁷ Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980), 126.

⁷⁸ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 146.

⁷⁹ Harpûî, *Tenkihu'l-keîâm*, 196.

yaklaşımları bakımından temel bir fikir ayrılığı içerisindeyler. Ortak noktaları tenzih anlayışı olan bu iki gruptan filozoflar, zâtî noksanlıklardan uzak görme anlamındaki selbî sıfatları kabul ederken subûti sıfatları ise Allah'ın zâtında çokluk düşüncesine sebep olacağı için muhal görürler. Mu'tezile ise sıfatlarla zâtî özdeş gördükleri gibi bütün sıfatları da birbirleriyle aynı kabul etmiş ve bu anlamda sıfatları reddetmemiştir.⁸⁰ İkinci yaklaşımı dile getiren Ehl-i sünnet ve Kerramiye ise sıfatların zât üzerine zâid olduklarını söyleyerek zât ile sıfatlar arasında hakiki bir ayrılık olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸¹

Harpûtî tüm bu grupların zât-sıfat konusuna dâir düşüncelerini subûti sıfatlar başlığı altında zikretmekte ve "ilahî sıfatlar" şeklinde genel bir ifade kullanmaktadır. Mezkûr ekollerin sıfat türlerine göre farklı yaklaşımlarından da bahsetmemektedir.

Harpûtî filozofların sıfatların zâtın gayrisi olması durumunda iki alternatifin ortaya çıkacağını söylediklerini belirtmektedir. Buna göre eğer sıfatın var edicisi Allah Teâlâ ise bu durumda O hem yaratmanın hem de yaratılmanın mahalli olmak durumundadır ki bu da imkansızdır. İkinci olarak eğer sıfatların var edicisi Allah Teâlâ dışında biriyse bu durumda da O'nun kendi dışındaki bir varlık ile kemâl bulmuş olduğu ortaya çıkar ki bu da doğru değildir. Bu da filozoflara göre sıfatların zâtın aynısı olduğunu ortaya koymaktadır. Harpûtî filozofların dile getirdikleri ilk çıkarımda ilâhi sıfatların var edicisinin Allah Teâlâ olduğu görüşünün doğru fakat bu durumda O'nun hem yaratıcı hem de yaratılmaya mahal olması gerektiği savının yanlış olduğunu söylemektedir.⁸² Harpûtî'nin Allah dışında herhangi bir yaratıcı kabul etmediğini dikkate aldığımızda filozofların ikinci tespitlerine dâir yorum yapmaması anlaşılmaktadır.

Sıfatların zâtın aynısı olduğunu söyleyen ve sıfatları nefyeden filozofların on akıl nazariyeleri Harpûtî'ye göre başta İslam olmak üzere tüm dinlerin inanç esaslarına aykırıdır. Çünkü bu Allah'tan başka yaratıcıların varlığını kabul etmektir ki şirk anlamı taşır. Filozofların varlığın birleşmesi noktasındaki aşırı hassasiyetleri onları yaratıcılık tevhidinde tefrite düşürmüştür. Harpûtî, nübüvvet nurundan mahrum bir akılla

⁸⁰ Erkan Bulut, "Mu'tezile ve Filozofların Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi", *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 5/1 (2022), 11.

⁸¹ Harpûtî, *Tenkihu 'l-keâm*, 197.

⁸² Harpûtî, *Tenkihu 'l-keâm*, 198-199.

düşünüp kendi hevaları ile hareket eden filozofların ilâhi sıfatlar konusunda varacakları noktanın ancak bulundukları bu yer olabileceğini söylemektedir.⁸³

Ta'til fikrine karşı Mâtürîdî zât-ı ilâhînin diğer varlıklara benzetilmesinden çekinerek sıfatları kabul etmemenin Allah Teâlâ ile mevcut bulunmayan şeyler arasında bir benzerlik oluşturacağını söylemektedir.⁸⁴ Ta'til düşüncesine sahip olanların asıl gayesi tevhidi muhafaza etmektir. Onlar naslarda geçen isim ve sıfatları inkâr etmemektedirler. Nitekim Gazzâlî de filozofları bazı konularda tekfir ederken ta'til düşünceleri sebebiyle tekfir etmemiştir. Aslında ta'tili savunanlarla sünnî kelâmcılar arasındaki anlaşmazlık meselenin özünden çok şekli ve tekniği noktasında yaşanmıştır.⁸⁵ Harpûtî filozofların, Allah Teâlâ için bir cehalet ve acziyet görüntüsü oluşturan “sıfatların zâtın aynısı” şeklindeki görüşlerini “zâtın sıfat alması itibarîdir” biçiminde te'vil etmelerinin ortaya çıkan çirkin durumu düzelttiğini düşünmektedir. Ona göre bu tevcih sıfatlar konusunda filozofları Ehl-i sünnet'in çizgisine yaklaştırmıştır.⁸⁶

Harpûtî Ehl-i sünnet dışı gruplara karşı *Târîh-i İlmi Kelâm* adlı eserinde sert bir dil kullanırken *Tenkîhu'l-kelâm*'da bu tavrını yumuşatmış ve kuşatıcı bir söylem tercih etmiştir. Bu anlamda *Târîh-i İlmi Kelâm* kitabında Harpûtî'nin üzerindeki gelenek etkisi daha bariz görülmektedir. *Tenkîhu'l-kelâm*'da ise müslümanları tek bir akîde etrafında toparlama arzusunun hâkim olduğu bir bakış açısından bahsedilebilir. Daha önce nübüvvet nurundan uzak olmakla itham ettiği filozofların Ehl-i sünnet çizgisine yakınlaştıklarını söylemesini bu iki kitabı arasındaki üslup farkı olarak değerlendirmemiz mümkündür.

Harpûtî'ye göre Mu'tezile sıfatlar konusunda filozoflar gibi düşünmekle beraber zâttan ayrılığın sıfatların da ayrı birer kadîm olmalarını gerektirdiğini ve sonradan olan şeylerin Allah Teâlâ'nın zâtıyla irtibatlandırılmasının doğru olmadığını özellikle belirtmektedir. Onlara göre aksi takdirde tekfir edilen hıristiyanların birden fazla kadîmin varlığını kabul eden düşüncelerine benzer bir düşünce ortaya çıkmış olur. Harpûtî Mu'tezile'nin bu düşüncesine karşı Eş'arîlerin sıfatların zâtın gayrısı

⁸³ Harpûtî, *Târîh-i İlmi Kelâm*, 129.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97.

⁸⁵ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 149.

⁸⁶ Harpûtî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-kelâm*, 92.

olduğuna dâir görüşlerinin tekfir gerektirmesi için hıristiyanların üç uknum⁸⁷ meselesinde inandıkları gibi sıfatların zâtan ayrılıp müstakil birer zât olduklarını iddia etmeleri gerektiğini söylemektedir. Nitekim hıristiyanlar ilim uknumu örneğinde bunu Hz. İsa'nın şahsında zâta dönüştürdükleri için tekfir edilmişlerdir. Hâlbuki Eş'arîler kadîm sıfatların zâtan ayrılmasını savunmamışlardır.⁸⁸

Harpûtî filozofların zâtî kıdem ve zâtî hudûs tabirlerini kullandıklarını, Eş'arîlerin çoğunluğına göre ise sadece zaman açısından kıdem ve hudûsun söz konusu olduğunu, onların sıfat-ı ilâhiyyeyi de zaman açısından hâdis değıl kadîm kabul ettiklerini belirtmektedir. Ona göre bazı muhakkik Eş'arîler filozofların zâtî kıdem ve zâtî hudûs düşüncesinden sıfatların zâtî açıdan hâdis, zamanî açıdan kadîm olduğu sonucunu çıkarmışlar ve filozofların her sözüne karşı gelmemek gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim meseleye bu açıdan bakan Gazzâlî'ye göre sıfatların kadîm değıl hâdis oldukları iddiası iki açıdan doğru değıldir. Bunlardan ilki sıfatların hâdis olması durumunda Allah'ın zâtının hâdislere mahal olması durumudur ki bu mümkün değıldir. Yine sıfatların hâdis olduğu iddiası Allah'ın zâtı ile kâim olmayan birtakım varlıklarla birlikte anılması demektir ki bu da O'nun için düşünülemez. Gazzâlî sıfatlar noktasında hiç kimsenin hayat ve kudret sıfatlarının hudûsunu dillendirmezken ilim, irade ve kelâm sıfatları için bu yaklaşımı benimseyenlerin olduğunun da altını çizmektedir.⁸⁹ Harpûtî aralarında Gazzâlî'nin de bulunduğu muhakkiklerin sıfatların kıdemine dâir bu hükümlerinin aklî açıdan daha doğru gibi dursa da cumhurun hükümlerinin ihtiyata uygun olduğunu düşünmektedir.⁹⁰

Filozoflar ve Mu'tezile'nin sıfatların kıdemine dâir görüşleri gibi kabul görmeyen bir diğer düşünce de Kerramiye'ye aittir. Onlar Allah Teâlâ'nın vasıflandığı sıfatları hakiki olarak aldığını ve bu sebeple sıfatların da zâtan ayrı olduğunu savunurlar. Sıfatların hâdis olduğunu düşünen bu gruba göre sıfatlar zât ile aynı olup kadîm olsalardı bu durumda taalluktan dolayı hâdis varlıkların da kadîm olmaları gerekirdi. Harpûtî bu düşünceye sıfatların meydana getirdiği varlıkların kadîm

⁸⁷ Hıristiyanlıkta Allah düşüncesini oluşturan üç kaynak ve sıfatı ifade eder. Bunlar baba (zât/vücûd), oğul (kelime/ilim) ve kutsal ruhtur (hayat). bk. Topaloğlu – Çelebi, "Ekânîm", 89.

⁸⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 199-200.

⁸⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 105.

⁹⁰ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 32.

olmasının ancak sıfatların bu varlıklarla alâkasının kadîm olması durumunda gerçekleşeceği hâlbuki bu taallukun hâdis olduğu şeklinde cevap vermektedir.⁹¹

Eş‘arîlere göre sıfatlar zât üzerine kâim manalardır. Onların zât-sıfat ilişkisi hususunda dile getirdikleri ilk delile göre sıfatlarımız bizim zâtımızla kâim ve zâtımıza ilave olan manalardır. Bu anlamda Allah Teâlâ’nın sıfatları da bizim sıfatlarımıza benzer niteliktedir. Bu ispat yönteminin gayb âlemini şهادet alemi ile kıyas içerdiğinden reddedildiğini belirten Harpûtî Allah Teâlâ’nın hâdis varlıklara benzetilmesinin câiz olmadığını söyleyerek bu delili reddetmektedir. Eş‘arîlerin konuya yönelik ikinci delili dinin temel kaynaklarında sıfatların gerektirdiği vasıfların Allah’a nispet edildiği, bu durumun da söz konusu vasıfların Allah Teâlâ’nın zâtı ile kâim ve sabit manalar olduğunu gösterdiği şeklindeki çıkarımdır. Nitekim Râzî’ye göre sıfatların her biri zât-ı ilâhîye bir bütün halinde değil ayrı ayrı izafe edilir. Zât ise tüm bu izafetlerden ayrı olarak kendisiyle kâimdir. Yine önce zât zikredilirken sıfatın sonradan zikredilmesi de sıfatların zât üzerine kâim olduğunun göstergesidir. Sıfatların niteleyeceği zât bulunmadığı müddetçe kendi varlıkları düşünülemez. Dolayısıyla başkasına muhtaçtırlar. Başkasına muhtaç olan ise varlık olarak mümkün olduğundan bir müessire ihtiyaç hisseder ki o da Allah’ın zâtıdır.⁹² Bu görüşü savunanlara göre bir varlığa yüklem yapılan ve ona denk kılınan bir vasıf, bu vasfın kelime kökenindeki anlamın o varlıkta mevcudiyetini gerektirir. Harpûtî, Eş‘arîlerin bu delilini de reddetmektedir. Ona göre bir varlığa yüklem olma o varlığın yokluğa dâir olsa bile sıfatın kelime kökenindeki mana ile vafedilmesini gerektirir. Yoksa sıfatın varlığını gerektirmez. Sıfatlanma varlık ve sübut bulmadan daha geneldir. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın örneğin “ortağı olmamak” anlamına gelen “vahdâniyyet” sıfatından türetilen “vâhid” ismini alması, yine örneğin “görmek” anlamına gelen “basar” sıfatından türetilen “basîr” ismini alması sadece O’nun bu vasıflarla muttasıf olduğuna delalet eder. Yoksa bu vasıfların zât-ı ilâhî ile kâim ve ilave olarak var olan manalar olduklarını göstermez. Kâdî Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) Eş‘arîler tarafından dile getirilen sıfatların Allah Teâlâ’nın zâtı ile kâim ilave anlamlar olduğuna ve filozoflar tarafından ileri sürülen sıfatların zâtın aynısı olduğuna dâir delillerin hiçbirinin tam olmadıklarını ve itiraza muhatap olabileceklerini ifade etmektedir. Yine

⁹¹ Harpûtî, *Tenkihu’l-keîâm*, 199-201.

⁹² Râzî, *Me’âlim-ü Usûli’-d-dîn*, 110-112.

Celâlüddîn ed-Devvanî de (ö. 908/1502) dinin temel kaynaklarında açıkça zikredilmemeleri, aklî ve kat'î bir delil ile sabit olmamaları sebebiyle her iki görüşü de kabul etmenin dinen zarurî olmadığını ifade etmektedir.⁹³ Harpûtî bu görüşlere yakın durmakta ve sıfatların nasıllığı noktasında herhangi bir düşünce belirtmemektedir. Ona göre Eş'arîlerin zât-sıfat ilişkisini ifade eden görüşleri bir inancı yansıtmaktan ziyade kelâmî tartışmalarda delil olma amacı gütmektedir. Onlar kitap ve sünnete hakkıyla inandıkları gibi bu tartışmaya da yanlış düşünceleriyle cemaati terk edenlere karşı savunma yapmak amacıyla zorunlu olarak girmişlerdir.⁹⁴

Mâtürîdî kelâmcıların çoğunluğu sıfatların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğu kanaatindedir. Ebü'l-Usr el-Pezdevî'ye (ö. 482/1089) göre Allah'ın sıfatları için kadîm ifadesini kullanmakta ihtiyatlı davranmak gerekir. Allah bütün sıfatlarıyla ezelîdir ve kadîmdir demek daha doğrudur. Sıfatlar Allah'ın gayrısı olmadığı gibi birbirlerinin de gayrısı değildir. O zât-sıfat ilişkisini on sayısı üzerinden izah etmektedir. Ona göre on sayısının içinde başka sayılar da vardır. Fakat bu sayılar on sayısının ne bizzat kendisidir ne de ondan ayrı düşünülebilir. Allah'ın sıfatları da örnekteki gibi ne O'nun aynısı ne de gayrısıdır.⁹⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre sıfatlar O'nun aynısıdır dersek bu Allah'tan başka ilâhlar vardır anlamına gelir. O'ndan gayrıdır dediğimizde ise bu sıfatların sonradan meydana geldiğini kabul etmektir ki bu da itikada aykırılık içermektedir.⁹⁶ Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye göre de Allah'ın bizim içeriklerini tam olarak bilemeyeceğimiz birtakım sıfatlarının bulunması mümkündür. Sıfatlar noktasında bu niteliklerin zât-ı ilâhînin özüne sirâyet ettiği, zâtın sıfatlara mahal olduğu, sıfatların zât ile birlikte veya yakın bulunduğu gibi şeyler söylemek doğru değildir. Söylenmesi gereken sıfatların Allah'ın zâtı ile kâim olduğu yine onların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğudur. Sıfatlar arasında da bu durum söz konusudur. Hiçbir sıfat bir diğerrinin ne aynısı ne de gayrısıdır.⁹⁷ Aslında Ehl-i sünnet'in "sıfatlar ne zatın aynısı ne de gayrısıdır." sözünün gayesi sıfatları zâtla özdeşleştirerek ortadan kaldıran

⁹³ Harpûtî, *Tenkîhu 'l-keâm*, 199-204.

⁹⁴ Harpûtî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, 43.

⁹⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 51-54.

⁹⁶ Ebü'l Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, 32.

⁹⁷ Ebü'l Berekât en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, 36.

Mu‘tezile anlayışı ile onları zâtın ayırıp Allah Teâlâ’yı insan seviyesine indiren hristiyan inancının yanlışlıklarını vurgulamaktır.⁹⁸

Harpûtî’ye göre sıfatların zâtın aynısı olduğunu kabul etmek lügate, örfe ve şeriate aykırıdır. Sıfatların zâtın gayrısı olması da onların hâdis olmalarını gerektirir ki bu da zât-ı ilâhînin hâdis varlıklara mahal olmasını dolayısıyla hiçbir yaratığa benzememe vasfını ifade eden selbî sıfatla çelişkiyi gerektirir. Aynı zamanda sıfatların zâtın gayrı olması birden fazla kadîm varlığı kabul etmek demektir ki bu da muhaldir.⁹⁹

Harpûtî’nin Abdülvehhâb eş-Şa’rânî’ye (ö. 973/1565) ait olduğunu belirttiği şu sözler kendisinin de konuya bakışını göstermesi açısından önemlidir:

“Zât-ı Barî ve sıfatları, akıl/fikir gücünün dışındadır. Zât ve sıfatları hakkında akıl ve fikrin hükmü kâbil olamaz. Düşünme gücünün durumu, hayal ve hafıza hazinelerinde saklı bulunan somut varlıkların sûretleri ile o sûretlerden vehim gücünün soyutlayıp elde ettiği cüz’î manalarda tasarruf etme kanunu üzere düzenlenmiştir. Akıl ve fikir bu tasarruf ve düzenlemeden hâsıl ettiği ilim ile somut varlıklar arasında münasebet bulunduğu yönüyle bu varlıklara dâir ilim hâsıl eder. Zât-ı Hakk ile diğer varlıklardan hiçbir şey arasında mücaneset ve münasebet bulunmadığından dolayı akıl, tertip ettiği öncüller ve hâsıl ettiği ilim ile Hakk’ın hakikatına dâir bir bilgiye ulaşamaz.”¹⁰⁰

Harpûtî’ye göre tüm bu görüşlerin nihâyetinde Allah Teâlâ’nın kemâl sıfatlarla sıfatlandığını kabul edip bu ittisafın nasıl olduğunu yine O’na havale etmek gerekir. İşin aslını da esasını da en iyi O bilir. Allah Teâlâ’nın sıfatlarının bulunduğu kesin bir imanla inanmakla beraber bunun içeriğine dâir ortaya konulan fikirlerden herhangi birini tercih ederek itikadı bozmamak gerekir.¹⁰¹

4. Allah’ın Sıfatları

Sıfat sözlükte mevsufun tanınip bilinebilmesi için zâtının bazı hallerine işaret eden isim olarak tanımlanmaktadır.¹⁰² Sıfatlar konusu insanın Allah’ı tanıma isteğinin tezahürüdür. O’nun zâtını tam anlamıyla bilemeyeceğimiz ve rubûbiyetini tam olarak

⁹⁸ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 161.

⁹⁹ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, 199.

¹⁰⁰ Harpûtî, *Kelâm İlmine Giriş*, 153.

¹⁰¹ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, 204-205.

¹⁰² Cürcânî, “Sıfat”, 138.

anlayamayacağımız için sıfatlar mecburen gündeme gelmektedir. Çünkü duyular âlemi olmaksızın duyu ötesinin anlaşılması mümkün değildir.¹⁰³

İçerisinde bulunduğumuz âlemdeki birtakım güçlü göstergeler Allah'ın varlığına işaret ettiği gibi bunlar aynı zamanda sıfatların varlığının da ispatıdır. Çünkü ilim, kudret, hayat gibi sıfatları bulunmayan birinin bu mükemmelliği oluşturmayaacağı aklın doğal olarak varacağı bir sonuçtur. Sıfatların kanıtı fiillerdir. Her bir eylem onu yapanın varlığını gösterdiği gibi oluş şekli de onu yapanın sahip olduğu sıfatları gösterir.¹⁰⁴ Abdüllatif Harpûtî bütün müslümanların Allah Teâlâ'nın kemal sıfatlarla sıfatlanması ve her türlü eksiklikten de münezze olmaları konusunda fikir birliği içerisinde olduklarını düşünmektedir. Öyle ki bu noktada aykırı bir duruşa sahip olarak bilinen Mu'tezile'nin Allah için dile getirdiği "vücub" anlayışını kemâl vasfı olarak gördükleri, Mücessime'nin de Allah için kabul ettiği "mekân ve cihete nispet" inancını bir eksiklik olarak görmedikleri için müslümanlardan istisna edilemeyeceklerini söylemektedir.¹⁰⁵

Yeni dönem kelâmcıları sıfatlar konusunu geleneksel yaklaşımla Allah'ın varlığı ve sıfatlarının akıl ile bilinebileceği çerçevesinde ele almışlardır. Fakat farklı olarak bu konu üzerinde yoğun bir tartışma içerisine girilmemiştir. Örneğin Muhammed Abduh (ö. 1905) zât ve sıfatların insan aklının alacağı sınırın ötesinde olmaları sebebiyle bu konuya girmeyi tehlikeli ve gereksiz görmektedir.¹⁰⁶ İzmirli de sıfatlar konusuna sadece itiraz olduğu takdirde saldırıları yok etmek için girilebileceğini, bu durumda da yapılan açıklamaların Allah'ın kendi sıfatlarını zikrederken murad ettiği mânâyı tam olarak ifade edemeyeceğini söylemektedir. Allah'ın sıfatlarını te'vil eden Ehl-i sünnet kelâmcılarının tavırlarına da olumlu bakmamaktadır.¹⁰⁷

Harpûtî sıfatlar konusunu klasik dönem kelâmcıları gibi teferruatlı bir tarzda ele almıştır. Sıfatlara dâir bazı tartışmalı konulara özellikle yer vermiştir. Bu konuda onun genel olarak bütün mezhepleri anlayışla karşılama ve anlamaya çalışma çabası

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 75.

¹⁰⁴ Ebü'l Berekat en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, 35.

¹⁰⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 178-179.

¹⁰⁶ Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 104-106.

¹⁰⁷ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 154-157.

içerisinde olduğu, tekfiri çok kullanmadan tüm bu grupları İslam çatısı altında değerlendirmeye çalıştığı görülmektedir.

Sıfatlar konusundaki sınıflandırmaların ne zaman başladığına dâir kesin bir bilgi yoktur. Nitekim ne Kur'an'da ne de sünnette bu konu ele alınmıştır.¹⁰⁸ İlk dönem kelâmcılar içerisinde tasnifin zâtî ve fiilî sıfatlar şeklinde yapıldığı söylenebilir.¹⁰⁹ Yakın dönemde ise genel olarak selbî-tenzihî ve sübûtî- zâtî sıfat şeklinde bir sınıflandırmanın yaygın olduğu görülmektedir.¹¹⁰ Harpûtî'ye göre de Allah Teâlâ'nın hayat, ilim, kudret gibi olumlu sıfatları alması hakikî; kıdem, bekâ, vahdâniyyet gibi olumsuz sıfatları alması itibarîdir. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın sıfatlarını selbî ve subûtî şeklinde ikili olarak ele almak gerekir.¹¹¹

4.1. Selbî Sıfatlar

Selbî sıfat acziyet, eksiklik ve yaratılmışlık gibi bir takım zafiyet ifade eden özelliklerin Allah'ta bulunmadığını, O'nun bu şekilde vasıflanmaktan münezzeh ve yüce olduğunu ifade eden kısacası Allah'ın ne olmadığını belirtmek için kullanılan bir tabirdir.¹¹² Filozoflar zât-sıfat ilişkisinde tevhide verdikleri önem sebebiyle Allah'ı nitelendirmek için selbî sıfatlar dışında sıfat kabul etmemektedirler.¹¹³

Bazı kelâmcılar vücûdu müstakil bir sıfat kabul etmiş ve kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l havâdis, kıyam bi-nefsihî, vahdâniyyet olmak üzere beş tane selbî sıfat saymışlardır.¹¹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen de aynı şekilde bir sınıflandırma yapmıştır.¹¹⁵ Abdülatif Harpûtî'ye göre de Allah Teâlâ'nın vücutsuz düşünülememesi sebebiyle aslında vücûd nefsî sıfatlardandır. Sadece selbî değil bütün sıfatların aslı ve kaynağı vücûttur. Harpûtî, selbî sıfatları kıdem, bekâ, vahdâniyyet ve muhâlefetün li'l-havâdis olarak dört başlık altında ele almakta ve din bilginlerinin kanaatinin de bu şekilde olduğunu söylemektedir.¹¹⁶ Hâlbuki Ehl-i sünnet kelâmında “kıyâm bi-nefsihî”nin de

¹⁰⁸ Şaban Ali Düzgün(ed.), *Kelâm*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 222.

¹⁰⁹ Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, 32.

¹¹⁰ Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*, 125.

¹¹¹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 196.

¹¹² Topaloğlu-Çelebi, “Sıfat”, 303.

¹¹³ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 154.

¹¹⁴ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 152.

¹¹⁵ Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*, 125.

¹¹⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 180.

selbî sıfatlar arasında bulunduğu noktasında icmâ oluşmuştur.¹¹⁷ Buna rağmen Harpûtî'nin kıyâm bi-nefsihî sıfatına hiç yer vermemesi ve herhangi bir sıfat içerisinde mündemiç olduğuna dâir bir atıf da yapmaması dikkat çekicidir.

4.1.1. Kıdem

Allah Teâlâ'nın varlık açısından öncesiz olmasını ifade etmektedir. Harpûtî'ye göre varlıkta öncesi olmayan kadîm varlık zâtı gereği var olan yani vâcib li-zâtihîdir. Allah Teâlâ'nın zorunlu varlık olmasının anlamı “zâtın varlığın illeti, varlığın da zâtın gereği” olmasıdır. Vâcibin kendi varlığından ayrılması söz konusu olamayacağına göre bu durumda kıdem yani öncesizlik zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹⁸

4.1.2. Bekâ

Allah Teâlâ'nın yokluğu söz konusu olmayan bir zât olduğu anlamına gelmektedir. Harpûtî'ye göre bekâ, “kadîmliği sabit olanın yokluğu da imkân dışıdır” kuralı gereği kıdem sıfatının gerektirdiği bir vasıftır. Allah'ın varlığını ispatlayan deliller aynı zamanda O'nun kıdem ve bekâ sıfatlarını da ispatlamaktadır.¹¹⁹

Meseleyi beşerî açıdan ele alan Mâtürîdî hâdis olan bir varlığın bekâsından bahsedilebildiğine göre neden kıdemi de söz konusu olmasın sorusuna cevap vermektedir. Ona göre hâdis olan varlığın varlık sahnesine çıkmadan önce gerçek anlamda bir yokluk dönemi vardır. Böyle bir varlığın kıdeminden bahsetmek onun aslî yapısıyla çelişir. Bekâ ise zaman dilimlerinin devam eden süreçleri içerisinde varlığını korumak demektir. Var olan bir şeyin devam eden süreçte yok olmaması onun aslî yapısıyla çelişmez. Kıdem ile bekâ ayrı statülere sahip olduğu için kıdeminden bahsedilemeyen varlığın bekâsı da olmaz şeklinde bir genelleme yanlış olacaktır.¹²⁰

Bekâyı âhiret hayatı çerçevesinde değerlendiren Harpûtî insan bedeninin yapısı gereği ebedilik vasfı taşıyamayacağını ve cennetliklerin cennette, cehennemliklerin de cehennemde sadece bir süreliğine kalıp akabinde yok olacaklarını iddia eden Cehmiyye'nin kitap ve sünnete aykırı hareket ettiğini söylemektedir. Ona göre cennet

¹¹⁷ Bulut, “Mu‘tezile ve Filozofların Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi”, 3.

¹¹⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 180.

¹¹⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 180-181.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 61.

de cehennem de içindekilerle birlikte bâkî kalacaktır. Bunun delili de “*Onlar orada ebedî olarak kalacaklardır.*”¹²¹ âyeti kerimesidir.¹²²

4.1.3. Vahdâniyyet

Vahdâniyyet sıfatı Allah’ın birliğini ifade etmektedir. Buradaki birliğin sayısal anlamda birlik olmadığı hususu kelâmcılar tarafından özellikle belirtilmektedir. Mâtürîdî’ye göre sayı olarak birin yarısı ve birimleri vardır. O’nun birliği benzerinin ve denginin bulunmayışı anlamındadır. Dengi bulunan bir şey çokluk kategorisine girer ve en az iki sayısını gerektirir. Bu durumda oluşacak rakip ilâh yok oluşu getirebilir. Yok oluş da ilâhlık vasfıyla düşünülemez.¹²³ Gazzâlî de birliğin kemmiyeti olmayan anlamına geldiğini ve Allah’ın bölünmesi düşünülemez tek varlık olduğunu ifade etmek üzere kullanıldığını belirtmektedir.¹²⁴ Benzer bir yaklaşıma sahip olan Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye (ö. 508/1114) göre de vahdâniyyet Allah’ın eşi benzeri olmadığını vurgulayan bir sıfattır.¹²⁵

Harpûtî vahdâniyyetin Allah’ın vâcip varlık oluşunda, yaratma vasfında ve ulûhiyyet noktasında ortağının bulunmaması anlamında olduğunu bunun kaynağının da İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) “Allah sayısal anlamda değil, ortağının olmaması anlamında tekdir.” sözü olduğunu belirtmektedir. Ona göre vâcip varlığın birliği konusunda sadece mecûsîleri de kapsayan düalistler (senevîler) aykırı düşünmektedirler. Yaratıcılığın vahdâniyyeti noktasında ise filozoflar mevcut olan akılların birbirlerini ve müteakiben felekleri ve elementleri yarattığına yönelik düşünceleriyle muhalefet etmişlerdir. Harpûtî’ye göre filozoflar bu düşünceleriyle müşrik kabul edilmişler fakat on akıl ve diğer unsurların Allah Teâlâ’nın eşyayı yaratması için birer sebep olduklarına dâir düzeltilmiş düşünceleriyle de muvahhid olmuşlardır. Yine insanların kendi fiillerini yarattıklarını söyleyerek yaratıcılıktaki vahdâniyyete Mu‘tezile muhalefet etmiştir. Fakat onlar da bu sözleriyle Allah Teâlâ’nın varlığının zorunluluğunu, cisimlerin yaratılmış olduğunu ve kâinatın O’nun tarafından idare edildiğini reddetmedikleri için müşrik olarak değerlendirilemezler.

¹²¹ el-Beyyine 98/8.

¹²² Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, 344-345.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 73.

¹²⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 55.

¹²⁵ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l-keâm*, 35.

Ona göre vesenîler putlara, sabîiler ise yıldızlara taptıkları için ulûhiyyetin birliğine muhalefet ederek müşrik olmuşlar fakat taptıklarının zorunlu varlık ve yaratıcı olduğuna inanmadıkları için bu yönden şirke düşmemişlerdir. Yine hristiyanlar da teslis inançlarıyla vahdâniyyete muhalefet etmişlerdir. Hristiyanların bu sebeple müşrik olduklarına ve kestiklerinin yenilmeyeceğine dâir hüküm verenler olsa da onlar Hz. İsa'ya inandıkları ve İncil ile amel etmeye devam ettikleri için Kur'an'daki tanımlamayla Ehl-i kitap kabul edilip müşrikler arasında sayılmazlar.¹²⁶ Harpûtî'nin bu sözleriyle günümüz hristiyanlarını kastetmediği anlaşılmaktadır. Zira birtakım âdetler yoluyla hristiyanlara benzeme çabalarını dahi küfür olarak tanımlaması konuya bakışını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zaten şer'î hükümlerden birini bile reddetmenin veya yalanlamanın küfür alâmetlerinden olduğunu söylemesi de günümüz hristiyanlarını nereye konumlandığına işaret etmektedir.¹²⁷

Harpûtî'nin tekfiri elinden geldiğince kullanmama hassasiyeti vahdâniyyet konusunda da bariz bir şekilde görülmektedir. Vahdâniyyetin sayısal anlamda birlik olmadığı vurgusunda geleneksel çizginin dışına çıkmazken konu hakkında farklı fikirler ortaya koyanların şirk ile itham edilmemeleri hususunda çok titiz davranmaktadır. Nitekim o, Ehl-i sünnet kelâmcılarının bazı düşünceleriyle şirke düştüklerini savundukları Mu'tezile ve filozofları iman dâiresi içerisinde kabul edebilmek adına özel bir gayret sarfetmektedir. Hatta onun farklı din mensuplarını bile müşrik olarak itham etmeme gibi bir tavır sahibi olduğunu görmek mümkündür.

Vahdâniyyet sıfatı çerçevesinde ele alınan diğer bir konu da Allah'ın birliğini ispat yöntemleridir. Bu hususta akla ilk gelen, Harpûtî'nin de tek delil olarak bahsettiği temânu'dur. Temânu' "men etmek" anlamına gelen kelime kökünden türetilmiş ve birbirine mâni olmak, birbirini engellemek manasında kullanılmıştır. Delil olarak ise bazı âyetlerde geçen birden fazla ilâhın bulunması durumunda oluşabilecek çatışma ve bozulma ortamını hatırlatarak yaratıcının tekliğini ispatlayan yöntemdir.¹²⁸

*"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök kesinlikle bozulup gitmişti..."*¹²⁹ ve *"...Eğer söyledikleri gibi, Allah ile birlikte başka ilâhlar*

¹²⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 181-185.

¹²⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 252.

¹²⁸ Düzgün, *Kelâm*, 215.

¹²⁹ el-Enbiyâ 21/22.

bulunsaydı, o takdirde bu ilâhlar arşın sahibi olan Allah'a ulaşmak için çareler arayacaklardı."¹³⁰ âyetleri temânu' delili için kaynaklık teşkil eder. Bu âyetlerin yorumunda farklı örnekler üzerinden hareket edilse de aynı sonuca varan çıkarımlar yapılmaktadır. Râzî bir cismin hareket ettirilmesini veya durdurulmasını isteyen iki ilâh,¹³¹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî ise hayatı ve ölümü yaratma noktasında iradeleri çatışan iki ilâh¹³² örneğinden yola çıkarak temânu' delilini kullanmaktadırlar. Temânu' delilinin tespiti çerçevesinde verilen örnekler üç alternatif ortaya çıkarmaktadır. Öncelikle iki ilâhın dediğinin de gerçekleşmesi ihtimalidir ki bu durum iki muhalin bir arada bulunamayacağı ilkesi gereği mümkün değildir. İkinci ihtimal ikisinin isteğinin de olmamasıdır ki bu da hem iki muhalin bir arada bulunamayacağı ilkesine hem de ilâh olan zâtın her şeye kadir olması gerektiği inancına aykırı bir acziyet anlayışı içermesi sebebiyle imkân dışıdır. Üçüncüsü de sadece birinin isteğinin olması ihtimalidir ki bu durumda da isteği yerine gelmeyen acziyeti ortaya çıkacağından ilâhlığı da söz konusu olamayacaktır. İşte bundan dolayı Allah Teâlâ'nın ortağı bulunamaz ve O yaratıcı olarak vahdâniyyet sıfatını taşır.

Harpûtî'ye göre yukarıdaki âyetler temânu' delili açısından ne âyetin zahiri anlamıyla ne de ilâhi kelâm oluşu hasebiyle delil olarak kullanılamaz. Öncelikle âyetlerin anlamları ilzamı gerektirmeyen hatâbî delil niteliğindedir. İkinci olarak da âyetin ilâhi kelâm oluşu sadece ona inananları bağlayacağından inanmayanlar için bir sonuç doğurmayacaktır. Harpûtî bu âyetlerin delilliği konusunda daha önceden de farklı yorumlar yapıldığını ve örneğin Mu'tezilî âlim Cübbâî'nin (ö. 303/916) "Vahdâniyyet-i ilâhiye aklî delille değil naklî delille sabittir. Akıl, âlem için iki yaratıcının varlığını tecvîz eder." dediğini söyler. Bu açıklama sebebiyle de Mâtürîdî alimlerden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Cübbâî'yi tekfir ettiğini belirterek orta yolu bulmaya çalışır. Buna göre; mezkûr âyet Allah Teâlâ'nın vahdâniyyetine üç şekilde işaret eder. Bunlardan ilki Allah Teâlâ'nın birliğinin ilâhi kelâm olarak ifade edilmesidir ki bu da sadece inananlar açısından yakîn ifade eder ve bağlayıcılığı vardır. İkinci olarak âyette zikredilen birden fazla ilâh olması durumunda bu ilâhların birbirleriyle çatışmaya gireceği aklî delildir ki bu henüz gerçekleşmemiş zannî bir

¹³⁰ el-İsrâ 17/42.

¹³¹ Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, 142.

¹³² Ebü'l Berekât en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, 30.

durumdur ve kat'iyet ifade etmez. Çünkü ilâhların aralarında anlaşma ihtimaline binaen öngörülen çatışma da meydana gelmeyecektir. Dolayısıyla bu âyetteki aklî delil her ne kadar önyargı taşımayıp ikna olabilecek durumdakileri etkilese de inatçı olan inkârcılar için yeterli değildir. Üçüncü olarak da âyetle aklî nitelikli olan hatâbî ve adetî delillerin ikisinin bir arada kullanılması sebebiyle kat'î delile ulaşma noktasındaki içerdiği güçlü anlam yapısıdır. Âyetin muhatabının yaşantılarında bulunan hususlara yönelik hitaplara alışık bir topluluk olduğu düşünüldüğünde aklî bir delil olduğu sonucuna varılabilir.¹³³

Harpûtî her ne kadar âyetlerin yorumundan hareketle temânu' delili için kullanılmayacaklarını ifade etse de farklı yorumlar da mevcuttur. Mâtürîdî'ye göre âlemin mevcut varlığı yaratıcının tekliğinin bizzat kanıtıdır. Birden fazla ilâh bulunsa âlemin bu ilâhların anlaşmaları sonucu oluştuğu neticesi ortaya çıkar ki bu da rablık vasfıyla çelişir. Çünkü anlaşma durumu yaratma işinin bir ilâha havale edilip diğerlerinin kenara çekilmesi demektir. Bu da ilâhların aczinin ve cehaletinin kabulüdür. Aralarında anlaşma bulunmaması ise çatışmayı ve yok oluşu gerektirir ki âlem var olduğuna göre böyle bir durum da söz konusu değildir.¹³⁴

Birden fazla ilâhın varlığı ihtimalini değerlendiren Gazzâlî'ye göre Allah'ın bir ortağının bulunduğu varsayıldığında bu ortağın ya O'na denk ya daha yüce ya da daha aşağıda olması gerekir. O'na denk başka bir ilâhın varlığının imkânsızlığı ikiliğin denkliği kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Birbirlerinin aynısı iki varlık düşünülemez. Mutlaka aralarında bir farklılık olacaktır. Aksi durumda birlikten bahsetmemiz gerekir. Aynı şekilde üstünlük ve düşüklük de iki ilâh arasındaki bir kıyas için doğru kavramlar değildir. Çünkü ilâhın üstünlük vasfını taşıması zâtının gereği olarak zorunludur. O halde iki ilâh arasında üstün olan ilâhlık vasfını taşıırken düşük olan ilâhlık vasfını taşıyor demektir. Bu da birden fazla ilâh düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.¹³⁵

Gazzâlî mecûsîlerin kabul ettiği hayrın ilâhının ayrı şerrin ilâhının ayrı olduğu şeklindeki düşüncüyü sapıklık olarak değerlendirmektedir. Ona göre bir şey zâtı itibariyle hayr veya şer vasfını taşımaz. Aynı durum hem hayr hem de şer olarak

¹³³ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 182-183.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 69.

¹³⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 54-55.

vasıflanabilir. Örneğin yakma fiili müslümanın bedeni için şer kâfirin bedeni için hayrdır. Hayr ve şer arasında yapısal bir fark bulunmadığına göre bunun birine gücü yeten diğerini de yapabilir demektir ki bu da daha önce imkansızlığı gösterilen iki ilâh inancına çıkmaktadır.¹³⁶ Aynı konuya değinen Harpûtî aşırı tabiatçıların tek bir yaratıcının iki zıddı yaratmasının akla uygun olmadığı gerekçesini ileri sürdüklerini belirtmektedir. Düalistlerle bazı filozoflar da bu gerekçeyle hayrı yaratan zât ile şerri yaratan zâtın farklı olduğunu savunmuşlardır. Ona göre bu durum cehaletten ve yaratmanın esrarını, hikmetini bilmemekten kaynaklanmaktadır.¹³⁷

Harpûtî Allah'ın birliğini ispat yöntemi olarak sadece temânu' delilinden bahsetmiş ve yorumlarını da bu doğrultuda yapmıştır. Konuya dâir âyetleri bu yöntem çerçevesinde değerlendirerek temânu' delilinin zayıflığını vurgulamıştır. Allah'ın birliğinin ispatı noktasında başka delillerin de mevcudiyeti göz önünde bulundurulduğunda aslında Harpûtî'nin fikirlerinin bu yöntemlere de yaklaştığı söylenebilir. Nitekim birden fazla ilâhın varlığı durumunda aralarında anlaşma ihtimalinden bahsederken -ismini zikretmeden- bir başka delil olan "tevârüd" yöntemini dile getirmiş fakat derinlemesine bir tahlil de yapmamıştır.

Harpûtî'nin temânu' delili çerçevesinde değerlendirdiği Allah'ın birliğini ispat konusunda farklı düşünceleri dikkate almadığı da görülmektedir. Gerek Mâtürîdî'nin gerekse de Gazzâlî'nin yorumları ilgili âyetlerin tefsiri niteliğindedir ve temânu' delili için güzel alternatifler sunmaktadır. Harpûtî'nin bu noktayı ihmal ettiği söylenebilir.

4.1.4. Muhâlefetün li'l-havâdis

Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin mâhiyeti açısından sonradan yaratılmış hiçbir şeye benzemediğini ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Âlem bütün birimleriyle yaratılmıştır. Eğer Allah'ın yaratılmışlara benzediği varsayılacak olursa bu durumda O'ndan ezellilik sıfatının, âlemden de yaratılmışlık vasfının iptali gerekir.¹³⁸

Harpûtî'ye göre Allah Teâlâ gerek mümâselet yani zât ve mâhiyet, gerekse de müşâbehet yani nitelik ve sıfatlar açısından yarattığı hiçbir varlığa benzemez. Çünkü vâcib ile mümkün ve hâdis varlıklar her iki yönden birbirlerine zıttırlar. Vücub imkana,

¹³⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 58.

¹³⁷ Harpûtî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-keâm*, 93-94.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 75.

istiğnâ ihtiyaca, kıdem hudûsa ve bekâ da fenaya muarız durumlar olduğu için Allah Teâlâ yarattığı mümkün varlıklardan farklıdır. O filozofların Allah Teâlâ için câiz gördükleri “cevher” kavramını da cevherin mekânda yer kaplama anlamından dolayı Allah’da noksanlığı çağrıştıracak gerekçesiyle doğru bulmamaktadır. Yine ona göre Allah Teâlâ, O’nu çeşitli müteşâbih âyet ve hadislerin zahir anlamlarından yola çıkarak cisimleştiren Mücessime’nin bâtil düşüncelerinden de münezzehtir. Vâcibü’l-vücûd, her ne kadar cisimleştirmeseler de zâtını cismin özelliklerini taşımakla nitelendiren Müşebbihe’nin benzetmelerinden de uzaktır. Yine O’nun için yaratılanlarla ittihad gerçekleştirme veya hıristiyanların inandıkları tarzda hulûl etme inancı da câiz değildir.¹³⁹

Harpûtî konu çerçevesinde ele aldığı Hz. İsa hakkında İncil’de kullanılan ve hıristiyanlar için önemli bir inanç olan “tanrının oğlu” ifadesini insanların tahrif ederek İncil’e dahil ettikleri bir söylem olarak değil İncil’in indirildiği dönemdeki toplumsal dilin bir yansıması olarak görmektedir. Ona göre İsrailoğulları eğitimcilere “baba”, eğitim alanlara da “oğul” diye seslenmişlerdir. Halk arasında da Allah Teâlâ’ya insanları peygamberleri aracılığıyla eğittiği için Rabb anlamında “baba”, peygamberlere ve mü’minlere de “veliler ve dostlar” anlamında “oğullar ve sevgililer” ifadelerini kullanmak bir âdet haline gelmiştir. Allah Teâlâ İncil’de halkın bu kullanımına binaen Hz. İsa için “oğul” tabirini kullanmıştır. Bu tabiri bâtil bir inanç olarak gerçek oğul anlamında kullananlar sonraki dönem papazları olmuştur.¹⁴⁰

4.2. Subûti Sıfatlar

Subûti sıfatlar, Allah’ın zâtının anlaşılabilmesi noktasında insanların zihinlerinde yeni bir anlam ve çağrışım uyandıran, ezelî olarak O’nun zâtı ile kâim olan sıfatlardır. Aslında subûti sıfatların sayısı çok fazla olmakla birlikte aynı anlama indirgenebilen isim ve sıfatlar bir araya getirilmiş ve bu sayı yedi veya sekiz şeklinde kabul edilmiştir.¹⁴¹ Subûti sıfat tasnifinin gerekçesi kâinatın yaratılışını ve Allah-kâinat ilişkisini anlaşılır kılma arzusudur.¹⁴²

¹³⁹ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, 185-188.

¹⁴⁰ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, 191-192.

¹⁴¹ Düzgün, *Kelâm*, 229.

¹⁴² Topaloğlu, *Allah İnancı*, 159.

Harpûtî Mâtürîdiyye ve Eş‘arîyye’den müteşekkil olan Ehl-i sünnet’in birbirini bid‘at ehli olmakla itham etmeksizin kırk civarı meselede ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. İhtilaf ettikleri konulardan biri de subûtî sıfatların sayısıdır. Kendisinin de içinde bulunduğunu belirttiği Mâtürîdîlere göre tekvin sıfatı kudret sıfatından ayrı telakki edildiğinden subûtî sıfatların sayısı sekiz, tekvini kudret sıfatının içerisinde kabul eden Eş‘arîlere göre sayı yedidir.¹⁴³

Harpûtî’ye göre Allah Teâlâ’nın vâcibü’l-vücûd ve yaratmada tek olduğu çeşitli delillerle ortaya konulduktan sonra varlıkların Allah tarafından yaratıldığı ispatlanmış olacağından O’nun hayat, ilim, kudret, irade ve tekvin sıfatlarını alması gerekli hale gelir. O, bunu şöyle izah eder: Hem anlam olarak hem de şeklen çok güzel bir hat yazısını gördüğümüzde bu hattı yazan kişinin âlim, iyi bir kâtip ve bu hattı yazmaya gücü yeten biri olduğuna dâir aklımızda zorunlu bir kabul oluşur. İşte bunun gibi âlemin yaratılışındaki mükemmelliği müşahede ettiğimizde de bunu yapanın hayat, ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarına sahip olduğunu anlarız. Bu örnek subûtî sıfatlardan olan semî‘, basar ve kelâm için delil teşkil etmez. Allah Teâlâ’nın ulûhiyyet vasfında tek olduğu ispatlanınca O’nun bütün kemâl sıfatlarla muttasıf, her türlü eksiklikten de münezzeh olduğu ortaya çıkar. Çünkü yaratılmışların kulluğunu hak eden varlığın bu özelliklerde olması gerekir.¹⁴⁴

4.2.1. Hayat

Canlılık, yaşamak demektir. Allah’ın yaşayan, canlı bir varlık olduğunu belirten sıfattır. Harpûtî’ye göre hayat sıfatı diğer sıfatların onunla anlam kazandığı fakat kendi anlamını sadece kendisinden alan bir sıfattır. Çünkü hayatı olmayanın ilim, semî‘, basar, irade ve kudret sıfatları olamaz. Allah Teâlâ’nın hayat sıfatı hakiki anlam ifade ederken yaratılmış olan varlıkların hayatları hakiki hayatın eseri olan göreceli hayattır.¹⁴⁵

¹⁴³ Harpûtî Eş‘arîyye ve Mâtürîdiyye ekollerini kısaca tanıtmaktadır. Her iki ekole tağlib gereği Eş‘arî’ye dendiğini belirten müellif iki imam da aynı zaman diliminde yaşamalarına rağmen İmam Eş‘arî’nin zaman bakımından ilk dönem, İmam Mâtürîdî’nin de geç dönem olduğunu ifade etmektedir. Ona göre yine İmam Mâtürîdî Hanefî, İmam Eş‘arî de Şafî mezhebine uygun akâid yöntemi izlemiş bu sebeple de Hanefîlere Mâtürîdiyye, Şafîilere de Eş‘arîyye denilmiştir. bk. Harpûtî, *Tenkîhu’l-keîâm*, 196.

¹⁴⁴ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keîâm*, 195-198.

¹⁴⁵ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keîâm*, 205-206.

Subûti sıfatları yapısal olarak değerlendiren Gazzâlî hayat ve kudret sıfatlarının hudûsu hiç kimse tarafından dillendirilmezken ilim, irade ve kelâm sıfatları için bu yaklaşımı benimseyenlerin olduğunu belirtmektedir¹⁴⁶ Râzî'ye göre hayat sıfatının ispatı ilim ve güç yetirebilmedir. Çünkü hayat sahibi olunmadan bu sıfatlar etkin olamaz.¹⁴⁷ Meseleyi değerlendiren Harpûti'ye göre subûti sıfatlardan hayat ne var ne yok olan hiçbir müteallakının olmaması sebebiyle diğer sıfatlardan farklıdır. İlim ve kelâm sıfatları da bütün varlık türleriyle birlikte yok olanlarla da alâkalı olduğu için hayat sıfatı dışındaki tüm sıfatlardan daha geneldir. Yine kalan sıfatlardan semî' ve basar sadece var olanlara taalluk ederken; irade, kudret ve tekvin sıfatları da sadece mümkünler âlemi ile bağlantılıdır.¹⁴⁸

4.2.2. İlim

Allah'ın olmuş, olacak, gizli, açık her şeyi bildiğini belirtmek için kullanılan sıfattır. Allah Teâlâ'nın ilmi kendi zâtı dahil var olan tüm mevcudâtı kuşattığı gibi yokluğun bilgisini de kapsamaktadır.¹⁴⁹

İlim, var ve yok olanlarda tecelli eden bir sıfattır. Böylece var ve yok olma durumu açıkça ortaya çıkmış olur. Harpûti ilim sıfatı bahsinde genellikle rivâyetlerle yetinmiş görünmektedir. Konuya dâir değerlendirmelerinde kelâmcıların ilim sıfatının taallukunun tek ve ezelde gerçekleşmiş olduğunu, ortaya çıkan yeni durumlarla ilmin de yenilenip değişmeyeceğini ifade ettiklerini belirtmektedir. Ona göre Eş'arîlerin çoğunluğu ise ilim sıfatının biri ezeli diğeri de ebedî olmak üzere iki tecellisinin olduğunu, bunlardan ezeli olan ile ezeli ve yenilenen varlıklara, ebedî olanı ile sadece yenilenen varlıklara taalluk ettiğini düşünmektedirler.¹⁵⁰ Karşılıklı görüşleri aktaran Harpûti bu hususta ayrıca kendi görüşünü dillendirmemektedir.

İlim sıfatı bahsinde filozoflar Allah'ın ilminin cüz'iyata taallukunun mümkün olmadığını düşünmektedirler. Harpûti'ye göre onların bu düşüncelerinin kaynağı cüz'ileri bilmenin ancak duyu organları vasıtasıyla olacağı, Allah Teâlâ'nın da organ edinmekten münezzeh olduğu şeklindeki fikirleridir. Kelâmcılara göre ise filozoflar

¹⁴⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 105.

¹⁴⁷ Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, 104.

¹⁴⁸ Harpûti, *Tenkîhu'l-keâm*, 205.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 74.

¹⁵⁰ Harpûti, *Tenkîhu'l-keâm*, 206.

gayb âlemini şuhûd alemine kıyasladıklarından dolayı hataya düşmektedirler. Allah Teâlâ'nın maddi alemi cüz'ilikleri yönüyle bilmemesi bir eksikliktir ki O'nun zâtı için bu asla düşünülemez.¹⁵¹

4.2.3. Semî'

İşitmek demektir ve işitilebilecek olan varlıklarla alâkalı bir sıfattır. Kulak ve ses olmaksızın işitmenin gerçekleşemeyeceğini, Allah için bunlar söz konusu olamayacağından semî' sıfatının da mümkün olmadığını iddia edenlere Pezdevî duyu organının ve sesin zorunluluk taşımadığı, bunlarsız da duymanın gerçekleşebileceği şeklinde cevap vermektedir. Ona göre âlim olduğunu kabul ettiğimiz Allah için nasıl bir organ arayışına girişilmiyorsa işitme için de organ arayışı gereksizdir. Allah hiçbir organa veya sese ihtiyaç hissetmeden duyar.¹⁵²

Gazzâlî işitme ve görme sıfatının Allah'ın varlıkları bilmesi olarak kabul edilmesinin yanlış bir düşünce olduğunu belirtmektedir. Ona göre nasıl ki mahlûkatta işitme ve görme kemâli ifade ediyor işiten işitmeyenden, gören görmeyenden kâmil kabul ediliyorsa yaratılanlara layık görülen bu sıfatların yaratıcıya isnadı daha uygundur.¹⁵³ O, işitme duyusunun idrak etmenin bir şekli olduğunu düşünmektedir. Örneğin Hz. Musa Allah Teâlâ'nın hitabını duyarken aslında idrak etmiştir. Bunun harflere, kelimelere dökülmüş olmasına gerek yoktur. Bu şekerin tatlı oluşunu dilin idrakine benzer bir durumdur.¹⁵⁴

Harpûtî'ye göre Allah Teâlâ, herhangi bir işitme organı olmaksızın işitilebilecek durumdaki her şeyi işitir. İşitilebilecek olan şeylerin bir işitme aracıyla duyulması yaratılmışlara mahsus durum olup Allah için muhaldir. Bize düşen O'nun işitme sıfatına sahip olduğuna iman etmekle beraber işitmenin keyfiyetini yine O'na havale etmektir.¹⁵⁵

¹⁵¹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 207.

¹⁵² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 48.

¹⁵³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 81-82.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 89-90.

¹⁵⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 207.

4.2.4. Basar

Görmek demektir. Gözü, ışığı, mekânı yaratan Allah'tır. Dolayısıyla görmek için Allah'ın yarattığı bu arazlara ihtiyacı yoktur. O bunlar olmadan da basar sıfatına sahiptir.¹⁵⁶ Görme sıfatı ilim sıfatının aynısı değildir. Çünkü bir şey hakkında temel bir bilgiye sahip olmakla onu bizzat görme arasında fark vardır. Bu da iki sıfatın birbirlerinden farklarını ortaya koyar. İşitme sıfatı için de aynı durum geçerlidir.¹⁵⁷

Harpûtî'ye göre basar sıfatı da varlıklardan görülebilir olanlarla alâkalı bir sıfattır. Allah Teâlâ bir görme organına gereksinim duymaksızın görülebilecek olan her şeyi görür. Bu noktada da bize düşen Allah Teâlâ'nın görme sıfatının varlığına iman edip, nasıl gerçekleştiği noktasındaki bilgiyi O'na havale etmektir.¹⁵⁸

4.2.5. Kudret

Allah'ın sonsuz güç sahibi olduğunu ifade eder. Harpûtî'ye göre kudret malum olan hususlardan mümkünât kategorisiyle alâkalı olup kendisiyle bu mümkünlerin yapılması veya yapılmaması anlam ifade eden sıfattır. Allah Teâlâ için bu sıfat O'nun bir şeyi yapmaya veya yapmamaya mecbur olmaması anlamında O'na özeldir. Buna kelâmcılar “özel anlamlı kudret” demişlerdir. Filozoflar Allah Teâlâ'nın kudretini “gerçekleştirmiş olduğu fiillerdeki hikmeti ve terk ettiği fiillerdeki zararları bildiği için yapmak veya yapmamak noktasında zorunlu olsa bile O, sahip olduğu kuvvet ile o fiili dilerse işler dilerse işlemez” şeklinde anlamış ve tarif etmişlerdir. Onların tanımladığı bu kudret, hem kelâmcıların ifade ettiği “fiili yapıp yapmama noktasında serbest olma” hem de kendilerinin savunduğu “fiile mecbur olma” vasıflarını taşıdığı için genel bir kudret anlamı ortaya koymaktadır. Filozoflar bu tanımlarıyla Allah'ın kudretiyle yaratılmışların kudretini aynı kategoride görme hatasından uzak durma çabasına girmişlerdir.¹⁵⁹ Harpûtî'nin buna karşı bir fikir ortaya koymaması bu düşünceye yakın durduğuna işarettir.

¹⁵⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 49.

¹⁵⁷ Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, 106.

¹⁵⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 176-178.

¹⁵⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 207-209.

4.2.6. İrade

Dilemek, bir şeyi yapmaya veya yapmamaya karar vermek anlamlarına gelmektedir. İrade Allah'ın mümkünât âlemini sonsuz alternatiflere sahip olan şekil ve zamanlardan birine tahsis etmesi ve onun varlığını belirlemesidir. Allah Teâlâ her şeyi kendi iradesi ile yapar. O'nun için zorunluluk düşünülemez.¹⁶⁰ Yaşadığımız dünyada her şey öncelik sonralık sırasına göre meydana gelmektedir. İşte irade de olayların meydana gelme zamanlarını belirleyen ilâhi sıfattır.¹⁶¹

Konuyu âlemin yaratılma zamanı çerçevesinde değerlendiren Gazzâlî'ye göre âlemin varlığı mümkün olduğu gibi yaratılma zamanı da Allah Teâlâ için bir zorunluluk içermemekte yaratıldığı andan önce veya sonra da yaratılma imkânını barındırmaktadır. İlim mümkün olduğu hal üzere etki eder. Bu noktada ilim sıfatı irade sıfatına bağlı ve ondan sonra gerçekleşmektedir. Allah'ın iradesi âlemin yaratılmasını mümkün zamanlardan birine sebepsiz olarak tahsis etmekte ilim sıfatı da bu tahsisin neticesine göre gerçekleşmektedir.¹⁶² Harpûtî'ye göre irade, kudret sıfatının gereği olarak mümkünâtta gerçekleşen yapma veya yapmama tercihlerinden birini belirleyen sıfattır. Filozoflar nedensiz bir şekilde tercihin mümkün olmadığını iddia edip fâilin sadece iradenin etkisiyle meydana gelen tercihini de imkânsız olarak görürler. Hâlbuki kelâmcılar eşya ve olayların herhangi bir neden olmaksızın kendi kendine belirlenmesinin imkânsız olduğunu kabul etmekle beraber fâil-i muhtarın sadece kendi iradesiyle tercihte bulunmasının câiz olduğunu belirtmişlerdir. Yine kelâmcılar salt irade ile yapma veya yapmama noktasındaki tercihin câiz olduğunu “susamış bir kişinin iki dolu bardaktan herhangi birini sebep olmaksızın tercih etmesi” örneğinden hareketle ispat etme yoluna gitmişlerdir.¹⁶³

İrade sıfatının kapsamına giren hususların kadîm olup olmayacağı sorusu da akla gelmektedir. Gazzâlî'ye göre de hâdis varlıklar kadîm bir iradenin neticesinde ortaya çıkarlar. Varlıkların sonradan meydana gelmesi irade sıfatının da onların yaratıldığı zamanda oluşmasını gerektirmez. İrade kadîm iken sadece hudûs vakte bağlı olarak gerçekleşmektedir.¹⁶⁴ Harpûtî bu konuyu şu şekilde izah etmektedir:

¹⁶⁰ Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*, 158.

¹⁶¹ Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, 106.

¹⁶² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 76.

¹⁶³ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîlâm*, 209.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 79-80.

İradenin kudret sıfatının gereği olarak mümkünâtla alâkası aynen ilim sıfatı gibi kadîm olanlara kıdemleri, hâdis olanlara da hudûsları yönüyle tek ve ezelîdir. Allah'ın ilminde herhangi bir değişim, kudretinde bir eksilme ve iradesinde de önüne geçme veya gecikme söz konusu olamaz. Kadîm olanlar ezelde kıdem yönüyle, hâdis olanlar da muayyen olan vakitte hudûs yönleriyle var olurlar. Dolayısıyla ilim, kudret ve irade sıfatlarının ezelî bir irtibatla bağlı olduğu hâdis hususların kadîm olması gerekmez.¹⁶⁵

Ehl-i sünnet iradenin içeriğine taat ve iyiliklerle beraber kötülüklerin de girdiğini kabul etmiştir. Örneğin Pezdevî'ye göre hayr ve şer hepsi Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Fakat bunlardan hayr olanlara O'nun rızası ve muhabbeti varken O, şer olanları rıza ve muhabbet duymaksızın gerçekleştirir.¹⁶⁶ Mu'tezile'ye göre ise Allah Teâlâ sadece iyi olan şeyleri irade eder. İlâhi iradenin kapsamına kâfirin küfrü, günahkarın günahı gibi nehyedilen şeyler girmez. Çünkü Mu'tezile irade ile razı olma ve emretme arasında zorunlu bir bağlantının olduğunu kabul etmektedir.¹⁶⁷ Harpûtî'ye göre irade ile rıza yani itiraza uğramayan irade arasında "tam girişimlik", iradeyle emir arasında ise "eksik girişimlik" söz konusu olup aralarında hiçbir zorunluluk yoktur. İrade daha genel bir kavramdır. Dolayısıyla irade günah ve kötülük gibi emredilmeyen ve yapılmasından razı olunmayan şeylerle de bağlantılıdır ve bu hususlar da ilâhi iradenin kapsamı içerisinde değerlendirilir. Mu'tezile günahkârların günah işlemesini ilâhi irade kapsamının dışında tamamen kendi iradelerinin eseri görmektedir. Fakat bu, "Sizler ancak Rabbinizin dilemesi (izin vermesi) sayesinde (bir şeyi) dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir."¹⁶⁸ âyetinin yorumu noktasında gerçekleşen müslümanların icmâna aykırı, bâtıl bir düşüncedir. Harpûtî'ye göre fakirlik, hastalık gibi iyi ve faydalı olduğu düşünülmeyen durumlar, kulların imtihan edilmesi hikmetiyle alâkalıdır. Yine küfür ve günah işleme gibi durumlar da kulların hakettiklerini kendilerine vermek hikmetine dayanır. El kesme, recm gibi güzel görünmeyen had cezaları ise insanları iyiliğe sevk etme hikmetine dayanması yönüyle

¹⁶⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 210.

¹⁶⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 63.

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 216.

¹⁶⁸ el-İnsân 76/30.

ilâhi iradenin kapsamına girer. İlâhi iradenin yansıması olarak ortaya çıkan hiçbir husus hikmetten yoksun değildir.¹⁶⁹

Allah'ın fiillerinde illet veya bir amacın bulunup bulunmadığı meselesi Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki tartışmalı konulardan biridir. Eş'arîlere göre illet veya amacın kabul edilmesi Allah'ın fiillerinin kendi dışındaki bir etkenle tamamlandığı düşüncesini ortaya çıkarır ki bu da Yüce Yaratıcı için bir noksanlık demektir. Allah'ın her yaptığıının sapasağlam ve eşyanın da yerli yerinde olduğunu belirten Mâtürîdîler bu düşüncelerini “hikmet” kavramı ile açıklamaktadırlar. Buna göre Allah'ın fiillerinin bir amacı vardır ki bu da hikmettir.¹⁷⁰ Harpûtî hiçbir şeyin hikmetten yoksun olmadığını belirtmek suretiyle bu noktada Mâtürîdî anlayışını tasdik etmiş görünmektedir.

4.2.7. Kelâm

Harf ve ses niteliği olmayan, Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim ezeli bir sıfattır. Ses olmadan kelâm olmayacağı, Allah için de ses düşünmenin doğru olmaması sebebiyle O'nun kelâm sıfatının bulunmadığı şeklinde bir görüş bulunmaktadır. Eş'arî'ye göre Allah'ın kelâmını yok sayan O'na bir eksiklik ve konuşamama gibi bir vasıf izafe ediyor demektir. Bu câiz olmadığına göre Allah'ın ezeli olarak kelâm sıfatına sahip olduğunu kabul etmek gerekir.¹⁷¹ Yine Pezdevî de kelâmın varlık şartının ses değil bizzat bâki olan zâtın kendisi olduğunu ifade etmektedir.¹⁷²

Eş'arî Allah'ın kelâmının işitilebileceğini söylerken¹⁷³ Mâtürîdî onun işitilemeyeceğini savunmuştur.¹⁷⁴ Harpûtî'ye göre kelâm sıfatının insanların konuştukları dille alâkası yoktur. Fakat sahip olduğu ezeli mana hangi kavme yönelik bir hitap içeriyorsa o kavmin lafız örgüsüyle örtüşerek farklılık arzeder. Kelâm sıfatı hâdis olan insan lafzına dönüşmekle bizzat kendisi hâdis olmaz.¹⁷⁵ Harpûtî bu düşüncesiyle Mâtürîdî'nin düşüncesine katıldığını göstermektedir.

¹⁶⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 210-211.

¹⁷⁰ Serdar-ışık, *Sistematik Kelâm*, 1/269.

¹⁷¹ Ebü'l Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2005), 34.

¹⁷² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 81.

¹⁷³ Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 38.

¹⁷⁴ Ebü'l Berekât en-Nesefî, *İslam İncasının Ana Umdeleri*, 39.

¹⁷⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, 211.

Pezdevî Allah'ın kelâmının zamanla bağlantılı olmadığını söylemektedir. Ona göre Allah zâtıyla kâim kelâm sıfatıyla ezelde, halde ve gelecekteki her şeyi haber vermiş veya emretmiştir. Zamanın değişimi kelâmın değişimini gerektirmez.¹⁷⁶ Harpûtî'ye göre de ezelde gerçekleşen hitabın henüz gerçekleşmemiş olan şeylerle olan bağlantısı muhatapsız bir hitap veya yalan bir söz olması anlamına gelmez. Çünkü Eş'arîlerin de dile getirdiği şekilde mâduma hitap onların var olacakları ve hitaba muhatap olacakları zamana bağlıdır. Örneğin Allah Teâlâ'nın ezelde Hz. Musa'ya "ayakkabılarını çıkar" hitabı onun kavmine gönderileceği zamana bağlı gerçek bir hitaptır ve bu tarz bir hitap sahihtir.¹⁷⁷

Gazzâlî'ye göre Allah Teâlâ'nın kelâmı ses içermeyen nefsî kelâmdır. Zira ses hâdis olduğundan onun Allah'ın zâtı ile kâim olması düşünülemez. O'na sadece nefsin kelâmı izafe edilebilir.¹⁷⁸ Harpûtî de Allah'ın kelâm sıfatının kelâmı nefsî yani kendisine mahsus bir özellik içerdiğini belirttikten sonra bunu insanın konuşma şekli ile diğer varlıklardan ayrılmasına benzetmektedir. Ona göre kelâmın lafzî boyutu ise diğer insanlardan farklı dil konuşma veya hiç konuşamama açısından ayrılmamıza benzetilebilir.¹⁷⁹

Kelâm, diğer tüm sıfatlardan farklı bir yapıya sahiptir. Bu sıfatın müşahhas bir karşılığı vardır ve o da Kur'an-ı Kerim'dir.¹⁸⁰ Bu açıdan kelâm sıfatı ayrı bir tartışmanın da öznesi olmuştur. Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı meselesi İslam tarihinde siyasî boyutu da bulunan ve müslümanları çokça meşgul eden bir konudur.

Kelâm sıfatını anlama çerçevesinde Hanefî-Mâtürîdî ekolü lafzî-nefsî kelâm ayrımı yapmıştır. Eş'arî bu ayrımı kabul etmemekte ve Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü dile getirdiğini söylemektedir. Eş'arîlerden bu ayrımı ilk kabul eden Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) olmuştur.¹⁸¹ Râzî'ye göre de kelâm sıfatı sadece ses ve harflerin varlığından ibaret değildir. Anlatılmak istenen bir husus farklı dillerle ifade edilirken lafızlar değişse de insan zihninde uyandırılmak istenen

¹⁷⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 98.

¹⁷⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 212.

¹⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 86.

¹⁷⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 213.

¹⁸⁰ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 163.

¹⁸¹ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 164-165.

intiba aynı olmaktadır. Yani diller farklı iken içerik aslında aynıdır. Bu da kelâm sıfatı ile ses ve harflerden oluşan yapının özdeş olmadığını göstermektedir.¹⁸²

Bilmen'e göre kelâm-ı nefsi ağızla ifade edilmeyen, kelimelere dökülmemiş olan iç sesimiz gibidir. Kelâm-ı lafzî ise bunun harf ve seslerle ifade edilen somut halidir. Allah'ın kelâm-ı nefsi O'nunla kâim ezelî bir sıfattır. Herhangi bir dil ile vasıflandırılmaz. Lafzî kelâmı ise insanlara kelâm-ı nefsinin ulaşmış halidir. Bu da peygamberlerin dili ile ortaya çıkmaktadır. Mesela Kur'an Allah'ın kelâmıdır. Kelâm sıfatının muhatabı olması hasebiyle ezelîdir. Mushaflara yazılmış, kelimelere dökülmüş ve ezberlenen haliyle de kelâm-ı lafzîdir.¹⁸³

Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunu değerlendiren Harpûtî'ye göre Mu'tezile kelâm sıfatını lafzî kelâm olarak anlamış ve sınırlandırmıştır. Kelâm sıfatını da Allah'ın lafzî kelâmı Levhi Mahfuz'da, Cibril'de veya peygamberlerin dilinde yaratması olarak tevil etmiştir. Hâlbuki Allah Teâlâ'nın kendisi için kullandığı kelâm sıfatının, hâdis olan lafız ile nitelendirilmesi muhaldir. Dolayısıyla Kur'an'da ifade bulan kelâm, nefsi kelâm olup Allah Teâlâ'nın zâtına özeldir. Nitekim Ehl-i sünnet Kur'an'ı nefsi kelâm olarak gördüklerinden "Kur'an mahlûk değildir.", demiştir. Fakat Kur'an denilince daha çok lafzî kelâm anlaşıldığından bu sözden Ehl-i sünnet'in okunan kelimelerin ve mushafın da yaratılmadığına inandığı şeklinde yanlış bir kanaat oluşmuştur.¹⁸⁴

Harpûtî halku'l Kur'an meselesinde Ehl-i sünnet içerisinde tek ses varmış gibi bahsetse de farklı görüşler de mevcuttur. Örneğin Eş'arî Kur'an'ın yaratılmış olduğu düşüncesine karşı deliller getirmektedir. Âyeti kerimede müşriklerin "Bu, insan sözünden başka bir şey değil."¹⁸⁵ dedikleri ifade edilmektedir. Ona göre her kim Kur'an mahlûktur derse müşrikler gibi Kur'an'ı bir insan sözü kabul ediyor demektir. Yine İhlâs sûresinde Allah'ın ismi geçmektedir. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia etmek Allah'ın isimlerinin de yaratıldığını kabul etmektir. İsimler yaratılmış olunca O'nun birliği, kudreti ve ilmi de yaratılmış olacaktır ki bunu söylemek câiz değildir.¹⁸⁶ Bir Mâtürîdî kelâmcısı olan Hakîm es-Semerkandî'ye (ö. 342/953) göre de Kur'an

¹⁸² Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, 118.

¹⁸³ Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*, 162.

¹⁸⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 214.

¹⁸⁵ el-Müddessir 74/25.

¹⁸⁶ Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 35-37.

mecazen değil gerçekten Allah'ın kelâmı olduğu için onun yaratılmış olduğunu iddia eden kişi Allah'ın sıfatlarının mahlûk olduğunu iddia ediyor demektir ki bu da küfürdür. Çünkü Kur'an Allah'ın kelâmı, sıfatı ve sözü olması bakımından yaratılmış bir şey değildir.¹⁸⁷ Mushaflarda yazılı olan ibareler de Kur'an'ın bizzat kendisidir. Bunu inkâr eden Kur'an'ın inzâl oluşunu da inkâr ediyor demektir ki bu da küfürdür.¹⁸⁸

Mâtürîdî Kur'an metninin yaratıldığını kabul etmekle birlikte ezberlenebilir olmasından hareketle kelâmullahın yaratılmış olduğuna delil getirenlere bu örnek özelinde karşı çıkmaktadır. "Hıfz" kavramının Allah için de kullanılabileceğini dolayısıyla böyle bir gerekçeyle Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia etmenin doğru olmayacağını söylemektedir. O kelâm sıfatı ile Kur'an arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre Kur'an Allah'ın kelâmının anlaşılabilmesi için mecazen kelâmullah olarak adlandırılmaktadır. Bu açıdan Allah'ın zâtına gerçek anlamıyla nispet edilemez.¹⁸⁹ Okuduğumuz, dinlediğimiz Kur'an metni yaratılmış olup Allah'a nispeti mümkün değildir. Allah'ın kelâm sıfatı daha geneldir. Allah kelâmını kendine ait olmayan bir şeyle de duyurabilir. Nitekim Hz. Musa'ya kelâmını yarattığı ses ve harfleri kullanarak onun dilinde duyurmuştur. Böylece de O mahlûk olmayan kelâmını kuluna mahlûk olan ses ve harfler vasıtasıyla duyurmuştur.¹⁹⁰

Pezdevî de aynı yoldan ilerlemekte ve düşüncesini harf ve ses örneği üzerinden delillendirmektedir. Ona göre harf ağzın kısımlarından meydana gelen seslere denir. Sesler ise devamlılığı düşünilemeyen, kendiliğinden düzenli hale gelip de hece ve kelime oluşturması mümkün olmayan arazlardır. Bu açıdan ağız ve sesler mahlûktur. Yine harfler kâğıt üzerine yazılır ki kalem, kâğıt, boya hepsi yaratılmıştır. Bütün bunlar harflerin de mahlûk olduğunu göstermektedir. Harfler bir sözün ifade edilebilmesi için aracıdırlar. Manzum bir eser ancak bu harflerle yazılıp okunabilmektedir. Allah'ın kelâmı da yaratılmış olan harflerle yazılmış ve okunmuştur. Arapça gibi diller Allah'ın kelâmının değil manzumin sıfatıdır.¹⁹¹ Her konuşanın sözü kendi zâtıyla kâim olduğu gibi Allah'ın kelâmı da zâtıyla kâimdir.

¹⁸⁷ Ebu'l Kâsım el-Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), 116.

¹⁸⁸ Semerkindî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, 264.

¹⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 109.

¹⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 115-116.

¹⁹¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 90-91.

Başlangıcı, sonu, bölümleri olan Kur'an âyet ve sûreleri ise Allah'ın zâtı ile kâim olan kelâmı olmayıp sadece tanzim ettiği ifadelerdir. Kısacası Kur'an Allah'ın kelâmına işaret eden O'nun kelâmının eseridir.¹⁹²

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre Kur'an Allah'ın kelâm sıfatının sonucu olup Allah'ın kelâmı bütün boyutlarıyla kadîmdir ve yaratılmış değildir. Fakat Allah kelâmını duyurmak için harf ve sesi yaratmış, sırasıyla Cebrail ve Hz. Peygamber aracılığıyla insanlara ulaştırmıştır. Kur'an Allah kelâmının harflerle mushafı yazılmış ve seslerle okunmuş halidir. Bir kişi mushafa zarar vermekle Allah'ın kelâmına zarar vermiş olmaz.¹⁹³ Ebü'l-Berekât en-Nesefî de mushaf halindeki Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemektedir.¹⁹⁴

Eş'arî bir kelâmcı olan Gazzâlî de Kur'an'ın mahlûkluğu konusunda mezhep imamından farklı bir noktada durur. Ona göre Allah'ın kelâmı mushafı yazılı, kalplerde korunan ve dillerle okunan sözdür. Onu somutlaştıran kâğıt, mürekkep, ses ve harflerin her biri sonradan olmaları hasebiyle hâdistir. Bunların hepsi Allah'ın zâtı ile kâim olan kelâmına işaret eden birer gösterge mahiyetindedir. Allah'ın kelâmının aynısı değildir. "Kur'an" ifadesinden okunan metnin aslı kastediliyorsa bu durumda o kadîm olup yaratılmamıştır. Selefin Kur'an'ın mahlûk olmadığına dâir sözleri de bu manayı ifade etmektedir. Kur'an'dan kasıt onu okuyan kişinin okuma fiili ise bu okuma okuyandan daha önce var olamayacağına göre bu durumda Kur'an hâdis olacaktır. Bununla birlikte Allah'ın sıfatlarına işaret eden deliller içermesi sebebiyle mushafa saygı göstermek vâciptir.¹⁹⁵

Râzî de harf ve ses örneğinden hareket etmekte ve Kur'an'ın mahlûk olmadığını iddia eden Hanbelîleri eleştirmektedir. Ona göre Hanbelîlerin Allah'ın kelâmını harf ve seslerden müteşekkil kabul ederek kadîm ve ezeli görmeleri hakikati inkârdır. Harfler kadîm kabul edildiğinde Allah Teâlâ'nın bu harflerle konuşuyor olması zorunlu olacaktır. Bu durumda da Allah bu harflerle ya bir seferde topluca ya da tedricî olarak konuşmuştur. Bir defada konuşması ile bizim kullandığımız kelimeler meydana gelemez. Harflerin birbirini takibi esasına uyulduğunda ise önceki harfin sesi

¹⁹² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 87.

¹⁹³ Ebü'l Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 52.

¹⁹⁴ Ebü'l Berekât en-Nesefî, *İslam İncasının Ana Umdeleri*, 39.

¹⁹⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 91-93.

yok olmadan ikinci ve diğer harfler çıkamayacağından ve bu da yokluğu ortaya çıkaracağından hudûs meydana gelecektir. Bu ise harf ve seslerin kadîm olamayacağının ispatı niteliğindedir. Hanbelîlerin iddiasının yanlışlığına dâir bir diğer delil ise harfler ve seslerin insanların boğazları vasıtasıyla anlamlı hale gelmesidir. Eğer bunları Allah'ın kelâm sıfatının kendisi olarak kabul edecek olursak bu durumda O'nun sıfatının her bir insana ayrı ayrı hulûl ettiğini kabul etmek durumunda kalırız. Bu ise Hz. İsa'yı Allah'ın kelimesi kabul edip hulûl anlayışını benimseyen hıristiyanların içerisine düştükleri küfürden daha şiddetli bir küfür demektir.¹⁹⁶

Kur'an'ın lafzî kelâm olması cihetiyle mahlûk olduğu kanaatini taşıyan Harpûtî görüşünü selef uleması kadar zengin örneklerle savunmamakta sadece ses ve harf metaforunu kullanmaktadır. Ona göre Kur'an kendisiyle insanlara hitap edildiği için seslendirilen, dinlenen, ezberlenen ve harflerle yazılan bir lafız olması vasfıyla mekânda var olabilen bir hâdistir. Sadece Hanbelîler lafzî kelâmın da kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Ehl-i sünnet'e göre ise lafzî kelâm, Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim olan kadîm bir sıfat değil aksine mahlûktur.¹⁹⁷ Harpûtî'nin bu değerlendirmesinde çok genellemeci bir söylem kullandığı görülmektedir. Hâlbuki yukarıda görüşlerini sıraladığımız gerek Eş'arî gerekse de Mâtürîdî kelâmcılar içerisinde bu genellenmenin dışında fikir belirtenlerin de olduğu bir gerçektir.

Harpûtî'ye göre ise hâdis ve mahlûk olduğu bilindiği halde kelâmullah denilmesinin sebebi lafzî kelâmın hiçbir mahlûkun müdahalesi olmaksızın Allah tarafından bizzat yaratılmış olmasındandır. Lafzî kelâmın kelâmullah olduğunu inkâr edenin dinden çıkacağı hükmünün gerekçesi de bunu dillendirenin Kur'an'ın peygamber tarafından uydurulduğu iddiasını ortaya koyuyor olmasındandır. Selef uleması Kur'an her ne kadar ses ve harflerden müteşekkil mahlûk bir kitap olsa da sonuç itibarıyla kadîm olan kelâm sıfatının delili olmasından hareketle Kur'an'a mahlûk denilmesini edebe aykırı görmüşlerdir.¹⁹⁸ Harpûtî'nin lafzî kelâmın kelâmullah olduğunu inkâr eden kişinin küfre gireceğine dâir görüşünün kökenlerini Gazzâlî'de bulmak mümkündür. Nitekim o da Allah'ın kelâm sıfatını peygamberin risâlet iddiasıyla bağlantılı görmek ve bu sıfatı inkâr etmenin peygamberin vahiy

¹⁹⁶ Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, 122.

¹⁹⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 215.

¹⁹⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 217.

aldığına dâir sözünün yalan olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini söylemektedir.¹⁹⁹

Harpûtî Mâtürîdîlerin Hz. Musa'nın ağaçtan işittiği "...Ey Musa! Bil ki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım."²⁰⁰ nidasının yaratılmış lafzî kelâm olduğunu düşündüklerini zira nefsî kelâmın işitilmesinin muhalliğine inandıklarını söylemektedir. Eş'arîler ise sadece bir yönden ve işitme organıyla olmaksızın tüm cihetlerden ve bütün vücutla olmak üzere nefsî kelâmın da işitilebileceğini savunmuşlardır.²⁰¹ Harpûtî nefsî kelâmın işitilip işitilemeyeceğine dâir sadece iki farklı görüşü rivâyet etmekle yetinmiş fakat hangi düşünceye yakın olduğunu belirtmemiştir.

4.2.8. Tekvin

Yaratma, rızık verme, diriltme, öldürme gibi fiilen etki eden ve bu yönüyle bir şey ortaya koymayı ifade eden sıfattır. Tekvin mümkün varlıklarla alâkalı olarak iradeye mutabık olacak şekilde etki etmektedir. Onun için de ilim, kudret ve irade sıfatlarından bağımsız ayrı bir sıfattır.²⁰²

Tekvin sıfatı Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki ihtilaflı konulardan biridir. Mâtürîdîler tekvin sıfatını kabul ettiklerinden kudret sıfatının sadece ezeli taallukunun bulunduğunu, icadın yani yaratmanın tekvin sıfatının bir gereği olduğunu düşünmektedirler.²⁰³ Mâtürîdî yaratmanın tekvin sıfatı olmaksızın gerçekleştiğini iddia edenlerin varoluşun kaynağını tabiatlarda ve gıdalarda görenlerden daha mantıksız bir iş yaptıklarını düşünmektedir. Çünkü kökeninde gıda gibi sayesinde başkalarının var olmasını gerektirecek bir sistemi öngörmek ezelde bulunmayan yaratmayı, meydana geldiğinde herhangi bir sıfat olmaksızın Allah'a izafe etmekten daha mantıklıdır. Zira diğer düşüncede en azından bir temellendirme söz konusudur.²⁰⁴

Allah Teâlâ kıyamete kadar vuku bulacak her şeyi ezelde takdir etmiş fakat takdir ettiklerini ezelde yaratmamıştır. Takdir edilenler vakti geldikçe Allah tarafından

¹⁹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 84.

²⁰⁰ el-Kasas 28/30.

²⁰¹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 218.

²⁰² Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 218.

²⁰³ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 209.

²⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 99-100.

yaratılmaktadır. “O her an yaratma halindedir.”²⁰⁵ âyeti kerimesi bu duruma işaret etmektedir.²⁰⁶ Tekvin “mevcut olmayan bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak” şeklinde tanımlanmaktadır. Mâtürîdîler bu tanımdaki sıfatın taallukunun sonradan meydana gelmesi hasebiyle sıfatın da sonradan ortaya çıkmış olduğu düşüncesini bertaraf etmek üzere tüm diğer sıfatlar gibi tekvinin de Allah Teâlâ’nın zâtıyla kâim tek ve ezeli olduğunu vurgulamışlardır. Onlara göre irade ve kudret sıfatları varlıklara varoluşları anında tesir ettiği gibi tekvin sıfatı da her bir varlığın yaratıldığı anda etkin olmaktadır. Hâkim es-Semerkindî tekvin sıfatının sonradan oluştuğunu düşünmenin Allah’ta bir değişiklik meydana geldiğini kabul etmek anlamına geleceği,²⁰⁷ Ebü’l-Berekât en-Nesefî ise teselsüle kapı aralayacağı gerekçesiyle²⁰⁸ reddetmektedir. Harpûtî tekvin sıfatının sonradan oluşmadığını kabul etmekle birlikte bazı Hanefî imamların fiilî sıfatların hepsinin ezelde hakiki birer sıfat olduğunu savunarak aslında sayısını artırdıkları kadîm varlıkları ispat yükümlülüğü altına girmekten başka bir şey yapmadıklarını iddia etmektedir.²⁰⁹

Eş’arîler tekvin diye ayrı bir sıfat tanımazlar. Bundan dolayı kudret sıfatının biri kendisiyle fiilin veya terkin gerçekleştiği ezeli, diğeri de yaratmak suretiyle tesirde bulunduğu ebedî olmak üzere iki taallukunun bulunduğunu kabul ederler. Onlar için tekvin sadece bir izafeden ibarettir. Kudret sıfatına izafe edilen tekvin eserlerinin isimleriyle anılır. Tekvinin eserleriyle olan ilişkisi oluşum ve var etme yönünden olursa Hâlık yani “yaratmaya gücü yeten”, rızık yönünden olursa Râzık yani “rızık vermeye gücü yeten”, hayat ve ölüm yönünden olursa Mümît yani “öldürmeye gücü yeten” gibi Allah Teâlâ’ya isim olarak izafe edilir. Harpûtî onların bu görüşüne, bu durumda Allah’a örneğin “siyahı yaratmaya gücü yeten” anlamında “siyah” isminin verilmesinin de câiz olacağı şeklinde itiraz etmektedir.²¹⁰

Râzî’ye göre tekvin diye müstakil bir sıfatın bulunmamasının gerekçesi hem kudret hem de tekvin sıfatının her ikisinin de bir şeyin var edilmesi veya edilmemesi şeklinde varlığa tesir etmeleridir ki bu durumda ikinci bir sıfata gerek yoktur. Tekvin

²⁰⁵ er-Rahmân 55/29.

²⁰⁶ Ebü’l Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l-keâm*, 87.

²⁰⁷ Semerkandî, *es-Sevâdü’l-a’zam*, 242.

²⁰⁸ Ebü’l Berekât en-Nesefî, *İslam İncancının Ana Umdeleri*, 41.

²⁰⁹ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, 218-219.

²¹⁰ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, 219-221.

sıfatının tesirinin zorunluluğu düşünülerek ayrı bir sıfat olduğu söyleniyorsa bu durumda Allah’a bir zorunluluk izafe edilmiş olur ki bu ise bâtıldır. Kudret sıfatı ise ihtiyarî tesiri gerektirir. Kudret ve tekvin şeklinde iki ayrı sıfatın kabulü Allah’ın tesirinin hem zorunlu hem de ihtiyarî olması durumunu doğurur ki yine bu da bâtıl bir düşüncedir.²¹¹

Eş‘arîlerde tekvinin kabulü durumunda kudret sıfatının işlevsiz kalacağı dolayısıyla müstakil bir tekvin sıfatının bulunmadığı düşüncesi hakimdir. Bir Mâtürîdî kelâmcı olan Pezdevî’ye göre ise kudret sadece tekvin değil tüm diğer sıfatlarla da beraber bulunur. Kudretsiz tekvin olamayacağı gibi kelâm, işitme, görme de gerçekleşmez. Bunlardan birinin varlığı diğerini işlevsiz kılmaz.²¹² Harpûtî’ye göre tekvinin müstakil bir sıfat oluşunun delili akıl ve naklin Allah’ın âlemin yaratıcısı yani mükevvini olduğunu kabul etmesinde mevcuttur. Allah mükevvini olduğuna göre bu ismin anlamını içeren vasfin da Allah Teâlâ ile ezelî olarak kâim olması gerekir. Bu durum bütün sıfatlarda da aynıdır. Kudret sıfatının işlevsiz kalacağı gerekçesi tüm sıfatların da yokluğunu düşünmeyi gerektirir. Yine tekvin sıfatı özellik itibarıyla kudret ve irade sıfatlarından daha önce mevcuttur. Çünkü Allah Teâlâ sıfatlarını tekvin ile var etmiştir. Eğer O sıfatları konusunda kudret ve irade ile hareket etseydi bu durumda sıfatlarının kadîm olmaması gerekirdi. Zira irade ve kudret, icad etme noktasında ihtiyarı içerdiğinden sıfatlar ya var edilecek ya da var edilmeyecektir. Bu durumda da hâdis olacaklardır.²¹³

Tekvin sıfatına dâir bir diğer mesele Allah Teâlâ ezelde tekvin sıfatına sahipse bu durumda varlıkların ezelde yaratılıp yaratılmadığıdır. Buna cevaben Mâtürîdî meselenin ilâhi ve beşerî boyutuna dikkat çekmektedir. Ona göre tekvin sıfatı nesnelerin gerektiği gibi var olabilmeleri için zorunludur. Sonradan olmak ise tamamen varlıklarla alâkalı bir durumdur, ilmi ilâhide bir değişiklik gerektirmez.²¹⁴ Pezdevî tekvinin ezeliliği varlıkların da ezeliliğini gerektirir yönündeki düşüncayı bunun sadece fâil ve mef’ulün varlığını kabul edip fiili inkâr etmek olacağı şeklinde değerlendirir.²¹⁵ Müstakil bir tekvin sıfatını kabul etmeyen Râzî başka bir vesile ile

²¹¹ Râzî, *Me’âlim-ü Usûli’-d-dîn*, 114-116.

²¹² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 107.

²¹³ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, 220-221.

²¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’-t-Tevhîd*, 100-101.

²¹⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 105.

dile getirdiği düşüncesinde konuya cevap vermektedir. Ona göre “Varlığı meydana getiren sıfatların etkilerinin ezeli olduğu düşünülüşünde bu durumda mevcudatın tamamı ezeli olacaktır. Sıfatların etkilerinin ezeli olmaması durumunda da varlık hiçbir zaman meydana gelemeyecektir.” şeklindeki düşünce günlük vakıaya uygun olmadığından doğru değildir.²¹⁶ Harpûti’ye göre de nasıl ki ilim sıfatının kadîm olması ilme konu olan şeylerin de kadîm olmasını gerektirmiyorsa bu durum tekvin sıfatı için de geçerlidir. Yani sıfat kadîmdir fakat eylemin varlıkla bağlantısının hâdis olmasından dolayı ortaya çıkan varlık hâdis olmaktadır.²¹⁷

Harpûti her şeyden önce tekvin sıfatının varlığını kabul ederek Mâtürîdîlerden yana tavır almıştır. Eş‘arîlerin düşüncelerini çürütecek birtakım deliller ortaya koymuş fakat Mâtürîdîlerin tespit ettiği hatalarını söylemekten de çekinmemiştir.

5. Allah’ın Zâtı Hakkında Câiz Olan Şeyler

Rü’yetullah Allah’ın mü’minler tarafından görülebilme imkânını ifade etmek için kullanılan bir kavramdır ve mahiyeti gereği üzerinde çokça tartışılan bir yapıya sahiptir. Konu klasik kelâm kaynaklarında sıfatlar çerçevesinde ele alınırken Abdüllatif Harpûti tarafından Allah hakkında câiz olan şeyler başlığı altında müstakil olarak değerlendirilmiştir.

Düşünce gruplarının rü’yetullah noktasındaki fikirlerini görme olayının nasıl gerçekleştiğine dâir tespitleri şekillendirmiştir. Filozoflara göre bir şeyin görülebilmesi için renkli olması gerekir. Mu‘tezile’ye göre sadece cisimler görülebilir. Ehl-i sünnet ise çerçeveyi genişleterek var olmayı görülebilmenin temel şartı kabul etmiştir. Görme olayı normalde bir organ, fiziki ortam ve ışık olmadan gerçekleşmemektedir. Allah Teâlâ’nın bu şartlar dahilinde görülebileceğini iddia etmek ise O’nu beşer düzeyine indirgemek demektir. Meselenin bu güçlüğünden dolayı Ehl-i sünnet düşünürleri görme olayını fiziki şartların dışına taşıyarak onu var oluşla irtibatlandırma gereği duymuşlardır.²¹⁸ Nitekim Eş‘arî’ye göre görme olayının şartı var olmaktır. Var olan her şey görülebilir. Allah da var olduğuna göre

²¹⁶ Râzî, *Me’âlim-ü Usûli’ d-dîn*, 98.

²¹⁷ Harpûti, *Tenkîhu’l-keâm*, 220.

²¹⁸ Düzgün, *Kelâm*, 486-489.

görülebilecektir. Yine Allah eşyayı görebiliyorsa kendini de görebiliyor demektir. Kendini görüyorsa da bizim O’nu görmemiz câiz demektir.²¹⁹

Râzî görmenin illetinin var olma şeklinde izah edilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre insanlarda idrak üç aşamada gerçekleşir. İlki eserin mevcudiyetinden bir müessirinin bulunduğu akıl ile ulaşmaktır. İkincisi renk olarak siyahlığı ve beyazlığı bilmek gibi bir şeyi kendine has özellikleri çerçevesinde idrak etmektir. Üçüncüsü ve en mükemmeli de bir şeyi görmektir. Âlimler Allah’ın birinci mertebedeki idrak vasıtasıyla bilinebileceği noktasında aynı kanaattedirler. İkinci mertebedeki idrak noktasında ise ihtilaf etmişlerdir. Allah’ın gözle görülebilmesi hususunda Eş’arî âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği aklî yöntem ise yanlıştır. Zira bu yöntemle örneğin cevher ve arazların ortak illetlerinin de hudûsları değil var olmaları olduğu Allah’ın da var olması hasebiyle mahlûk olduğu sonucuna varmak da mümkündür. Bu aklî çıkarım nasıl bâtılsa aynı şekilde Allah’ın var olduğu için görülebileceğine yönelik çıkarım da bâtıldır.²²⁰ Harpûti’ye göre de bu yöntem Allah Teâlâ hakkında câiz olmayan dokunulma, tat ve kokusunun alınması gibi hususların da cevazını getirecek bir yola çıktığından kabul görmemiştir.²²¹

Eş’arî müslümanların cennette daha önce hiç şahit olmadıkları birtakım nimetlere kavuşacakları noktasında fikir birliği olduğunu, Allah’ın görülmesinden daha büyük bir nimet bulunmadığını ve bir cennet nimeti olarak rü’yetullahın gerçekleşeceğini söylemektedir.²²² Mâtürîdî’ye göre Allah Teâlâ’nın görülmesi inananların hakkıdır ve zorunludur. Fakat görölme hadisesi idraksiz ve tefsirsiz gerçekleşecektir.²²³ O, “Allah nasıl görülecektir?” sorusuna da “nasılsız” görüleceğini zira nasıllığın hacimli varlıklar için söz konusu olduğunu Allah için böyle bir şey düşünmenin câiz olmadığını söyleyerek cevap vermektedir.²²⁴ Pezdevî’ye göre Allah’ın ahirette herhangi bir yön, keyfiyet ve sınırlama olmaksızın gözle görülmesi mümkündür. Görme hadisesinin bir bilgi türü olması hasebiyle O’nun görülmesi de bilinmesi niteliğindedir.²²⁵ Gazzâlî ise insanların Allah’a mülâki olacaklarını bu

²¹⁹ Eş’arî, *el-İbâne*, 28.

²²⁰ Râzî, *Me’âlim-ü Usûli’-d-dîn*, 128-132.

²²¹ Harpûti, *Tenkîhu’l-keîâm*, 221-224.

²²² Eş’arî, *el-İbâne*, 29.

²²³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 139.

²²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 151.

²²⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 110.

durumun da kalpte yaratılmasının imkânsız olmadığı gibi gözde var edilmesinin ve buna da rü'yet denilmesinin de imkân dışı olmadığını söylemektedir.²²⁶

Harpûtî'ye göre Allah Teâlâ'nın ahirette mü'minler tarafından görülmesi câizdir. Bu konunun tartışılan tarafı ahirette gözle görmenin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir. Rü'yetullahın gerçekleşmesi naklî deliller ile sabit, aklî yönden de mümkündür. Mümkün olması, rü'yetin imkânsızlığı bir delil ile ispatlanamadığı içindir. Nasıl ki cennet, cehennem, sırat, mizan vb. hususların aklen imkânsız olduğuna dâir delil getirilmesi mümkün olmadığından ispat için de aklî delile ihtiyacı yoksa rü'yetullah meselesi de böyledir ve aklî delil getirmeye gerek yoktur. Rü'yetullah naslarda geçtiğinden gerçekleşeceğine inanmak gerekir. Zira nasta geçen bir konunun te'vil edilebilmesi için zahirdeki mananın aklen imkânsız olması gerekir. Hâlbuki rü'yetullahın gerçekleşmeyeceği iddiasına yönelik aklî delil getirmek imkân dışı olduğundan naslarda geçtiği şekilde zahiriyle amel etmek ve gerçekleşeceğine inanmak gerekli olur. Harpûtî bu akıl yürütme yöntemini Mâtürîdî'nin geliştirdiğini ve Râzî ile Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) de kullandığını belirtmektedir.²²⁷ Nitekim Mâtürîdî bu konuda nasta nasıl bildiriliyorsa o şekilde kabul edip yaratılmışlık anlamı ortaya çıkarabilecek yaklaşımlardan uzak durmak ve yorum yoluna da gitmemek gerektiğini söylemektedir.²²⁸

*“Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır.”*²²⁹ âyeti kerimesi rü'yetullahın gerçekleşeceğinin en önemli naklî delili olarak kabul edilmektedir. Eş'arî'ye göre buradaki bakış üç anlamda kullanılmış olabilir. Bunlardan ilki düşünme ve dikkat bakışıdır ki -ahiret dikkat etme yeri olmadığından- bu anlama gelmesi câiz değildir. İkincisi bekleme bakışıdır. Bekleme bakışında ise bir hüznün ve burukluk hakimdir. Hâlbuki ahiret bu anlamda bekleme bakışının yaşanacağı bir yer değildir. Bu durumda sadece üçüncü anlam kalmaktadır ki o da Allah'ın ahirette görüleceğidir.²³⁰ Râzî de buradaki bakmanın görme şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindedir.²³¹ Harpûtî, rü'yetullah ile ilgili naslar açık olduğundan ve rü'yetullahın

²²⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 51.

²²⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 221-224.

²²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 146.

²²⁹ el-Kıyâme 75/22-23.

²³⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 23.

²³¹ Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, 132.

imkânı aleyhine delil getirilemeyeceğinden bu konunun müteşabihattan dahi sayılamayacağını ve te'vilsiz bir şekilde imanı gerektirdiğini söylemektedir. Ona göre ilgili âyette geçen “nazara” fiilinin “ilâ” harf-i ceri ile kullanılması ve yine âyette sevinç anlamına gelen “nadret” kelimesinin görme olayının mahalli olan yüzlere işaret etmesi görmenin gözle olacağını gösterir. Sahabenin büyüklerinden yirmi bir kişinin rivâyet ettiği “*Ayin on dördünde dolunayı gördüğünüz gibi Rabbinizi birbirinize engel olmaksızın göreceksiniz.*”²³² hadîs-i şerifi de konuya işaret etmektedir. Harpûtî bu hadisin manen mütevatir olduğunu ve inkârının insanı bid’at ve dalâlet ehli yapacağını söylemektedir. Ona göre hatta inkâr eden kişilerin kâfir olmalarından korkulur. Rü’yet, üzerinde sahabe ve tabiinin icmâ ettiği, tevatüren rivâyet edilen bir husustur.²³³

Bazı kelâmcılar rü’yeti akla ilk geldiği haliyle değil bir bilgi, algı, idrâk niteliğinde değerlendirmişler ve -görülen bir varlığın zihinde oluşturduğu yansıma şeklindeki görme tanımını Allah için düşünölemeyeceğinden- rü’yetullah kavramından Allah hakkındaki keşf halini anlamışlardır.²³⁴ Semerkandî’ye göre Allah Teâlâ ahirette keyfiyetsiz bir şekilde görülecektir. Bu görme normal gözlerimizle gerçekleşecektir. Bunu kabul etmeyerek rü’yetin kalp gözüyle gerçekleşeceğini savunanlar sapkınlık içindedirler.²³⁵ Gazzâlî’ye göre de görme olayını sadece cisimlerin ve renklerin algılanması olarak anlayan kişilerin bu çekinceden hareketle Allah’ın görölemeyeceğini iddia etmeleri onların görmeye yükledikleri anlamın sığığından kaynaklanmaktadır. Allah bizim cisimleri gördüğümüz şekilde görölmeyecektir. Bir şeyi kalp ve akıl ile idrak nasıl onu bilmenin bir yolu ise gözle görmek de böyledir. Allah bilme anlamında görölecektir.²³⁶

Harpûtî’ye göre rü’yetullah aleyhinde dile getirilen en sağlam aklî delil, görme olayının görünen şeyin bir yön ve mekânda bulunmasını, aynı zamanda bir cisim olmasını gerektirdiği ancak bunların Allah Teâlâ için imkânsız olduğudur. O, bunların görme olayının hakiki değil adetî şartları olduğunu söylemektedir. Bu şartlar yerine gelmediğinde normal görme mümkün olmazken, “*Saflarınızı düzeltiniz. Zira ben*

²³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, nşr. Zeynüddin Ahmed b. Abdillatif ez-Zübeydî (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1405/1985), “Mevâkütü’s-Salâh”, 342.

²³³ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, 221-224.

²³⁴ Düzgün, *Kelâm*, 490.

²³⁵ Semerkandî, *es-Sevâdü’l-a’zam*, 207.

²³⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-i’tikâd*, 48-49.

sizleri arkamda, önümde gördüğüm gibi görürüm.”²³⁷ hadîs-i şerifinde işaret edilen harikulade bir rü’yetin önünde engel bulunmadığını belirtmektedir. O yine bu itiraza, zikredilen şartların dünya ve fani gözlerle alâkalı olduğu, rü’yetullahın ise ahirette ve farklı gözlerle gerçekleşeceği için aralarında mahiyet farkı bulunduğu şeklinde cevap vermektedir. Harpûtî Allah’ın görülmesi meselesinin muhalifler tarafından görülmeyenin görülene kıyası yöntemiyle ele alındığını fakat bu yöntemin fâsit bir yöntem olduğunu söylemektedir.²³⁸

Rü’yetullah meselesine olumsuz yaklaşanların dile getirdiği en güçlü naklî delil “Gözler onu göremez; hâlbuki O, gözleri görür...”²³⁹ âyeti kerimesidir. Eş’arî’ye göre bu âyeti kerimede iki farklı durumdan bahsedilebilir. İlki, burada ahiretteki görme değil dünyadaki görmenin kastedilmiş olması ihtimalidir. İkinci olarak da idrak edemeyecek olan gözlerin tüm gözler değil sadece kâfirlerin gözleri olma ihtimalidir.²⁴⁰ Gazzâlî ise ilk ihtimali zikretmekle birlikte insanların herhangi bir cismi gördüklerinde onu gözleriyle tamamen kuşattıkları gibi Allah’ı kuşatamazlar anlamının kastedilmiş olabileceğini belirtmektedir.²⁴¹ Harpûtî bu delile karşı dile getirilen itirazları gerekçelendirmektedir. Ona göre âyette geçen gözler anlamındaki “ebsar” kelimesinin mârife olarak kullanılması bu kelime ile bütün gözlerin değil kâfirlere ait gözlerin kastedildiğini göstermektedir. Yine görme olayının olumsuzlanmasından da sadece onların görmesinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca âyette olumsuzlanan bir rü’yet olsa da bu bütün durum ve zamanları kapsayacak bir olumsuzluk anlamına gelmemekte, yine belirtilen idrak de geniş kapsamlı rü’yeti değil sadece görüneni içine alan rü’yeti kastetmektedir. Harpûtî’ye göre mezkûr âyet farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlanabileceğinden kat’i bir delil olarak sunulamaz.²⁴²

Eş’arî Hz. Musa’nın görme talebine karşı Allah’ın kendisini görebilme şartını dağın yerinde kalması gibi mümkün olan bir duruma bağlamasını rü’yetullahın cevazına delil olarak zikretmektedir. Ona göre eğer rü’yet câiz olmasaydı Allah

²³⁷ Buhârî, “Ezan”, 422.

²³⁸ Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, 224-225.

²³⁹ el-En’âm 6/103.

²⁴⁰ Eş’arî, *el-İbâne*, 27.

²⁴¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 53.

²⁴² Harpûtî, *Tenkîhu’l-keâm*, 225.

görölme şartını imkânsız bir duruma bağlardı.²⁴³ Gazzâlî ise bu talebe karşı bir şart ortaya konulmadan Hz. Musa'nın kesinlikle Allah'ı göremeyeceği söylenmiş olsa bile bu nehyin sadece ona mahsus olup görememe durumunun genelleştirilemeyeceğini söylemektedir.²⁴⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre de Allah ahirette herhangi bir yön ve mekâna bağlı olmaksızın görülecektir. Bunun delili Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesidir. Çünkü peygamberlerin mümkün olmayan bir şeyi istemeleri düşünülemez.²⁴⁵ Ehl-i sünnet tarafından rü'yetullahın imkânı mahiyetinde zikredilen âyette geçen "...*Sen beni asla göremezsın...*"²⁴⁶ ifadesi bazı gruplar tarafından rü'yetullahın imkansızlığına delil olarak gösterilmiştir. Bu iddiaya karşılık Harpûtî âyetteki olumsuzluk ifade eden "len" edatının Kur'an'daki kullanılış örneklerinden hareket edildiğinde bunun sadece pekiştirilmiş olumsuzluk anlamında kullanıldığını, ilelebet bir yasaklama kastı içermediğini ve bu durumun rü'yetullah için de geçerli olduğunu belirtmektedir.²⁴⁷

Pezdevî Allah'ın dünyada görülmesinin mümkün olmadığını bunun delilinin de Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesine rağmen bunun gerçekleşmemesi olduğunu söylemektedir.²⁴⁸ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî de (ö. 547/1152) insanın gözündeki idrak sınırları sebebiyle Allah'ı dünyada göremeyeceğini düşünmektedir. Ona göre gözün yüksek dereceli ışıkları ayırt edebilmesi için önce düşük dereceli ışıklara alışması gerekir. Ahirette Allah'ı idrak edebilen gözler de işte dünyada O'nun varlığını gösteren emareleri görebilen gözler olacaktır.²⁴⁹ Harpûtî kendi düşüncesini ortaya koymamakla birlikte bazı âlimlerin mi'rac gecesi Hz. Peygamber'in yaşadıklarını delil göstererek dünyada yakaza halinde (uyanıkken) rü'yetullahı mümkün gördüklerini söylemektedir. Bir grup âlimin de miraçta gerçekleşen bu rü'yetin kalben gerçekleştiğini dolayısıyla yakaza halinde rü'yetullahın imkânsız olduğunu düşündüklerini belirtmektedir.²⁵⁰

²⁴³ Eş'arî, *el-İbâne*, 26.

²⁴⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 53.

²⁴⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-keîâm*, 49.

²⁴⁶ el-A'râf 7/143.

²⁴⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 226.

²⁴⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 113.

²⁴⁹ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 30.

²⁵⁰ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 227.

Pezdevî'ye göre mekândan ve keyfiyetten uzak olmak kaydıyla Allah rüyada da görülebilir. Aksi takdirde bu görmek olmaz.²⁵¹ Harpûtî de Ehl-i sünnet'in büyük alimlerinden Seyfeddin Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre uyku halindeyken rü'yetullahın câiz olduğunu ve bunun önünde herhangi bir engelin bulunmadığını söylemektedir. Bunun selef-i sâlihînden birçok kişinin tecrübe ettiği bir durum olduğunu belirtmektedir.²⁵² Yaptığı nakilden Harpûtî'nin de aynı görüşte olduğunu çıkarmamız mümkündür.

6. Allah'ın Zâtı Hakkında Câiz Olmayan Şeyler

6.1. Allah'ın Zâtının Kühnünü İhata Etmek

Râzî Allah Teâlâ'nın zâtının kendisini tanıdığımız sıfatlardan farklılığına vurgu yapmaktadır. Buna göre zât sıfatlarla vasıflanmıştır fakat mahiyetini idrak edemeyeceğimiz bir özellik arz eder. Dolayısıyla O'nun hakikati insanlar tarafından bilinemez.²⁵³ İnsan daha kendi özelliklerine bile tam vâkıf olamazken Allah'ın zâtını tam manasıyla idrak edemez. Konuya güncel bir örnek üzerinden yaklaşan Bilmen'e göre elektriğin tüm yansımalarını müşahade ettiği halde onun mahiyetine dâhi vâkıf olamayan insanın yaratıcı ilmiyle kuşatması mümkün değildir.²⁵⁴

Abdüllatif Harpûtî Allah Teâlâ'nın zâtının hakikatini tam anlamıyla bilme noktasında üç farklı yaklaşımdan bahsetmektedir. Bunlardan ilki zâtının hakikatinin anlaşılmasının muhal ve mümtenî olduğunu savunan yaklaşımdır ki bu ifrat olandır. İkincisi zâtının hakikati anlaşılabilir diyen yaklaşımdır ki bu da tefrit olandır. Üçüncüsü ilk iki yaklaşımın delil getirememesi sebebiyle Ehl-i sünnet'in benimsediği, âyet ve hadislerle desteklenen zâtının hakikati anlaşılabilir fakat gerçekleşmemiştir şeklindeki yaklaşımdır. Nitekim "...Onlar ise bilgice Allah'ı kavrayamazlar."²⁵⁵ âyeti, ile "Yaratıkları tefekkür edin, fakat yaratıcıyı tefekkür etmeyin. Çünkü onu anlamaya güç yetiremezsiniz."²⁵⁶ hadisi şerifi bu üçüncü yaklaşıma işaret etmektedir. Yine

²⁵¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 111.

²⁵² Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 227.

²⁵³ Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, 142.

²⁵⁴ Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*, 124.

²⁵⁵ Tâ-hâ 20/110.

²⁵⁶ İmam Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, haz. Seyit Avcı (Konya: Serhat Kitabevi, 2013), 1/3346.

Harpûtî'nin Hz. Ebubekir'e ait olduğunu söylediği “Cenab-ı Hakkın zâtını idrak etmekten aciz olduğumuzu anlamak da bir idraktır.” sözü ona göre bunun delilidir.

Harpûtî Hz. Ali'nin “Zât-ı ilâhînin sırrını araştırmak şıktır.” dediğini söylemektedir. Ona göre bu sözde geçen “derake” fiili bir şeyin en derin noktasını ifade etmektedir ve ilmin en derin noktası da hakikati idraktır. Dolayısıyla insanların Allah Teâlâ'nın hakikatini bilmeleri mümkün değildir. Fakat Allah Teâlâ'nın varlığına iman edip O'nun hakikatinin idrak edilmesindeki aciziyetini kabul etmek aslında idrakin tam olarak kendisidir. Harpûtî yine Allah Teâlâ'nın zâtının hakikatine vakıf olamamanın gerekçesi mahiyetinde, insanların mümkünler dünyasında sürekli şekil ve suretlerle düşünmek durumunda olduklarını, Allah Teâlâ'nın zâtını düşünürken de bu düşünce formuna uydurarak O'nu mümkün varlıklardan birinin suretiyle tasavvur edebileceklerini bunun da şirk olduğunu söylemektedir. Aslında insanların O'nun hakikatini bilememelerinin sebebi çevrelerinde O'na benzetebilecekleri hiçbir şeyin bulunmamasıdır.²⁵⁷

Harpûtî'nin üçüncü görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Fakat gerek görüşlerine yer verdiğimiz âlimlerin sözleri gerekse de kendi açıklamaları Harpûtî'nin ifrat dediği birinci yaklaşıma işaret etmektedir. Verdiği örnekler, yaptığı izahlar zât-ı ilâhînin hakikatinin anlaşılmasının imkânsızlığına yönelik durmaktadır.

6.2. Allah'ın Zâtına Herhangi Bir Şeyin Vâcipliğini Kabul Etmek

Filozoflar eşyanın, sahip olduğu özellikler sebebiyle Allah Teâlâ tarafından zorunlu olarak yaratıldığını düşünmektedirler. Harpûtî'ye göre bu düşüncenin arkasında, failerin istidatlarının yapılacak şeyin vafına tabi olduğu şeklindeki kabulleri vardır. Buna göre özerk bir fail bulunmamakta, mef'ul failin fiilini belirlemekte ve dolayısıyla bir fail olarak Allah da fiillerinde mecbur olmaktadır. Onlara göre bunun tersini düşünmek Allah Teâlâ için cimriliği öngörmek demektir ki bu da muhaldir.²⁵⁸ Mu'tezile ise kullarının hayrına olacak şeyleri yaratmanın Allah'ın üzerine vâcib olduğunu iddia etmiştir.²⁵⁹

²⁵⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, 228-230.

²⁵⁸ Harpûtî, *Târîh-i İlmi Kelâm*, 130.

²⁵⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, 216.

Pezdevî'ye göre Allah için hiçbir şey zorunlu değildir. Kullarının hayırına olacak şeyleri yaratmak zorunda da değildir. O, kullarını imtihan eder. Bu çerçevede dilediğine acı çektirebilir. Yine dilediği kulunu da karşılığında sevap vermeksizin bir sıkıntıya sokabilir.²⁶⁰ Gazzâlî'ye göre de Allah için hiçbir vucûbiyet düşünülemez. Kulları için mutlaka iyi şeyleri yaratmasının zorunluluğu söz konusu olmadığı gibi iyilikleri mükâfatlandırma ve günahları cezalandırma zorunluluğu da yoktur. Yine kullarını güçlerinin yetmeyeceği bir şey ile mükellef kılması câiz olduğu gibi onlara hiçbir gerekçe olmaksızın eziyet etmesi ve sıkıntı vermesi de câizdir. Allah için zorunluluk düşüncesinin temelinde yer alan iyilik ve kötülük kavramları tamamen failin gayesi ile alâkalıdır. Gayeye uygun fiil iyilik adını alırken aksi durumda kötülük meydana gelmektedir. Herkesin de kendine göre gayeleri söz konusu olduğundan iyilik ve kötülük tamamen göreceli bir hal almaktadır. Örneğin bir hükümdarın ölümü halkı için kötülük iken düşmanları için iyiliktir.²⁶¹

Râzî konuya ontolojik açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre âlemin var edilmesinde Allah için herhangi bir zorunluluk düşünülemez. Çünkü böyle bir zorunluluk ya âlemin Allah'tan sonra olma ihtimalini ortadan kaldırıp onu da kadîm kılacaktır ya da Allah'ın da hâdis olmasını gerektirecektir ki her iki ihtimal de bâtıldır.²⁶² Yine o, insana bir durumu sevimli ve cazip kılan şeyin barındırdığı lezzet ve oluşturacağı sevinç olduğunu, acı ve gamdan uzak olmasının da insanı ona yaklaştıracaklarını söylemektedir. Sevilen bütün şeylerin gerisinde bu duygu halleri söz konusudur. Nefret edilen şeylerde ise sevilen şeylerin tam tersi bir durum gerçekleşmiş demektir. Bu durum da bize sevmenin, nefretin, iyi veya kötünün yaşadığımız bu âleme mahsus haller olduğunu bunların Allah için geçerli olmadığını ve dolayısıyla bu görecelilik sebebiyle yaratma noktasında O'nun için bir zorunluluk gerektirmediğini göstermektedir.²⁶³ Ebü'l-Berekât en-Nesefî de insanların hiçbir faydalarının olmamasına rağmen Allah'ın küfür ve isyanı yaratmasının Allah için zorunluluk düşünülmemeyeceğini gösterdiğini söylemektedir.²⁶⁴ Bilmen'e göre de Allah için bir zorunluluk söz konusu değildir. O dilediğini hikmete binaen yaratır. Kulları için aslah

²⁶⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 180.

²⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 117-120.

²⁶² Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, 96.

²⁶³ Râzî, *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*, 166.

²⁶⁴ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, 57.

olanı yaratır ama bunu kullarına lütfen yapar. Ona zorunluluk düşünmek hamd ve şükür de işlevsiz kılar. Çünkü hamd ve şükür ancak ihtiyarî fiillerin karşılığında geçerlilik kazanır.²⁶⁵

Harpûtî Ehl-i sünnet âlimlerinin bütün mahlûkatın Allah'ın ilmi ve iradesi gereği yaratıldığını dolayısıyla hiçbir şeyin O'nun ilim ve iradesinin dışında gerçekleşmeyeceğini düşündüklerini belirtmektedir. Burada her ne kadar bir gereklilikten bahsedilse de bu, filozoflar ve Mu'tezile'nin düşüncesinin doğurduğu acizlik ve eksiklik içeren bir gereklilik değil Allah Teâlâ'nın irade ve ihtiyarıyla gerçekleşen bir gerekliliktir. Harpûtî bunlardan birincisi için "vücub aleyh" ve ikincisi için de "vücub anı" tabirlerini kullanmaktadır. "Vücub aleyh" bir varlığın veya bir durumun Allah Teâlâ'yı bir şey yapmaya zorlaması ve bunu yapmayı O'na zorunlu kılması anlamında kullanılır ki bu bir acizyet ve noksanlık anlayışı içerdiğinden O'nun şanına yakışmaz ve muhaldir. "Vücub anı" ise Allah Teâlâ'nın ilmi, iradesi ve kudretiyle bir emrin meydana gelmesinin vâcipliğini ifade eder ki acizyet ve noksanlık düşüncesi içermediğinden doğru olan budur.²⁶⁶

6.3. Allah Teâlâ'ya Ait Fiillerin Zât-ı İlâhîye Dönük Bir Takım Amaç ve Faydalarla Muallel Olması

Bu konu Mâtürîdîler ve Eş'arîler tarafından farklı ele alınmıştır. Örneğin Pezdevî'ye göre Allah Teâlâ bir fiili kendisine veya kullara yönelik bir yarar sağlamak için yapmaz. Fakat Allah'ın yaptığı her şey bir hikmete binaendir. Allah kullarına azap etme, geçmiş günahları olmamasına rağmen çocukları, akılsızları ve hayvanları çeşitli sıkıntılar ile imtihan etme gibi kimse için yararı olmayan fiillerde bulunabilir. Fakat Allah'ın bu fiillerinin hepsinin bir hikmeti vardır.²⁶⁷ Gazzâlî'ye göre ise teklif Allah Teâlâ'nın kulları üzerindeki karşılıksız tasarrufudur. Sevap da yine O'nun karşılıksız bir vergisidir. O fiillerinde herhangi bir gayeye bağlı olarak hareket etmez. Dolayısıyla Allah'ın gayesine uymadığı için birtakım eylemlere çirkin vasfının yüklendiği şeklindeki tasavvur yanlıştır.²⁶⁸

²⁶⁵ Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*, 171-172.

²⁶⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 230-231.

²⁶⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 186.

²⁶⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 136.

Harpûtî'ye göre Allah Teâlâ ezelde her türlü kemâlâta sahip olduğundan O'nun hakkında gerçekleşmesi beklenen ve kendinin de faydalanacağı bir şeyin sonradan vuku bulması mümkün değildir. Bu yüzden Allah Teâlâ'nın fiillerinde kendine dönük bir fayda aramak doğru değildir. Amaçların bir faydaya yönelik olduğu hesaba katıldığında Allah Teâlâ'nın fiillerindeki amacın O'nun zâtına değil kullara dönük hikmet ve maslahat içerdiği görülür. O meselenin bu şekilde izahının iki grup arasındaki ihtilafın özde değil lafzî olduğunu ortaya koyacağını ifade etmektedir.²⁶⁹ Harpûtî'nin Allah'ın fiillerinde hikmeti kabul etmesi Mâtürîdî düşüncesini benimsediğini göstermektedir. Yine konu hakkında kendine özgü farklı bir fikir beyan etmeyip iki ekolün arasını bulma gayreti içerisinde bulunduğu görülmektedir.

7. Allah Teâlâ'nın Dünyaya İlişkin Fiilleri

7.1. Canlıların Tabîî Fiillerinin Yaratılması

Canlılarda meydana gelen gelişme, sindirim vb. bilgi ve his dışı yine hastalık, sağlık, uyku ve uyanıklık vb. kastî ve ihtiyarî olmayan birtakım fiiller tabîî fiil olarak adlandırılır. Müslümanların ittifak ettiği bir görüş olarak bu fiillerin tamamı Allah tarafından yaratılmaktadır.

Pezdevî eşyanın sahip olduğu tabiat gereği fiilde bulunduğu düşüncesinin yanlışlığına vurgu yapmaktadır. Örneğin ateşin tabiatı icabı zorunlu olarak yakıcı olduğu fikri doğru değildir. Çünkü ateş Allah ona yakma özelliği verdiği için yakıcıdır.²⁷⁰ Nabzın atması veya titreme hareketinde olduğu gibi tabîî fiillerde hayat, kudret ve ihtiyar zorunlu değildir. Bu fiillerin yaratıcısı Allah olmakla birlikte fiiller kendisinde yaratıldığı nesne veya kişiye nispet edilirler. Pezdevî'ye göre Eş'arîler tabîî fiillerin kişiye veya nesneye izafe edilmesini reddederek sadece ihtiyarî fiilleri kabul etmek suretiyle cahillik etmekte ve sofistler gibi fahiş bir inkâra düşmektedirler.²⁷¹ Gazzâlî'ye göre arıların bal yapma örneğinde olduğu gibi insan dışındaki canlılar her ne kadar bilmeseler de fiillerini tamamen Allah'ın takdiri ve iradesi ile yerine

²⁶⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 230-231.

²⁷⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 29-30.

²⁷¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 159-160.

getirmektedir. Onlar bu fiilleri zorunlu olarak yaparlar ve bundan kendi istekleriyle uzak duramazlar.²⁷²

Abdüllatif Harpûti'ye göre Mu'tezile de tabiî fiillerin Allah tarafından yaratıldığı noktasında müslüman âlimlerle aynı fikirdedir. Filozoflar ise felek, nefis ve alemdeki bütün varlıkların on akıl tarafından yaratıldığını düşündüklerinden tabiî fiillerin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki ittifaka muhalefet etmişlerdir. Daha önce geçtiği üzere onların on akli Allah Teâlâ'nın yaratmasına vesile gördükleri şeklinde bir görüş de vardır ki bu durumda onların da müslüman âlimlerin ittifakına katıldığı söylenebilir. Dolayısıyla tek muhalif grup varlığına inanmadıkları için hiçbir şeyin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeyen aşırı tabiatçılar olmaktadır.²⁷³

7.2. Kulların İhtiyari Fiillerinin Yaratılması

Yaratma eyleminin Allah'a mahsus olduğunu kabul eden Ehl-i sünnet inancına göre kulların yaptıkları tüm fiilleri Allah'ın yarattığına inanmak gerekir. Harpûti'ye göre kelâmcıların bu konuda ortaya koydukları aklî delil gereği bir fiili Allah yaratmadıysa kul yaratmıştır. Çünkü üçüncü bir seçenek yoktur. Bu durumda “*Hiç yaratan bilmez mi?*”²⁷⁴ âyetinde işaret edildiği üzere kulun yarattığı fiilin bütün ayrıntılarını bilmesi gerekir. Hâlbuki insanlar fiillerin kendilerinden çıktığını yakinen bilmelerine rağmen fiillerin oluşuna dâir ayrıntıya vakıf değillerdir.²⁷⁵ “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*”²⁷⁶ “*Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.*”²⁷⁷ “*...Oysa ki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.*”²⁷⁸ âyetleri ve “*Gerçekten Allah, her sanatkarı sanatı ile birlikte yarattı.*”²⁷⁹ hadisi şerifi de bütün mahlûkat gibi kulların fiillerinin de Allah Teâlâ tarafından yaratıldığının naklî delilleridir. Zaten yaratmak ulûhiyet özelliklerindendir ki bu özellik de insanda bulunmadığına göre fiillerin yaratıcısı da Allah Teâlâ olmaktadır.²⁸⁰

²⁷² Gazzâlî, *el-İktisâd fî 'l-i'tikâd*, 67.

²⁷³ Harpûti, *Tenkîhu 'l-keâm*, 232-233.

²⁷⁴ el-Mülk 67/14.

²⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Yasin Yayinevi, 2008), 201.

²⁷⁶ ez-Zümer 39/62.

²⁷⁷ el-Kamer 54/49.

²⁷⁸ es-Sâffât 37/96.

²⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halk-u ef'âli 'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Amîra (Riyad: Dârü'l-Meârif, 1398/1978), “Ef'âlü 'l-ibâd”, 1.

²⁸⁰ Harpûti, *Tenkîhu 'l-keâm*, 232-234.

Harpûtî'ye göre insanların ihtiyarî fiillerinin kaynağı noktasında biri insanın etkisini tamamen inkâr eden ifrat, biri insanı bu konuda yaratıcı konuma yükselten tefrit ve üçü de yaratmayı Allah Teâlâ'nın kudretinde görüp insanı fiilleri kesbetme konumunda kabul ederek orta yolu tutanlar olmak üzere farklı beş görüş ortaya çıkmıştır. İfratı temsil eden Cebriye insan fiillerinin cansız varlıkların hareketlerinden farkının olmadığını fiillerin asıl failinin Allah Teâlâ olduğunu savunmuştur. Harpûtî bu düşünceye insanın bir şeyi bilerek tutması ile elinin titremesi arasında fark bulunduğu, birincisinin kontrol dahilinde ve bir kasıt ile gerçekleşirken ikincisinin insanın engel olamadığı irade dışı bir fiil olduğu şeklinde cevap verildiğini söylemektedir. Dolayısıyla cebri düşünce insan fiillerini cansız varlıkların hareketlerine benzetme içerdiğinden geçersizdir. Zira fiillerine tesir etmese bile insanın bir iradesinin ve kudretinin bulunduğu zarurî bir hükümdür. Ayrıca Cebriye'nin iddiası peygamberlerin gönderiliş gerekçesini anlamsız kılan bâtil bir düşüncedir ki bunun vebali de büyüktür.

Mu'tezile fiillerin kulların kendilerine mahsus hâdis kudretleriyle meydana geldiğini savunur. İlk dönem Mu'tezilîler kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu şeklindeki bir ifadeyi kullanmaktan çekinerek “fiillerin mucidi” tabirini kullanmışlar fakat daha sonraki Mu'tezilîler icad ve halk kelimeleri arasında bir fark bulunmadığını belirterek²⁸¹ kulların kendi fiillerini yarattıklarını savunmuş ve tefrite düşmüşlerdir.²⁸² Harpûtî Mu'tezile'nin bu düşüncesiyle şirk veya küfre düşmediğini fakat çirkin bir iş yapmış olduğunu söylemektedir. Ona göre Mu'tezile'nin görüşüne karşı çıkanlar “*Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden medet umarız.*”²⁸³ âyeti kerimesinin hem Cebriye hem de Mu'tezile'ye cevap olduğunu belirtmişlerdir. “Ancak sana ibadet ederiz.” ifadesi ibadetin insanın kesbi olduğunu göstermesi açısından Cebriye'ye, “yalnız senden medet umarız” ifadesi de ibadet noktasında kendi kudreti yeterli olmayan insanın ilâhi yardıma ihtiyaç duyduğunu göstermesi açısından Mu'tezile'ye cevap niteliğindedir.

Harpûtî orta yolu tuttuğunu söylediği üç görüşten bahsetmektedir. Bunlardan ilki olan Eş'arî'nin düşüncesine göre fiillerin meydana gelmesinde Allah Teâlâ'ya ait

²⁸¹ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Halil Öztürk, “Mu'tezile'de İnsanın “Hâlık” Olarak İsimlendirilişi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/77 (2021), 1362-1372.

²⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, 201.

²⁸³ el-Fâtiha 1/5.

yaratma kudretiyle kulların hâdis kudretleri arasında ilâhî âdete uygun bir birliktelik söz konusudur. Aslında insanın fiillerinin meydana gelmesinde ilâhî kudret yeterlidir. Fakat yaptıklarından sorumlu tutulabilmeleri için insanlara hâdis bir kudret verilmiş, odunun yanması için ateşle bir araya gelmesinin şart olması örneğinde olduğu gibi fiillerin meydana gelmesinde kadîm ilâhî kudret ile hâdis insani kudretin birlikteliği âdetî bir şart olmuştur. Yani nasıl ateşsiz odunun yanması harikulade bir durumsa âdetî şart yerine gelmeden insanların fiillerinin meydana gelmesi de harikulade bir durumdur. Eş'arî'nin âdetî şart düşüncesi onu Cebriye'den ayırmaktadır. Harpûtî'ye göre Eş'arî'nin bu konudaki gerçek görüşü şu şekildedir: Fiiller kulların bir işi yapmak isteyip henüz harekete geçmeden ilâhî kudretin galip gelmesiyle meydana gelir. Yani fiil kulun kendisi tesirde bulunamadan ilâhî kudret eliyle yaratılmış olur. Bu durumda kulun fiile tesiri bilfiil değil bilkuvve olmakta, cüz'i bir ihtiyar olan kuldaki bu yöneliş de onun mükellefiyetinin gerekçesi olmaktadır. Eş'arî'nin kullarda bilfiil tesir gücü görmeyen bu düşüncesi her ne kadar insanların fiillerini cansız varlıkların fiillerinden ayırsa da insana bir şeyi yapıp yapmama özgürlüğü tanıyan bir kudret anlayışı da içermemektedir. Bu düşünceye göre kul bir insanı öldürmeye niyetlenen fakat diğer insanlar tarafından engellenen kişi gibi fiillerinde mecbur olur. Bu da ortaya her ne kadar tam cebr olmasa da orta düzeyde bir cebr anlayışı çıkarmaktadır.

Harpûtî'nin itidal üzere olduğunu söylediği ikinci görüş sahibi olan Bâkılânî'ye göre kadîm olan ilâhî kudret ile hâdis olan kulların kudreti yaratmak veya tesir etmek üzere bir fiilin meydana gelmesi aşamasında harekete geçerler. Güçlü olan ilâhî kudret kulun fiilinin aslına ve zâtına etki ederek onu var eder. Zayıf olan kul kudreti ise bu fiillerin sevap, günah, ibadet, taat, adalet ve zulüm gibi sıfatlarına etki eder. Örneğin bir yetime tokat atma fiilinin kendisi kadîm kudret ile var olurken bu fiilin yapılış niyetine göre de vasfı hâdis kudret ile oluşur. Eğer terbiye amacıyla atılmışsa adalet, hakaret amacıyla atılmışsa da zulüm sıfatı ortaya çıkar. Bu da Hz. Peygamber'in "*Ameller niyetlere göredir.*"²⁸⁴ sözünün gereğini yansıtır.

Orta yolu temsil ettiği söylenen üçüncü görüş sahibi İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) göre kulların fiilleri iyilik ve kötülük yapanların yaptıklarının karşılığını almaları hikmetine binaen fiilin özüne etki eden iki kudretin bir araya gelmesiyle var olur.

²⁸⁴ Buhârî, "Bed'ü'l-vahyi ilâ Rasûlillah", 1.

Burada kadîm kudret hâdis kudreti aracı kılarak, hâdis kudret de kadîm kudretin yardımıyla fiile tesir eder. Dolayısıyla kulların fiilleri iki kudretin birlikteliğinin eseridir. Bu fiiller Allah'ın yaratması ve kulların da kesb etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Harpûtî'ye göre İsferyânî bu görüşüyle hâdis kudretin fiil üzerindeki tesirini ortaya koyarak cebr, tek başına etki edemeyeceğini ortaya koyarak da kadercilik anlayışının dışında orta bir yol tutmuştur. İsferyânî ve Bâkıllânî'ye göre kulun kesbi kesinleşmiş azmidir. Çünkü azmin olması durumunda kulların kasıt ve iradesi devreye girer ki bu da ceza veya mükâfatı hak etmeyi gerektirir.

Harpûtî'ye göre Bâkıllânî, İsferyânî ve bütün Mâtürîdîler kulların kesbi ve cüz'î irade konusunda Allah'ın kadîm kudretinin aslında bütün varlıkları vasıtasız olarak yaratmaya yeterli olduğunu düşünürler. Bununla birlikte kulların fiilleri üzerinde kendi paylarının da olması amacıyla onlara yapma veya terketme hakkı tanıyan hâdis kudretin yaratıldığını savunurlar. Bu yaklaşıma göre hâdis kudretin yaratılmasıyla Allah Teâlâ küllî ve belirli bir fiilin tercih edilmesi noktasında küllî iradenin kullanımını, belirli bir fiilin meydana gelebilmesi noktasında da küllî kudretin kullanımını kullara bırakmış olmaktadır. Allah Teâlâ kulların tercih ve kullanımları doğrultusunda da fiillerini âdete uygun olarak yaratmaktadır. Çünkü adı geçen âlimlere göre kulların kesbleri, ihtiyarları, ilâhi irade ve kudreti kullanımları Allah Teâlâ'nın kulların fiillerini yaratması için birer âdetî sebeptir. Harpûtî, Bâkıllânî'nin varlığını kabul ettiği kesb ve cüz'î iradenin fiiller üzerindeki etkisinin itibari bir durum olup fiillerin aslına değil alacağı sıfatlara yönelik olduğunu düşündüğünü söylemektedir. İsferyânî'nin ise kulların cüz'î iradesinin fiillerin özünde de etkili olduğunu ancak bunu tek başına değil ilâhi yardım ve imdat vasıtasıyla yaptığını savunduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî bu konuyu kader meselesi çerçevesinde ele almıştır. Harpûtî'ye göre Mâtürîdî konuya sadece Allah'ın has kullarının anlayabileceği, kadercilik ve cebr anlayışları arasında bulunan, ilim sahiplerinin bile vakıf olamayıp içerisinde kaybolacakları ilâhi bir sır şeklinde yaklaşmıştır.

Harpûtî, Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Cebriye'nin cebr ve Mu'tezile'nin kader anlayışının etkilerini yitirdiğini düşünmektedir. Bu dönemde halkın bu anlayışlara uymak bir tarafa, bunlardan korunmak için âlimlere müracaat etme gereksinimi bile hissetmediklerini ve meselenin gündemden düştüğünü söylemektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin -kulun iradî fiilleri konusunda kendine mahsus çok

aydınlatıcı ve orijinal düşünceler ortaya koymasına rağmen- fikirlerinin başkaları tarafından da dile getirilmesi sebebiyle müstakil bir görüş olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Harpûtî, Mâtürîdî'nin kulların fiilleri konusundaki düşüncelerinin kaynağı olarak da Kâdî'nin (Ebubekir Bâkılânî) ve Üstad'ın (Ebu İshak İsferâyînî) gösterildiğini söylemektedir.²⁸⁵

Harpûtî'nin Mâtürîdî hakkındaki bu görüşü -daha önce subûti sıfatlar konusunda da dile getirdiği gibi- Mâtürîdî'nin geç dönemde yaşamış bir âlim olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre tüm problemlerin bittiği bir dönemde yaşayan Mâtürîdî'nin konuya dâir görüşleri de aslında kendisinden daha önce dile getirilmiştir. Hâlbuki kaynak olarak gösterdiği Bâkılânî ve İsferâyînî Mâtürîdî'den yaklaşık yüz yıl sonra yaşamışlardır. Bu da Harpûtî'nin Mâtürîdî hakkında birtakım yanlış veya eksik bilgilere sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

²⁸⁵ Harpûtî, *Tenkîhu 'l-keîâm*, 234-242.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Abdüllatif Harpûtî yeni ilm-i kelâm dönemi âlimlerinden kabul edilir. Harpûtî'nin kelâm ilminin yenilenmesi gerektiğine dâir kesin kanaati olmakla beraber o bunu, “tecdîd” ile değil gelenekten kopmadan yenilenmeyi kasteden “tenkîh” kavramıyla ifade eder. Vahye dayalı dinlerin özellikle ulûhiyyet anlayışını hedef alan -Harpûtî'nin “tabiatçılar” ve “aşırı tabiatçılar” şeklinde adlandırdığı- pozitivistlere ve materyalistlere karşı mücadele gerekliliği, onun kelâmda yenilenme düşüncesini motive etmiştir. Harpûtî güncelliğini yitiren konulara eserlerinde yer vermemekle beraber yeni dönemde kelâmcıların ele aldığı insan hakları, kadının toplumdaki yeri gibi konulara da hiç başlık ayırmamıştır. Sık sık kullandığı bilimsel verilerin kelâm ilminin amaçlarıyla ne denli örtüştüğü ise ayrı bir çalışmanın konusudur.

Harpûtî gaybî varlıkların bilimsel olarak reddedilemeyeceği gibi aynı zamanda ispatlanamayacağı tespitini yapar. Ancak onun bilgi-bilim ilişkisine yaklaşımı net değildir. Bir taraftan ruhun varlığını bilgi kapsamında değerlendirirken diğer taraftan bilimsel olarak ispatlanamaz görmesi, üzerinde durulması gereken bir konudur. Harpûtî, kelâmcıların sık sık kullandığı “teselsülün batıllığı” istidlâlinin zayıflığı sebebiyle sonuç doğurmayacağı kanaatini özellikle vurgular. Yine kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid ve tümevarım yöntemlerine de eleştirel yaklaşır ancak ilginç bir şekilde tenkit etmiş olduğu kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemini kullanır.

Harpûtî, Batı'daki inkâr hareketlerinin arkasında Hıristiyanlık dininin yanlış akîdelerinin tüm dinleri içine alacak şekilde genelleştirilmesi hatasının yattığını düşünür. Hudûs delilinin içeriği hakkında kelâmcılar tarafından en çok dile getirilen örneklerden biri olan “hareket ve sükûn” istidlâlini Harpûtî, gelenekten kısmen ayrışarak “hareket delili” şeklinde müstakil olarak değerlendirir. Harpûtî'nin isbât-ı vâcib söylemi genel olarak değerlendirildiğinde o, “maddeciler” ve “aşırı maddeciler” kavramlarını sık sık kullanarak isbât-ı vâcib yöntemlerini yeni bir muhatap kitlesine karşı sunuyor olsa da usul bazında bazı bilimsel verileri dile getirmenin ötesinde bir projeksiyon sunmamıştır. Bununla birlikte ulûhiyyet meselesinde Harpûtî'nin kelâmda yenilenme söyleminin izleri yoğun bir biçimde sadece isbât-ı vâcib konusu içinde görülür.

Yeni ilm-i kelâm dönemi âlimlerinin zihninde -insan aklını aşan boyutu sebebiyle- sıfatlar konusunu detaylı ele almanın bir fayda sağlamayacağı kanaati hakimken, Harpûtî bunun aksine bir tavırla sıfatları ayrıntılı bir şekilde konu edinir. İsbât-ı vâcip hususunda söylem olarak yenilenme düşüncesini koruyan Harpûtî ulûhiyyet meselesinin diğer mevzularında ise tamamen geleneksel bir çizgi izlemiştir. Öyle ki mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi meselelerini ve hâkim fikrî akımlarını kendi çağının bir parçası gibi görerek muhatap almıştır.

Harpûtî Allah'ın sıfatlarını selbî ve subûtî olmak üzere iki kategoride değerlendirme usulünü devam ettirir. Ancak o, vücûdu nefsî sıfat şeklinde özelleştirirken selbî sıfatları kîdem, bekâ, vahdâniyyet ve muhâlefetün li'l-havâdis olmak üzere dört adetle sınırlandırır. Bu tasnifiyle Harpûtî, genel yaklaşımdan ayrılarak -Ehl-i sünnet'in üzerinde icmâi olmasına rağmen- kıyam bi-nefsihî sıfatından açık veya örtük bir şekilde bahsetmez.

Harpûtî, tekfir dilinden özellikle uzak durur. Bununla birlikte *İlm-i Kelâm Târîhi* ve *Tenkîhu'l-kelâm* eserlerinde birbirinden farklı iki Harpûtî karşımıza çıkar. İlkinde özellikle Mu'tezile'ye ve filozoflara karşı sert bir muhalefet yapar; yer yer bu iki grubu Ehl-i sünnet âlimlerinin yaptığı gibi ağır bir şekilde itham eder. *Tenkîh*'de ise bütünleştirici bir dil kullanır, muarız gördüğü grupları şirk ve küfür ile itham etmeme noktasında titizlik gösterir. Harpûtî'nin dikkate değer tespitlerinden bir tanesi Hz. İsa ile ilgilidir. Buna göre ilk dönem hristiyanları, "Allah'ın oğlu" dendiğinde Allah tarafından eğitilmeyi anlarken daha sonra "cahil papazlar" bu ifadeyi mecaz anlamından kopararak gerçek anlamına yaklaştırmışlardır.

Genel bir değerlendirme yaptığımızda Harpûtî'nin dikkat çeken yönlerinden biri aynı ekol içerisinde bile konulara farklı yaklaşımlar söz konusuysa onun, çok genellemeci bir dil kullanması ve farklılıkları çoğu kez gözden kaçırmaması olmuştur. Örneğin o, sıfatların yapısı hakkındaki düşüncelerinde filozoflarla Mu'tezile'yi -aralarındaki derin farklılıklara rağmen- aynı kategoride değerlendirmiş yine tüm Ehl-i sünnet imamlarının lafzî kelâmın mahluk olduğu kanaatinde olduklarını söylemiştir. Bu genellemeci tavrını özellikle Ehl-i sünnet düşüncesini teyit etmek için sergilemiştir. Onun Ehl-i sünnet'e dâir uzlaştırmacı yaklaşımı da dikkate değerdir. Harpûtî, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekollerinin birbirlerinden farklı gibi duran

düşüncelerini aynı potada eritme gayreti içerisinde olmuştur. İlmî yaklaşımlarında yeni ilm-i kelâm döneminin genel kabullerine uygun davranarak mezhepçilikten uzak durmuş, temel olarak Ehl-i sünnet mezheplerini savunmuş, bununla birlikte zaman zaman Mu‘tezile’yi veya filozofları tasvip etmiş yine kendisine yakın gördüğü grupların görüşlerini eleştirmekten ve yanlışlarını ortaya koymaktan da geri durmamıştır.

Harpûtî kendisinin bir Mâtürîdî olduğunu beyan etmesine rağmen referansları genellikle Eş‘arîlerden olmuştur. Onun Eş‘arî müktesebâtına daha hâkim olduğu söylenebilir. Görüşlerine başvurduğu Mâtürîdîyye ekolü düşünürlerinin sayısı oldukça azdır. Ayrı bir araştırmanın konusu olabilecek mahiyetteki diğer bir husus Harpûtî’nin Mâtürîdî hakkında dile getirdiği bilgileridir. Bu noktada onun eksik birtakım verilerle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu kanaatimizde Eş‘arî’yi erken, İmam Mâtürîdî’yi tüm kelâmi tartışmaların sükuna erdiği geç dönemde yaşayan bir kelâmcı şeklinde tanıtmayı ve Mâtürîdî’nin insanın fiilleri konusundaki düşüncelerinin kaynağı olarak kendisinden yetmiş seksen sene sonra yaşamış olan Bâkılânî ve İsferyânî’yi göstermesi belirleyici olmuştur.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Tevhîd Risâlesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 Cilt. İstanbul: İBB Kültür İşleri Dâire Bşk. Yayınları, 1996.
- Ay, Mahmut. “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü”. *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*. ed. Adem Tutar. 144-173. Elâzığ: İlahiyat Fakültesi, 2004.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Mahkeme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahkeme#2-osmanli-devletinde-mahkeme>
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*. sad. Salih Sabri Yavuz – Faruk Sancar. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Bozarslan, Hamit. *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. nşr. Zeynüddîn Ahmed b. Abdillatif ez-Zübeydî. 1-2 Cilt. Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 5. Basım, 1405/1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Halk-u ef‘âli’l-ibâd*, thk. Abdurrahman Amîra. Riyad: Dârü’l-Meârif, 1398/1978.
- Bulğen, Mehmet. “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”. *Bilimname* (2016/1), 391-433.
- Bulut, Erkan. “Mu‘tezile ve Filozofların Allah’ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi”. *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 5/1 (2022), 1-16.

- Buzpınar, Ş.Tufan - Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Haremeyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Haziran 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/haremeyn>
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çetinkaya, Bayram Ali. “Meşrutiyet Devri Felsefî Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeler”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 160-177.
- Demir, Osman. “Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/27 (2016), 9-52.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelâm*. Ankara: Grafiker Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Eş’arî, Ebü’l Hasan el-. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2005.
- Evkuran, Mehmet. “Kelâm İlminin Yeniden İnşası Sözünün Anlamı ve İçeriği Üzerine”, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Gelenegın Yeri Sempozyumu*. ed. Adem Tutar. 181-198. Elâzığ: İlâhiyat Fakóltesi, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakóltesi Yayınları, 1971.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak,Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 1998.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Abdüllatif (Mecâlisü'l-envâri'l-ehadiyye ve mecâmi'u'l-esrâri'l-Muhammediyye)*. İstanbul: Eser Matbaası, 1976.
- Harpûtî, Abdüllatif. “Astronomi ve Din” (İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zâhirî Hilâfin Tevcîh ve Tevfiki Hakkında Risâle). haz. Bekir Topaloğlu. *Diyanet İlmi Dergi (Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi)* 13/6 (1974), 343-361.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Kelâm İlmine Giriş*. nşr. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

- Harpûtî, Abdüllatif. *Kelâm Tarihi*. sad. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tekmile-i Tenkîhu'l-kelâm*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu'l-kelâm fî akâ'idi ehli'l-İslâm*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330.
- Işın, Ekrem. “Osmanlı Materyalizmi”. *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. ed. Mustafa Şahin. 2/363-370. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Işın, Ekrem. “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm”. *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. ed. Mustafa Şahin. 2/352-362. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- İkbâl, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Anlamlandırılması*. çev. Hatice Demirekin. İstanbul: Karbon Kitaplar, 1. Basım.
- İlmiye Salnamesi. Matba-i Âmire 1334.
- İpşirli, Mehmet. “Huzur Dersleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huzur-dersleri>
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. nşr. Süleyman Hayri Bolay. Ankara: DİB Yayınları, 1977.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Evkafı İslamiye Matbaası, 1339-1341.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kahraman, Yakup. “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/18 (Yaz 2011), 345-351.
- Karabulut, Mustafa. “Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. Yüzyılda Değişim Süreci, Sosyal ve Kültürel Durum”. *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Güz 2016), 49-65.

- Karadaş, Cağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Karaman, Fikret. “Abdüllatif Harpûtî’nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 29/1 (1993), 105-116.
- Karaman, Fikret. “Abdüllatif Harpûtî ve Toplumunu Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu”. *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput’a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*. 397-418. 14-16 Mayıs 2015.
- Karaman, Fikret. “Yeni Kelâm İlmî Düşüncesinin İnşası ve Abdüllatif Harpûtî’nin Rolü”. *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Gelenegin Yeri Sempozyumu*. ed. Âdem Tutar. 214-218. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Kılıç, Yusuf. “Abdüllatif Harpûtî’nin Çağdaş Bilim ve Kültürümüze Katkıları”. *Dünü Bugünüyle Harput*, ed. Fikret Karaman. 203-213. Elazığ: y.y. 1999.
- Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 16. Basım, 2006.
- Mardin, Şerif. “19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”. *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. ed. Mustafa Şahin. 2/342-346. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü’l-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Nesefî, Ebû’l Berekât Ahmed b. Mahmûd en-. *İslam İnancının Ana Umdeleri*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.
- Nesefî, Ebû’l-Muin en-. *Bahrü’l-keâm*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Ortaylı, İlber. *Batılılaşma Yolunda*. İstanbul: Merkez Kitapları, 2007.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

- Özervarlı, M. Sait. “Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma Hareketinin İslam Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Tesiri”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*. drl. Hidayet Yavuz Nuhoğlu. 663-673. İstanbul: IRCICA, 2001.
- Öztürk, Halil. “Mu’tezile’de İnsanın “Hâlık” Olarak İsimlendirilişi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/77 (2021), 1362-1372.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Râzî, Fahreddin er-. *Me’âlim-ü Usûli’-d-dîn*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Sancar, Faruk – Suluoğlu, Muhammet Hanefi. “Kelâmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 589-614.
- Semerkandî, Ebu’l Kâsım el-Hakîm es-. *es-Sevâdü’l-a’zam*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- Serdar, Murat - Işık, Harun. *Sistemantik Kelâm*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Soysaldı, H. Mehmet. “Abdüllatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 103-147.
- Sönmez, Vecihi. “Abdüllatif Harpûtî ve İslâm Düşüncesinde Yenilik Arayışları”. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*. 20-21 (2015), 135-157.
- Sunguroğlu, İshak. *Harput Yollarında*. 3 Cilt. İstanbul: Elâzığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları. 1958.
- Suyûtî, *el-Câmiu’s-sağır*, haz. Seyit Avcı. 1. Cilt. Konya: Serhat Kitabevi, 2013.
- Teftâzânî. *Şerhu’l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah İnancı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2020.

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. Erişim 16 Haziran 2023.
<https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/naimi-omer>

Uz, Nur Betül. *Abdüllatif Harpûti'nin Tenkîhu'l-kelâm fî akâ'id-i ehli'l-İslâm İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yar, Erkan. “Abdüllatif Harpûti ve Yeni Kelâm İlmi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 241-262.

Yıldırım, Zeynep. *Mustafa Reşit Paşa ve Pozitivizmin Türk Siyasal Hayatına Girişi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Yurdagör, Metin. “Harpûti Abdüllatif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/harputi-abdullatif>

Zengin, Zeki Salih. “Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 33-61.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Kemal KOÇTÜRK

Uyruğu : T.C.

