



**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**EL-ÜSMENDİ'NİN LÜBÂBÜ'L-KELÂM'INDA İSTİDLAL VE İSPAT
YÖNTEMLERİ**

LEZGİN CEMALOĞLU

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Şanlıurfa 2024

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EL-ÜSMENDİ'NİN LÜBÂBÜ'L-KELÂM'INDA İSTİDLAL VE İSPAT
YÖNTEMLERİ

LEZGİN CEMALOĞLU

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Şanlıurfa 2024

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	iii
ORJİNALLİK RAPORU ve BEYAN FORMU	iv
İÇİNDEKİLER	vi
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
KISALTMALAR	xiii
1. GİRİŞ	1
1.1. Alâeddin el-Üsmendî'nin Hayatı	1
1.2. Üsmendî'nin Telif Ettiği Eserler	1
1.3. İstidlâl ve İspat Yöntemleri	2
1.3.1. İstidlâl ve Çeşitleri	2
1.3.2. Şahidin Gâibe Delil Getirilmesi Delili	5
1.3.3. Sebr ve Taksîm	6
1.3.4. Mu'cize ile İstidlâl	7
1.3.5. Sona Başlangıçla İstidlâl	7
1.3.6. Dil Mantığıyla İstidlâl	8
1.3.7. Nakille İstidlâl	8
1.3.8. Delilin Yanlışlığı ile Medlulün Yanlışlığına İstidlâl	8
1.3.9. Tümdengelim	9
1.3.10. Tümevarım	9
1.3.11. Kıyâs	9
1.3.12. Hasımı Kendi Deliliyle Susturma	12
1.3.13. İttifak Edilenle İhtilaf Edilene İstidlâl	12
2. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR	13
3. GEREÇ VE YÖNTEM	14
4. BULGULAR	15
5. TARTIŞMA	16
5.1. ULUHİYYET KONULARINDA İSTİDLAL VE İSPAT	16

5.1.1. Allah ve Âlem İlişkisi	16
5.1.1.1. Âlemin Hudûsü ve Yaratıcının İspatı	17
5.1.2. Âlemin Kadîm Olduğunu Savunanların İtirazları.....	26
5.1.3. Âlemin Yaratıcısının Varlığı.....	27
5.1.4. Allah'ın Sıfatları.....	28
5.1.4.1. Allah'ın Kıdemi	28
5.1.4.2. Tevhid: Şerikin İmkânsızlığı	28
5.1.4.3. Yaratıcının Araz Olmadığı	31
5.1.4.4. Yaratıcının Cevher Olmadığı	31
5.1.4.5. Yaratıcının Cisim Olmadığı	32
5.1.4.6. Allah'ın Bileşik Olmak ve Suretle Vasıflanmaması.....	33
5.1.4.7. Yaratıcının Bir Yönde ve Mekânda Olmadığı.....	34
5.1.4.8. Yaratıcının Hiçbir Şeye Benzemediği	37
5.1.4.9. Allah'a Şey Denilmesinin İmkânı.....	38
5.1.4.10. Allah'ın İsimleri ve Sıfatları	39
5.1.4.11. Allah'ın Kelâmı.....	43
5.1.4.12. Allah'a Ait Manevi Sıfatlar	48
5.1.4.13. Allah'ın Sıfatlarının Kıdemi	50
5.1.4.14. Allah'ın Sıfatlarının Keyfiyeti	50
5.1.4.15. Tekvîn ve Mükevven.....	52
5.1.5. Rü'yetullah.....	53
5.1.6. Kulların Fiilleri	58
5.1.6.1. İstîtâat.....	59
5.1.6.2. Fiillerle İlgili Cebriyye'nin Görüşü	62
5.1.6.3. Fiillerle İlgili Kaderiyye'nin Görüşleri	63
5.1.6.4. Teklif-i Ma Lâ Yutak	66
5.1.6.5. Tevellüd.....	67
5.1.6.6. Ecel	68
5.1.7. Rızık.....	69

5.1.8. Günahlar ve Allah'ın İradesi.....	70
5.1.9. Kazâ ve Kader.....	73
5.1.10. Hidâyet ve Dalâlet.....	75
5.1.11. Aslah ve Lutuf.....	78
5.1.12. Hüsn ve Kubuh	81
5.1.13. Ma‘rifetullah	83
5.1.14. İlhâm	86
5.1.15. Taklid	87
5.2. NÜBÜVVÂT KONULARINDA İSTİDLÂL VE İSPAT	90
5.2.1. Peygamberliğin İmkânı	91
5.2.2. Peygamber Göndermenin Hikmeti	93
5.2.3. Peygamberliğin Delili	94
5.2.4. Hz. Muhammed’in Nübüvveti	96
5.2.5. Yahudilerin Hz. Peygamber’e İtirazları	98
5.2.6. Kur'an'ın İ'cazı	99
5.2.6.1. Kur'an'ın Ne Kadarı Mu'cizedir?	100
5.2.7. Peygamberlerde İsmet.....	100
5.2.7.1. Peygamberlerin Meleklerle Üstünlüğü	101
5.2.7.2. Peygamberler Arasında Üstünlük	102
5.2.8. Velilerin Kerameti	102
5.3. SEM'İYYÂT VE AHKÂM KONULARINDA İSTİDLÂL VE İSPAT	103
5.3.1. Şefâat.....	103
5.3.2. Kabir Azabı ve Meleklerin Sualî.....	104
5.3.3. Mizan ve Hesap.....	106
5.3.4. Sırat	107
5.3.5. İmanın Mahiyeti.....	107
5.3.5.1. İman ve İslam.....	111
5.3.5.2. İmanın Artması ve Eksilmesi	112

5.3.5.3. İmanda İstisna	113
5.3.5.4. İmanın Mahluk Oluşu	114
5.3.6. Esmâ ve Ahkâm	115
5.3.6.1. İsim ve İsimlendirme Meselesi	115
5.3.7. Hüküm Meselesi	118
5.3.8. İmamın Tayin Edilmesinin Vâcip Olması.....	121
5.3.8.1. Aynı Zamanda İki İmam	121
5.3.8.2. İmamın Vasıfları ve Şartları	122
5.3.8.3. İmametın İn'ikad Çeşitleri	122
5.3.8.4. Raşid Halifelerin İmameti ve İmamların Tertibi.....	124
SONUÇLAR	126
6. SONUÇLAR	126
SONUÇLAR	127
ÖNERİLER.....	128
7. ÖNERİLER.....	128
KAYNAKLAR.....	129
ÖZGEÇMİŞ	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EL-ÜSMENDİ’NİN LÜBÂBÜ’L-KELÂM’INDA İSTİDLAL VE İSPAT YÖNTEMLERİ

LEZGİN CEMALOĞLU

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Yıl: 2024, Sayfa : 132

Kelâm ilminin özelliklerinden birisi, problemleri ele alırken sistematik bir bilgi yolu kullanmasıdır. İnançla ilgili problemlerin incelenmesinde sistematik bilgi kullanılmasının bir işareti de şüphesiz, istidlâl ve ispat yöntemleridir. Tezimiz, El-Üsmendî (ö. 552/1157) tarafından eseri Lübabü’l-Kelâm’ın yazıldığı dönemde tartışılan, Allah’ın varlığı ve sıfatları, akıl ve vahiy, bilgi ve kaynakları, iyilik ve kötülük problemi, nübüvvetin ispat edilmesi ve itirazlara karşı savunulması, ahiret halleri gibi kelâm ilminin ele aldığı temel sorunların incelemesinde nasıl açıklamalar yapıldığını ve hangi deliller kullanıldığını ortaya çıkarmayı hedef edinmektedir. Çalışmamızda, Lübabü’l-Kelâm adlı eserin mahiyeti ve kelâmi unsurları ispat ve istidlâl metotları açısından tespit edilecektir. Tezimizde uluhiyet, nübüvvât ve sem’iyyât konularına istidlâl ve ispat yöntemlerinin nasıl tatbik edildiği incelenecektir. İstidlâl ve ispat yöntemleri ile ilgili çalışmanın, Lübabü’l-Kelâm adlı eserin, içinde bulunduğu döneme olan katkısı ile birlikte kitabın kelâm açısından kaynak olma vasfına da dikkat çekmesi ümit edilmektedir.

ANAHTAR KELİMELE: İstidlal, İspat, Lübabü'l-Kelam, Üsmendî, Kelam

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

METHODS OF ARGUMENT AND PROOF IN AL-USMANDI'S LUBAB AL-KALAM

LEZGIN CEMALOĞLU

HARRAN UNIVERSITY

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

BASIC ISLAMIC SCIENCES

Year: 2024, Page : 132

One of the characteristics of the science of kalam is that it uses a systematic way of knowledge when dealing with problems. A sing of the use of systematic knowledge in the study of problems related to faith is, of course, the methods of arguments and proof. Our thesis aims to reveal what explanations are made and what evidences are used in the examination of the basic problems addressed by the science of theology, such as the existence and attributes of God, reason and revelation, knowledge and sources, the problem of good and evil, the proof of prophethood and its defense against objections, and the states of the hereafter, which were discussed by Al-Üsmendî (d. 552/1157) at the time the work was written. In our study, the nature and kalami elements of the work named Lubab al-Kalam will be determined in terms of proof and argument methods. It will be examined how the methods of Istidlâl and proof are applied in the subjects of Theology, Prophethood and Hereafter. These methods of proof and proof used will show the value of the book in terms of theology, as well as the contribution of the work called Lubab al-Kalam to the period in which it was located. In addition, while preparing our thesis, we also benefited from the original Arabic of the work and the Turkish translations of the work.

KEYWORDS: Argument, Proof, Lubabü'l-Kalam, Üsmendî, Kalam

KISALTMALAR

b. : İbn(oğlu)

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA : TDV İslam Ansiklopedisi

Hiz. : Hazreti

ö. : Ölümü

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Thk. : Tahkik eden

TYEKB Yayınları : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları

VB. : Ve Benzeri

1. GİRİŞ

1.1. Alâeddin el-Üsmendî'nin Hayatı

Alâeddin el-Üsmendî, 488/1095 yılında Semerkant'ın Üsmend köyünde doğdu. Adının Muhammed olduğuna dair ittifak bulunmaktadır. Yalnız Lübbü'l-Kelâm adlı eserde Aleü'd-dünya ve'd-din Muhammed b. Abdulhamid es-Semerkandî olarak takdim edilmektedir.¹ Muhammed b. Abdulhamid el-Üsmendî (ö. 552/1157) biyografi kaynaklarında daha çok hilaf, tefsir, usûl, münazara, cedel, hitabet yeteneğiyle bilinir.² Tarîkatü'l-hilaf fi'l-fikhi beyne'l-e'immeti'l-eslaf ve Bezlü'n-nazar gibi eserleriyle daha çok fakihliği bilinirken Lübbü'l-Kelâm adlı eseriyle de kelâmcı yönüyle de tanınır olmuştur.³ Bazı kaynaklarda Üsmendî'nin müfessir kimliğine de değinilmiştir.⁴

Mütekdimmîn kelâmının en belirgin özelliği, klasik mantık ve felsefeden uzak durarak Kur'an'da bulunan bir akılcılıkla İslâmî ilkeleri temellendirilmesi, İslâmî mantık ve usul ilmini geliştirilmesidir.⁵ Ancak Müteahhirîn döneminde Mutekdimmîn kelâmından uzaklaşılma, kelâm birikiminden yararlanılmış ve kelâm meseleleri mezhebi bir tutumla geliştirilmiştir.

1.2. Üsmendî'nin Telif Ettiği Eserler

1. Tarîkatü'l-Hilâf Beyne'l-E'immeti'l-Eslâf

Kitabın tahkiki, Muhammed Zeki Abdülber tarafından gerçekleştirilmiştir. Fıkıhtaki ihtilafları ele almış ve fûrû'daki sıralamaya göre işlemiştir. Müellif, ele aldığı konularda mezheplerin ve usul ilkelerine yer vermiştir. Lübbü'l-Kelâm adlı eserde bu eserini zikretmiştir.⁶

2. Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl

¹ Alâeddin Üsmendî, *Lübbü'l-Kelâm*, thk. M.Sait Özervarlı (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 39.

² Davut İltaş, "Üsmendî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/338-339.

³ M. Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelamcılığı ve Bilgi Teorisi: Maveraünnehir Kelam Düşüncesine Bir Katkı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (2003), 39.

⁴ Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin; Teracimü Musannifi'l-Kütübü'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 3/409.

⁵ Y. Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), c. 25/200.

⁶ Üsmendî, *Lübbü'l-Kelâm*, 39.

Fıkıh usûlu eseri olup müellifinin eserlerinden biridir. Arkadaşlarının isteği üzerine yazdığı bir eserdir. Eser, Muhammed Zeki Abdülber tarafından neşredilmiştir.⁷

3. Hasrû'l-Mesâil ve Kasrû'd-Delâil

Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin hilafı ile ilgili meşhur manzumesinin şerhi veya müellif tarafından yapılan şerhidir. Daha çok Şerhu Manzûmeti'n-Nesefîyye olarak bilinmektedir.

4. et-Ta'lika fi'l-Fıkıh

Kaynaklarda el-Üsmendî'ye el-Âlimi yahut et-Ta'likatü'l-Âlimî diye nispet edilen bir eserdir.

5. el-Emâlî fi't-Tefsir

Üsmendî hakkında bilgi veren kaynakların çoğunda onun bir tefsir imla ettiğini dile getirmişler ama söz konusu tefsir günümüze ulaşmamıştır.

6. Lübbü'l-Kelâm

Bu eser kaynaklarda el-Hidaye fi'l-keîâm veya el-Hidaye fi usûli'l-i'tikad gibi isimlerle de geçer.⁸ Eserin yazma nüshalarının birinde Kitab fi Tashihi'l-i'tikad diğeri ise Lübbü'l-Kelâm şeklinde geçmektedir. Söz konusu başlıkların çoğunun eserin mukaddimesindeki ifadelerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁹

1.3. İstidâl ve İspat Yöntemleri

1.3.1. İstidlâl ve Çeşitleri

Delil kelimesi sözlükte, yol gösteren, klavuzluk eden anlamlarına gelmektedir. Terim olarak “bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey” diye tanımlanır. Diğer bir ifadeyle delil, “bir şey hakkında müsbet veya menfi hüküm vermeye götüren şey” demektir.¹⁰

Delil kavramı, İslami ilimler için temel kavramlardan biri olup özellikle Kelâmcılar, bu kavram üzerinde önemle durmuşlardır. İlk dönem kelâm âlimleri delili, herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştıran kriter

⁷ Alâeddin Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1990), 43.

⁸ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017), 4/1637.

⁹ İltaş, “Üsmendî”, 42/399.

¹⁰ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 71.

olarak tanımlamıştır. Buna göre delili; bilinmeyenin ortaya çıkmasını, doğru bilgiye ulaşmayı sağlayan epistemik bir ölçüt olarak açıklamak uygun olacaktır.

İlk dönem kelâmcıları arasında eserlerinde delilden metodolojik bağlamda bahseden âlimlerden birisi de Ebû Mansur el-Mâtürîdî'dir. İmam Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhid adlı eserinde "dini delile dayanarak bilmenin gerekliliği" isimli bölümde delil kavramından söz etmiştir. Mâtürîdî'ye göre duyular ötesine yönelik anlama ancak istidlâl ile mümkündür. Her ne kadar duyu ve haber yolu ile bilgi elde edilse de bunları anlamlandırmak ve temellendirmek için istidlâle ihtiyaç vardır. Ayrıca haberin doğruluğu veya yanlışlığı ancak istidlâl ile mümkündür.¹¹

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise delili, kendisinin bilinmesinden başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey olarak tanımlar. Cürcânî'nin (ö. 816/1413) ise delile verdiği anlam Râzî'nin delil tanımına benzer. Râzî'den farklı olarak, delilin hakikatini, kıyâsta orta terimin küçük öncülde bulunması ve onu kapsaması şeklinde ifade eder.¹²

Delilin tanımlanmasına mantığın işleyiş biçimini yerleştiren Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonra ise delilin tanımı, 'yeni bir bilgi meydana getiren yani sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi' şeklinde daha teknik bir içeriğe kavuşmuştur. Bu tanımlardan delilin iki özelliği ortaya çıkmaktadır. Birincisi; bir hükmün ispat edilmesidir. İkincisi ise bir sonucun ortaya çıkarılmasıdır. Bütün bu tanımlardan anlaşılacağı üzere kısaca delil, herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştıran araçtır.¹³

İstidlâl, delil aramak, delile başvurmak, delil kullanmak, yol göstermek ve rehberlik etmek anlamına gelen delalet kökünden türemiş olup delile dayanarak bir husus hakkında hükme varma, sonuç çıkarma, bir hususu ispat etmek için delil ortaya koyma veya akıl yürütme anlamlarına gelir.

Bu sebeple mantıkçılar İstidlâlî "maksadı ispat etmek için delil ortaya koyma" olarak tanımlamışlardır. Bu tanım, İstidlâlin zihne ait bir dizi işlem (faaliyet) olduğu anlamını teyit eder. İstidlâl zihinsel bir faaliyet dizisini izlemesinden dolayı

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 13.

¹² Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü'l-Ta'rîfat* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 104.

¹³ Hüseyin Şahin Şahin, "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2015), 453-454.

olgunlaşır, açıklık kazanır ve dille ifade edilir. İstidlâlin aldığı bu son şekil üzerine de hüccet ortaya çıkar.¹⁴

Kelâm terminolojisinde istidlâl, nazar ve kesbi bilgi ile eş anlamlarda kullanılmıştır. İlk dönem kelâmcılar, istidlâl ve nazarı sık sık birbirinin yerine kullanıldığı görülür. Bununla birlikte istidlâlin nazar üzerine kurulduğu söylenebilir.¹⁵

İstidlâl veya nazar ilmi, kelâm ilmindeki önemli bir rolü olmasından dolayı kelâm ilmine ilmü'n-nazar ve'l-istidlâl ismi de verilmiştir. Nazar kelimesinden türetilen ehl-i nazar sözcüğü de itikadi konularda akla rol veren kelâm âlimleriyle Meşşâi geleneğine bağlı İslam filozofları için kullanılmıştır. Başlangıçta Mu'tezile için olumsuz kullanılsa da daha sonra Ehl-i sünnet kelâm âlimleri kullanmaya başlanan bir metot olmakla da olumlu bir anlam kazanmıştır.¹⁶

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) nazarı, konusuna göre ikiye ayırmıştır; dünya işleri hakkındaki nazarla, din işleri hakkındaki nazar arasında ayrım yapar. Kâdî Abdülcebbâr, din işleri ile ilgili olan nazarı ikiye ayırır, birinci nazar şüpheleri ve muhalif düşüncenin karşıt tezlerini çürütür. İkincisi Allah'ın bilgisini elde etmek için yapılan nazardır.¹⁷ Benzer ayrımı Bağdadi de akli ve şer'i olarak iki kısma ayırarak ortaya koyar.¹⁸ Yalnız Kadi Abdülcebbâr'ın ayırımındaki nazarın ilk formu temel olarak günlük yaşantıların sorunlarıyla ilgilidir ve daha çok pratik yönlüdür. Ameli konularda yapılan fıkhi nazar gibi. Nazarın ikinci formu ise insan yaşamının temel sorunları üzerine odaklanır ve daha çok dini sorunlarla ilgilidir.¹⁹

Üsmendî, Cüveyni gibi bilgiyi kadîm ve hâdis diye ikiye ayırmıştır. Kadîm bilgi, Allah'ın zatıyla kaim olan ilimdir. Bu ilim kulların sonradan elde etikleri bilgilere benzemez. Üsmendî, hâdis bilgiyi ise bedîhi, bedihi olmayan ve istidlali olmak üzere üçe ayırmıştır. Ona göre bedihi bilgi, kişinin herhangi bir öncüle ihtiyaç duymadan ilk anda elde ettiği ve kişinin kendisini şüphelendirmeye çalışsa dahi şüphe edemediği ilimdir. Kişinin kendi varlığını bilmesi ve bir şeyin bütünüdür

¹⁴ Abdülkuddüs Bingöl, "İstidlâl", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/323.

¹⁵ H. Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı* (İstanbul: TDV Yayınları, 2021), 63-64.

¹⁶ Metin Yurdagör, "Ehl-i Nazar", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/519.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), c. 1/74.

¹⁸ Abdülkahir Bağdadi, *Usûlü'd-Dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 205.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 1/75-78.

cüzünden büyük olduğunu bilmek veya bir cismin aynı anda iki farklı yerde bulunamaması gibi örneklerle anlatılanlardır ki, bunlar bedihi bilgilerdendir. Bedihi olmayan zaruri bilgi, kişinin ilk anda elde edemediği, elde etmek için bir öncüle ihtiyaç duyduğu ancak kişinin, kendisini, hakkında şüpheyi düşürmek istendiğinde şüpheyi düşüremeyecek bir bilgidir. Görme, işitme ve diğer hissi duyularla elde edilen bilgiler bu türdendir. İstidlali bilgi ise ilk anda elde edilemeyen, elde etmek için öncüllere ihtiyaç duyulan ve kendisini şüpheyi düşürmek istendiğinde şüpheyi düşürebildiği bilgilerdir. Arazların sabit oluşu, cisimlerin hâdis oluşu ve Allah'ın varlığının sabit oluşu gibi hususlar buna örnektir.²⁰

1.3.2. Şahidin Gâibe Delil Getirilmesi Delili

Kıyâsü's-şahid ale'l-gâib, görünmeyeni görüne kıyas etmektir. Ayrıca idrak sahamız içinde bulunan bir şeyin, bir illeti sebebi ile taşıdığı hükmü, idrak sahamız dışında kalıp da aynı illeti taşıyan şeyin aynı hükmü alması anlamına da gelir. Cisimler mürekkep olduğuna göre cismiyyet vasfı taşıyan her varlığın mürekkep oluşuna hükmetmek gibi. Allah, ilmi bulunduğundan dolayı âlim olması gibi. Bir kimsenin fiilde bulunması, onun kudret sahibi olmasını gerektirdiğinden dolayı evrenin de Allah'ın fiili olması hasebiyle Allah'ın kudret sahibi olmasına işaret etmesi gibi.²¹

Bu delil getirme yolunun İstidlâl bi's-şahid ale'l-gâib veya kıyâsü's-şahid ale'l-gâib şeklinde iki farklı kullanım şekli bulunmaktadır. Mütেকaddimîn kelâmcılarının en önemli akıl yürütme metotlarından birisidir.²²

Bu delili Mâturîdîler, Eş'ariler ve Mu'tezile kullanmıştır. Bu, görünenden hareketle görünmeyene ulaşma yani görüne (şahide) bakarak görünmeyeni (gâibi) delillendirme metodudur. Kelâm Allah âlimleri, kıyâsu'l-gâib ale's-şahid metoduyla Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatları ve sem'ıyyât meselelerinin bazısını kanıtlama çabası içinde olmuştur.²³

Üsmendî ise bu kıyâsı daha çok Allah'ın sıfatları ve sem'ıyyât başlığında ele almıştır. Ona göre bir insanın kudret sıfatıyla kâdir, hayat sıfatıyla diri, ilim sıfatıyla

²⁰ Üsmendî, *Lübab*, 44.

²¹ Veysel Kasar, "Kelâm İlmi ve Yöntem", *Kelamda Yöntem ve Esaslar*, ed. Yasin Ulutaş (Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2023), 21-22.

²² Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 188.

²³ Elmas Gülhan Çam, *1*, "Bakillani'de Bir Delillendirme Yöntemi Olarak Lügavi İstidlal", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 218.

âlim olurken gayb âleminde de bu durum aynıdır. Ona göre şahitle gâibe delil getirmek gerekli bir durumdur. Ancak Üsmendî'ye göre gayb ile şahid arasında sıfatların hükümlerinin dışında bir fark yoktur. Ona göre gayb ile şahid arasındaki fark ise noksanlık ve mükemmellik açısındandır.²⁴

Bu delile mantık ilminde hafî kıyâs denilmektedir. Bu kıyâsta, illet, istinbat yoluyla tespit edilir.²⁵ Meselâ; demir cinsinden bir şeyle kasten adam öldürmenin cezası kısastır Katı bir cisimle kasten adam öldürmenin cezası da buna kıyas edilmiştir. Hanefiler hafî kıyasa "istihsan" adını vermişlerdir.

1.3.3. Sebr ve Taksîm

İki veya daha fazla şıkka ihtimali olan bir hususa ait batıl ihtimallerin yanlışlığını ispat etmeye sebr ve taksîm denir. Bu delil özellikle âlemin mahiyetini, sonradan yaratılmışlığını anlatmakta kullanılır. Âlemdeki işaret ve belirtilerin, onun sonradan olduğuna; sonradan olanların da ezeli olmayacağına delil yapılması gibi.²⁶

Sebr ve taksîm delilini ilk kez Mu'tezile kullanmıştır. Daha sonra bu delili, Eş'arîler ve Mâturîdîler de kullanmaya başlamıştır.²⁷ Her ne kadar kelâm ve fıkıh ilminde kullanılan sebr ve taksîm delili, mantık ilmindeki ayrık şartlı kıyâs ile aynı anlamda kullanılsa da sebr ve taksîm delili tamamen Müslümanlara ait bir metottur.²⁸

Sebr ve taksîm delili, kelâm ve fıkıh ilminde çokça kullanılır. Mantık ilminde ise ayrık şartlı kıyasla genelde aynı anlamda kullanılır. Ancak özelde ihtimallerin elenmesi sebr/deneme çokça kullanıldığından sebr ve taksîm delilinin ayrık şartlı kıyâs'tan daha geniş anlamı bulunmaktadır. Yani ayrık şartlı kıyâs, iki ihtimalden yola çıkarak bir sonuca varırken sebr ve taksîm istidlâlinde ise iki veya daha fazla ihtimal ele alınıp değerlendirerek bir sonuca ulaşılır.

Mantık ilminde büyük öncülü ayrık şartlı önermeden oluşan kıyaslara munfasıl/ayrık şartlı kıyâs denir. Bu kıyâs, daha çok “veya”, “ya.... ya da...”

²⁴ Üsmendî, *Lübab*, 92.

²⁵ Recep Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji* (Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2022), 145.

²⁶ Kasar, “Kelam İlmi ve Yöntem”, 22.

²⁷ Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 311.

²⁸ Ali Sami Neşşar, *Menahicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam* (Beyrut: Abduh er-Racihi, 1984), 123.

eklemleriyle kurulur.²⁹ Ayırık şartlı kıyâs da büyük öncüldeki iki seçenekten biri ya aynı ya da karşıt hali küçük öncülde seçilerek sonuca varılır.

Kelâmcılar, âlemin hâdis olduğunu ispatlamak için genelde sebr ve taksîm deliline şu örneği vermişlerdir:

“Âlem ya kadîmdir ya da hâdistir.

Âlemin kadîm olması imkânsızdır.

O halde âlemin hâdis olması gerekir.”

Aynı şekilde bu örnek, ayırık şartlı kıyâs için de geçerlidir.

1.3.4. Mu’cize ile İstidlâl

Müellif, mu’cizeyi meydan okuma, tabiat üstü olarak tanımlamakta ve peygamberin doğruluğuna delil göstermektedir. O mu’cize delilini nübüvveti ispat etmek için kullanmıştır.³⁰ Mu’cize, elinde mu’cize gerçekleşen kişinin doğruluğuna yönelik fiili bir şahadet ve kanıttır.³¹ Mu’cize onu gösterenin lehine bir delildir. Ayrıca mu’cize, peygamberlerin asla yalan söylemeyeceğinin doğruluğuna delil gösterilir.

Ardoğan, peygambere verilen mu’cizenin duyularla algılanması ve aklın mu’cizenin mu’cize oluşunu kavraması ve peygamberliği ispatladığını idrak etmesi gibi iki farklı olgu ileri sürmüştür.

1.3.5. Sona Başlangıçla İstidlâl

Bu delil, bir şeyin sıhhat ve fesadı ile benzerinin de sıhhat ve fesadına hükmetmektir. Allah daha önce ölülerini diriltti ise bundan sonra da dirilteceğine hükmedilir.³² Sona başlangıçla istidlâl metodu Kur’an’da geçen bir delildir. Genelde ölümden sonra dirilişin imkânı için kullanılır. Ayrıca mantık ilminde bu delil, Celî kıyâs içerisinde yer alır. Celî kıyâs, kanıtlanması istenilen hükmün delilde daha açık ve daha öncelikli olarak sabit olduğunu anlatan kıyâstır. Celî kıyâsta hükmün illeti, hükmü aranan konuda daha açık ve kuvvetlidir.³³ Meselâ; Kur’ân’da ana-babaya öf bile demek yasaklanmıştır Buna kıyas yapılarak ana ve babayı dövmek öncelikle yasaklanmış demektir.

²⁹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 170.

³⁰ Üsmendî, *Lübab*, 109-111.

³¹ Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, 159.

³² Kasar, “Kelam İlmi ve Yöntem”, 21.

³³ Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, 143-144.

1.3.6. Dil Mantığıyla İstidlâl

İstidlâlî bilginin kaynağı akıl olabileceği gibi şer'i ve lügavî de olabilir. Çünkü kelâm ilminde bilgi kaynaklarından biri nakildir. Zira naklî bilgi, dil kuralları ve dilde kullanılan kelimelere verilen anlamlar çerçevesinde anlaşılır. Bundan dolayı naklîn manasının tespiti ve nakilden hüküm çıkarmak için dilsel delilin önemi büyüktür.³⁴

İslam âlimleri daha çok Bâtıniyye mensupları ve benzeri gruplar tarafından ileri sürülen asılsız te'villere karşı bu yönteme yer vermiştir.³⁵ Üsmendî ise bir kavramın hakiki anlamından koparmak için karinenin varlığını esas almış ve asılsız te'villeri ele alıp lügavî delillerle cevaplar vermiştir. Biz ise tezimizde bu delile, bazen dil mantığı delili bazen de lügavî delil gibi iki farklı isimde yer verdik. Ayrıca Üsmendî'nin kendi düşüncesini güçlendirmek için eserinde yer verdiği kelimenin şiirdeki ve örfteki kullanım biçimlerini de bu istidlâl çeşidi içerisinde ele aldık. Çünkü kelimenin cümledeki kullanım biçimlerini de dilsel açıdan değerlendirmelidir. Dil mantığı delili, kelime bilgisi, gramer kuralları ve sıfatları temellendirme gibi durumlar için de kullanılır.³⁶

1.3.7. Nakille İstidlâl

Ayetler, hâdisler ve icma bu istidlâlî kaynağını oluşturur. Üsmendî, Lübbü'l-Kelâm adlı eserinde görüşünü güçlendirmek için ayetleri, hâdisleri ve icma'ı kullanmıştır. Mütেকaddimîn kelâmcıları bu yöntemi çokça kullanmıştır. Kelâmcıların kullandığı delillerin çoğu naklî delile dayanır. Deliller, naklî delil üzerinden temellendirilir de denilebilir.

1.3.8. Delilin Yanlışı ile Medlulün Yanlışıyla İstidlâl

Bu delile in'ikâs-ı edille de denilir. Bir iddia için getirilen delillerin yanlışığının ortaya çıkması durumunda iddianın da yanlışığına hükmetmek demektir. Bakillani tarafından ortaya atılmış, Gazzâlî tarafından eleştirilmiş ve kelâmcılar tarafından terk edilmiş bir delildir.³⁷ Üsmendî ise bu delile yer vermemiştir.

³⁴ Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, 146.

³⁵ Kasar, "Kelam İlmi ve Yöntem", 22.

³⁶ Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, 146-152.

³⁷ Hilmi Demir, "Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütেকaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007), 80-86.

1.3.9. Tümdengelim

Bu delil, var edici sebepten, malule yani müsebbebe, müessirden esere geliş metodudur. Zihnin, müessirden esere intikal etmesidir. Zihnin, ateşten dumana intikal etmesi gibi. İstidlal ise, zihnin, eserden müessire intikal etmesidir.³⁸ Kelâm ilminde ta'lil, burhan-ı limmî veya delil-i limmî şeklinde de kullanılır. Bu delil daha çok felsefe ve mantık ilminde kullanılır.³⁹

1.3.10. Tümevarım

İstikra, Burhan-ı innî veya delil-i innî diye de isimlendirilir. İstikrâyı (tümevarım) Gazzâlî, “tümel bir kavram altındaki birçok tikeli gözden geçirerek sonunda bu tikelerde ortak bir hüküm bulmak suretiyle söz konusu tümel hakkında aynı yargıda bulunma” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁰ Bu delil, “özelden genele, eserden müessire, malulden illete, sonuçtan sebebe varma” şeklinde gerçekleşir.

Tümevarım, bütün cüzleri kapsarsa kesinlik ifade eden istikra-i tam olarak isimlendirilir. Şayet bir kısım cüzleri içerisinde barındırırsa istikra-i nakıs diye adlandırılır. Cürcanî'ye göre tam tümevarım, kesinlik bildirirken eksik tümevarım ise zan ifade eder. “Her cisim yer kaplar.” şeklindeki hüküm tümevarıma örnektir. Kesinlik açısından tümevarım, tümdengelimden sonra gelir.⁴¹

1.3.11. Kıyâs

Sözlükte kıyâs “ölçme, takdir ve eşitlik” anlamlarına gelir. Mantık ilminde terim olarak doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (öncül, mukaddime) zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştıran akıl yürütme şeklini belirtir.⁴² Temsil veya analogi olarak da isimlendirilir.

Fıkıh usulünde kıyâs, “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” anlamına gelir.⁴³ Bu kıyâs türü, daha çok fıkıh ve kelâm ilminde kullanılır.⁴⁴ Mesela, “Şarap haramdır, çünkü sarhoşluk vericidir, o

³⁸ Cürcânî, *Kitabü'l-Ta'rifat*, 66.

³⁹ Kasar, “Kelam İlmi ve Yöntem”, 23.

⁴⁰ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Mî'yârü'l-İlm*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), 198.

⁴¹ Recep Ardoğan, *Delillerden Temellere Sistemik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları* (İstanbul: Klm Yayınları, 2018), 13.

⁴² Ali Durusoy, “Kıyas”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/524.

⁴³ H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/528.

⁴⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2020), 82.

halde sarhoşluk veren bira da haramdır.” Kelâm ilmindeki kıyâsa ise şu örneği verebiliriz:

“Yapılan herhangi bir işin kusursuzluğu ve sağlamlığı failin ilim, irade ve kudret sıfatlarının varlığını gösterir.

Allah'ın tüm işleri kusursuz ve sağlamdır.

O halde Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları vardır.”⁴⁵

Mantık ilminde kıyâs basit, bileşik ve düzensiz kıyaslar olmak üzere üç farklı çeşidi kullanılmaktadır.

Basit kıyâs, iki öncül ve bir sonuçtan oluşan kıyaslara denir. Basit kıyâs şekil bakımından iktirani (kesin) ve istisnai (seçmeli) kıyâs olarak ikiye ayrılır.

Kıyâsın sonucu öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmazsa bunlara kesin kıyaslar denir. Kesin kıyaslar ise yüklemli kesin kıyaslar ve şartlı kesin kıyâs olmak üzere ikiye ayrılır.⁴⁶

Yüklemli kesin kıyaslar, büyük terim, küçük terim ve orta terim olmak üzere üç terimden oluşur. Sonucun yüklemi büyük terim, konusu küçük terim ve her iki öncülde de tekrarlanan terim ise orta terimdir.

“Hiçbir üniversite öğrencisi geri zekalı değildir.

Her ilahiyatçı üniversite öğrencisidir.

O halde, hiçbir ilahiyatçı geri zekalı değildir.”⁴⁷ şeklindeki kıyâs bu duruma örnektir. Buradaki geri zekalı kelimesi büyük terim, ilâhîyatçı kelimesi küçük terim ve üniversite öğrencisi ise orta terimdir.

Yüklemli kesin kıyâs iki öncülün birleştirilmesiyle üç şekilde gerçekleşir: Orta terim, iki öncülden birinde yüklem diğerinde konu ise, birinci şekil, orta terim, her iki öncülde de yüklem ise, ikinci şekil; orta terim, her iki öncülde de konu ise üçüncü şekil meydana gelir.⁴⁸ İslam mantıkçıları ise Kur'an'da bu üç şekilde yüklemli kesin kıyâsın mevcut olduğunu ifade etmişlerdir.

Birinci şekil kıyâsa örnek şu şekildedir:

⁴⁵ Harun Işık - Murat Serdar, *Sistemik Kelam* (Kayseri: Kimlik yayınları, 2017), 72.

⁴⁶ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 140.

⁴⁷ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 142.

⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Mekasidu'l-Felasife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır, 1961), 68-69.

(Gerçek rab, tabiat güçlerini elinde bulundurur ve onların hareketini kontrolü altında tutar.)

“Güneşi Batıdan getirmeye güç yetiremeyen Rab değildir.

Nemrut, Güneşi Batıdan getirmeye güç yetiremiyor.

O halde Nemrut, rab değildir.”

Şeytanın, Âdeme secde etme hususunda Allah ile giriştiği tartışmayı içeren ifadeler birinci şekle uygun bir kıyâstır. Şöyle ki:

“Ateşten yaratılan iblis, topraktan yaratılan Âdem’den daha üstün ve değerlidir.

Değerli ve üstün olan alttakine secde etmez.

Ateşten yaratılan iblis, topraktan yaratılan Âdem’e secde etmez.” İkinci şekil kıyâsa örnek şu şekildedir:

“Bu yıldız gelip geçicidir.

Rab, gelip geçici değildir.

O halde bu yıldız Rab değildir.”

Üsmendî ise daha çok ikinci şekildeki kıyâsa yer vermiştir.

Üçüncü şekil kıyâsı ise şu forma alabiliriz:

“Mûsâ’ya kitap indirilmiştir.

Mûsâ insandır.

O halde bazı insanlara kitap indirilmiştir.”⁴⁹

Şarhî kesin kıyaslar ise öncüllerden en az birisi bitişik yahut ayrık şartlı önermelerden oluşan kıyaslardır. Bu tür kıyaslarda sonuç hem anlamlı hem de şekilde bakımından öncüllerde bulunur. Şarhî kesin kıyaslar ayrık ve bitişik şeklinde ikiye ayrılır.

Ayrık şartlı kıyâs, mantık ilminde büyük öncülü ayrık şartlı önermeden oluşan kıyaslara munfasıl/ayrık şartlı kıyâs denir. Bu kıyâs, daha çok “veya”, “ya... ya da...” eklemleriyle kurulur.⁵⁰ Ayrık şartlı kıyâsta büyük öncüldeki iki seçenekten biri ya aynı ya da karşıt hali küçük öncülde seçilerek sonuca varılır.

“Âlem ya kadîmdir ya da hâdistir.

Âlemin kadîm olması imkânsızdır.

⁴⁹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 167.

⁵⁰ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 170.

O halde âlemin hâdis olması gerekir.”

Bitişik şartlı kıyâs, bir öncülü bitişik şartlı, diğer öncülü ise yüklemli önermeden oluşan kıyaslardır.⁵¹ Bu tür kıyâsta sonuç öncüllerde vardır. Öncüllerin sıralanışından sonucun ne olacağı, neye varılmak istendiği ortadadır.⁵² Üsmendî, bitişik şartlı kıyâsa şu örneği vermiştir:

“Âlem hâdis ise onun bir kadîm yaratıcısı vardır.

Âlem hâdistir.

O halde âlemi yaratan kadîm bir yaratıcı vardır.”⁵³

1.3.12. Hasım Kendi Deliliyle Susturma

Bu delili, örnek üzerinden açıklamak gerekirse, Hristiyan ve Yahudilerden birine Hz. İsa ve Mûsâ’ya nispet edilen mu’cizeleri kabul ettiğini hatırlatarak, Hz. Muhammed’in de mu’cize sahibi olduğunu ifade edip Hz. Muhammed’in peygamberliğini ispat etmek için onların kabullerini ortaya koyma sürecidir. Bu delil, cedel ilminde kullanılan bir yöntemdir. Bu delilde daha çok hasmın argümanları kullanılır.

1.3.13. İttifak Edilenle İhtilaf Edilene İstidlâl

Üzerinde uzlaşılan bir fikrin ya da ön kabulün, tartışmanın temeli sayılıp, bu ön kabulün ihtilafı konuya delil getirilme şeklinde yapılan bir istidlâldır.⁵⁴ Bu delilin diğer adı ise muarızın kabul ettiği hususlar delilidir. Mesela sıfatların birinin kabulünün diğer sıfatların kabul edilmesini gerektirmesi gibi.⁵⁵

⁵¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 189.

⁵² Nail Karagöz, “Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller”, (2015), 39.

⁵³ Üsmendî, *Lübab*, 78.

⁵⁴ Karagöz, “İsbat-ı Vacibe ve İlahi Sıfatlara Yönelik”, 47.

⁵⁵ Topaloğlu, *Kelam İlmîne Giriş*, 81.

ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

2. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

Davut İltaş, Üsmendi hakkında İslam ansiklopedisinde bir makalesi bulunmaktadır. M. Sait Özervarlı, Lübabü'l-Kelam adlı eseri tahkik edip Üsmendi ve eser hakkında bilgi vererek ilim camiasına sunmuştur. Ayrıca bu eser hakkında iki farklı tercüme de yapılmıştır. Lübabü'l-Kelam adlı eseri Yalçın Topçu, İnançta Türk İlim ve Aklı ve Murat Kaan Kıvılcım ise Maturidi Kelamının Özü şeklinde tercüme etmiştir.



GEREÇ VE YÖNTEM

3. GEREÇ VE YÖNTEM

Lübabü'l-Kelam adlı tez hazırlarken Dergi, google, kütüphanelerden ve kitaplardan elde edilen veriler kullanıldı. Bu çalışma bilgisayar ve word gibi gereksimlerle desteklenmiştir. Analiz, veri toplama ve değerlendirme gibi metotlar ışığında tez oluşturuldu.



BULGULAR

4. BULGULAR

Lübabü'l-Kelam adlı eserin istidlal ve ispat açısından değerini gösteren verilere ulaşıldı. Üsmendi'nin mantık ilminden yararlandığını görüldü.



5. TARTIŞMA

5.1. ULUHİYYET KONULARINDA İSTİDLAL VE İSPAT

5.1.1. Allah ve Âlem İlişkisi

Ehl-i sünnet ile Mu'tezile, âlemi açıklamada tabii determinizme yer veren Meşşâî felsefedeki âlem tasavvurunun tam anlamıyla zıddı sayılabilecek bir atomculuk anlayışı ana hatlarıyla her iki kelâm ekolünce de benimsenmiş ve bir geleneğe dönüşmüştür.

Tabii sebepler zincirine zorunlu ve doğrudan etki tanımaksızın, oluşun her safhasında Allah'ın yaratma fiilini ön plana almak, tabiat kanunlarını yaratıcı yerine koymamak Ehli Sünnet'in hakim fikridir.

Allah ile âlem arasındaki münasebetin sadece ilâhî sebep planında düşünülmüş olduğu Meşşâî felsefesinin aksine, kelâm ilminde "oluş"ta Allah'ın yaratıcı iradesinin sürekli etkili olduğu tasavvur edilmiştir.⁵⁶

Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına göre âlem cevher (cüz=atom) ve arazlardan meydana gelmiştir.

Cevher, kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık demektir. Bir mekânda yer kaplayan, başlı başına kâim ve mevcut olan demektir.⁵⁷ Cevherler basit ve mürekkep olmaları bakımından ikiye ayrılır.

Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hâni' en-Nazzâm'a (ö. 231/845) göre atom yoktur; cismin sonsuzca bölünmesi mümkündür. Kelâmcılar, Allah'tan başka her şeye şamil kıldıkları atomları yaratılmış ve yaratılmakta olan cevherler sayarken Ebû Bekr Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî (ö. 313/925) beş kadîm varlık olarak Allah, nefis, mutlak zaman ve mutlak mekânı ve atomları ezeli ve ebedî kabul etmiştir.⁵⁸

Kelâmcılar, mesafe, zaman ve hareket dahi âlemdeki her şeyin atomlardan (cevherler) meydana geldiğini belirtmişlerdir.

Üsmendî, Allah'ı bilmenin yolunu akıl yürütmekle mümkün olduğunu ifade eder. "Allah'ı bilmenin yolu, bunu ispat eden deliller hakkında akıl yürütmektir." diye belirtir. Buna delil ise yaratılmış her şey olduğunu söyler. "Âlemin her şeyi

⁵⁶ İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/450-455.

⁵⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 62.

⁵⁸ Kutluer, "Cevher", 7/454.

yokluktan sonra var olmuştur. Sonradan varlık kazanan her şeyi yaratan birinin olması zorunludur.”⁵⁹

Burada Üsmendî, yüklemlî kesin kıyâs deliline yer vermiştir:

“Sonradan var olmuş her şeyin bir yaratıcısı vardır.

Âlem de sonradan var olmuştur.

O halde âlemin de bir yaratıcısı vardır.”

5.1.1.1. Âlemin Hudûsü ve Yaratıcının İspatı

Mâturîdî kelâmcıları, âlemin cisim, cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul ederler. Onlara göre cevher, arazları kabul eden parçalanmayan cüzdür. Âlemi oluşturan temel unsurlara cevher denmesinin nedeni cevherlerin cisimlerin aslını oluşturmuş olmasındandır. Araz ise soğukluk sıcaklık, uzunluk, yaşlılık kuruluk; renkler, oluşumlar, ağırlık, hafiflik, birleşme ayrışma, yumuşaklık sertlik, kokular, sükûn hareket, sesler gibi kendi başlarına var olamayan, varlığı cevherlere bağlı olan ve cevherlerden ayrılmayan niteliklerdir.⁶⁰ Cisim ise cevherlerden oluşmuş sonradan meydana gelmiş uzunluğu, genişliği ve derinliği bulunan en az iki cevherden oluşan bileşik cevherlere verilen ortak isimdir.⁶¹

Üsmendî, uluhiyeti inkâr konusunda ateistleri iki farklı grupta ele alır. Onlardan birincisi, âlemin birleşikleri ve şekliyle kadîm olduğunu, feleğin güneş ve ayla ezeli olup hareket içerisinde bulunduğunu ve insanın nutfeden; yumurtanın tavuktan, tavuğun ise yumurtadan olduğu gibi deveran ettiğini savunanlardır. Onlardan ikinci görüşte olan felsefeciler ise âlemin unsurlarını, heyulasıyla (onlara göre heyula, âlemin maddesi olup bileşikler o maddeden meydana gelmiştir) beraber âlemin kadîm olduğuna inanmaktadırlar.⁶²

Üsmendî, âlemin, hâdis olduğunu ifade etmiştir. Ona göre âlem, Allah'ın dışında her şey için kullanılan bir isimdir. Âlem, yaratıcının varlığına delil teşkil ettiği için âlem diye isimlendirilir. Ayrıca alamet kelimesinin ilimden türediğini de belirterek âlemi, hissedilen ve bilinen her şey olarak tarif eder. Ve bu durumu İbn

⁵⁹ Üsmendî, *Lübab*, 49-50.

⁶⁰ Nureddin Sabunî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru ibn Hazm, 2013), 53; Ebu Yusr Pezdevî, *Uşûlü'd-Dîn (Ehli Sünnet Akaidi)*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 17.

⁶¹ İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, çev. Bülent Ballıoğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 36.

⁶² Üsmendî, *Lübab*, 58.

Abbas'ın “*Âlemlerin rabbi*”⁶³ ayetini bütün yaratılmışların rabbi diye tanımladığı tefsire yer vererek açıklar.⁶⁴

Üsmendî'nin bilgi ve âlem anlayışı Cüveynî (ö. 478/1085) ile benzerlik gösterir. Üsmendî, Cüveynî gibi “âlem” kelimesinin “a-l-m” kökünden türediğini belirttikten sonra cevher, araz ve cüzleri ile birlikte âlemin Allah'ın varlığına delalet ettiğini söyler.⁶⁵ Üsmendî'ye göre ilim kelimesi sahibinin ilmini gösterdiği gibi âlem de yaratıcının varlığını gösterir.

Üsmendî'ye göre âlem araz ve âyândan oluşur. O, âyandan cisimleri ve arazla da renk, tat, koku, oluş gibi cisim ve cevherden yaratılan varlıkları kasteder. Müellife göre cevher, mekânda yer kaplayan ve kendisinin benzerinin orada bulunmasına mani olan şeydir. Cevherleri de cisimlerin aslı olarak görür. Bu yüzden cevher diye tanımlandığını dile getirir. Cevherler olmadan bileşiklerin veya cisimlerin varlığını mümkün görmez. Zira ona göre bileşikler olmadan temel unsurlar tasavvur olunamaz. Ona göre cisim ise en az iki ve daha fazla cevherden meydana gelir.⁶⁶

Kelâmcıların cevher ve araz gibi konuları ele almalarındaki temel amaç, âlemin bir vâcip yaratıcı tarafından var edilmesini ispatlamak ve âlemi ve unsurlarının hâdis olduklarını kanıtlamak içindir. Arazları hâdis olarak tespit etmeleri, hâdisten yoksun olmayan cevherlerin de hâdis olduğunu kanıtlama isteklerinden de kaynaklanmış olabilir. Ayrıca Üsmendî, hareket, değişim, birleşme ve ayrışma denilen nitelikler hâdis olduğunu ve bu hâdislere sahip arazların ve cevherlerin de hâdis olacağını belirtmiştir.⁶⁷

Üsmendî âlemin ya kadîm ya da hâdis olacağını dile getirir. Böylece âlemin hudûsünü ispat ettikten sonra âlemin bir tahsis ediciye ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Aslında Üsmendî'nin âlemin ya hâdis veya kadîm olması şeklinde olası seçenekleri belirttikten sonra geride tek doğru kalınmak üzere yanlış seçeneği veya seçenekleri elemesi sebr ve taksîm deliline örnektir. Biz, bu durumu ayırık şartlı kıyâs formunda da ele alabiliriz:

“Âlem ya hâdistir ya kadîmdir.

⁶³ Fatiha 1/2.

⁶⁴ Üsmendî, *Lübab*, 58-59.

⁶⁵ Üsmendî, *Lübab*, 58; İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, çev. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik yayınları, 2017), 21.

⁶⁶ Üsmendî, *Lübab*, 59.

⁶⁷ Üsmendî, *Lübab*, 59.

Âlem kadîm değildir.

O halde âlem hâdistir.”

İkinci kıyâsımızda ise Üsmendî, sebr ve taksîm delili ile elde ettiği sonuçtan yola çıkarak âlemin tahsis edicisini bitişik şartlı kıyâs kullanarak ortaya koymuştur.

“Âlem hâdis ise bir tahsis ediciye ihtiyaç duyar.

Âlem hâdistir.

O halde âlemin de bir tahsis edicisi vardır.”

Ayrıca o, âlemin kadîm veya hâdis olması, arazların hâdisliği ve cevherin hâdis oluşu gibi meselelerde yüklü kesin kıyâs çeşidini de kullanmıştır. Şöyle ki:

“Üsmendî, cevherlerin ve cisimlerin sonradan yaratılmasını hâdislerden yoksun olmamakla açıklar. Hâdislerden yoksun olmayan her şey ise hâdistir. Cevher ve cisimlerin hâdisten yoksun olmamasının delili, hâdis olan arazlardan ayrılmamaları ve onlardan önce yaratılmamış olmalarıdır. O bu delili dört asıl üzerine dayandırır. Birincisi arazların ispatı; ikincisi, arazların hal olmasının ispatı; üçüncüsü, cevherler ve cisimlerin arazlardan ayrılmamasının ve onlardan önce yaratılmamış olmasının ispatı; dördüncüsü, hâdisten ayrılmayanın ve ondan önce vücut bulamayanın da hâdis olmasıdır.”⁶⁸

Burada, Üsmendî, cevher ve cisimlerin hâdis oluşlarına dair yüklü kesin kıyâs deliline başvurmuştur:

“Cevherler ve cisimler hâdislerden yoksun değildir.

Hâdislerden yoksun olmayanlar hâdistir.

O halde cevherler ve cisimler hâdistir.”

Üsmendî, burada tek öncülden yola çıkarak kıyâsa yer vermiştir. Zira cevher ve cisimlerin hâdislerden yoksun olmaması bu kıyâsın öncülüdür. Sonuç ise hâdislerden yoksun olmayan cevher ve cisimlerin hâdis oluşudur.

“Cevher bu yönde ya caiz ya da vâcib olarak bulunabilir. Vâcib olarak bulunmasında hiçbir gerekçe yoktur. Zira onun belirli bir yönde bulunması zorunlu olduğunda başka bir yönde bulunması da imkânsızdır. Halbuki ikinci cevherin yön yerine başka bir yönde bulunmasının ve bu yönde bulunduktan sonra başka bir tarafa geçmesinin imkânsız olmadığı malumdur. Dolayısıyla onun bir yönde bulunması da

⁶⁸ Üsmendî, *Lübab*, 59.

bulunmaması da caizdir. Böylece ikinci cevheri iki caiz yönden birine tahsis eden bir mütehasşis gerekir.”⁶⁹

Burada ise Üsmendî, cevherin de bir tahsis edicisi olduğunu sebr ve taksîm delili ile açıklamaya çalışmıştır. Zira o, iki farklı cevherin farklı yönlerde hareketinin caiz veya vâcip oluşlarını değerlendirmiş, vâcip olmadığına değindikten sonra cevherin hareketinin caiz oluşu neticesine varmıştır. Ayrıca o, cevherin hareket ettiricisi olduğunu belirterek cevherin hareketinin caizliğiyle bir tahsis edicinin varlığı sonucunu ortaya koymuştur.

“Bir tahsis eden yoksa cevherin bir tarafta bulunması, hiçbir yerde bulunmamasından veya başka bir yönde bulunmasından daha evla olamaz. Tahsis eden şey ya cevherin kendisi/zâtı ya da sıfatı veya onun dışında başka bir şey olması gerekir! Eğer tahsis eden cevherin zâtı ve sıfatı olsaydı, o takdirde cevherin bütün yönlerde tek bir hal üzere bulunması gerekirdi. Zira zât, orada kâim olmasını gerektiriyor. O halde tahsis eden bu şeyin, zâtтан ve sıfattan başka bir şey olması gerekir. Ayrıca cevherin belirli bir yönde olmasını gerektirecek bir halde bulunması gerekir ki burada fâil veya illet olmaktan başka bir seçenek yoktur. Şayet bir şeyin varlığı faile bağlıysa o failin varlığı olmayan bir şeyi yaratmış olması gerekir. Malum kendisi araz olduğundan cevheri yaratamaz veya cevherin ikinci kez yaratılması tasavvur olunamaz. O halde fâil, cevherin başka bir yöne değil de belirli bir yöne tahsis edilmesini gerektiren, cevherin dışında başka bir şey yaratması gerekir ki bu da bizim ispat ettiğimiz arazdır. Netice olarak tahsis edici, (yaratıcı, tahsis edici, etken bir) illetten başka bir şey değildir.”⁷⁰

Üsmendî, sebr ve taksîm yöntemiyle cevherin tahsis edicisi hakkında; cevherin kendisi, sıfatı veya cevherin dışında üç farklı ihtimal doğacağını belirtir. O, bu ihtimalleri değerlendirerek eleme yöntemiyle cevheri hareket ettirenin cevherin dışında bir illet olduğuna ulaşmıştır.

Yukarıdaki durum aynı zamanda arazların sıfatlarının varlığı veya yokluğu konusunda da geçerlidir. Şöyle ki:

“Arazların varlık sıfatları ya vardır ya yoktur. Mevcut olmayan arazların, cevherlerin şu kısmına değil de başka bir kısmına; şu yöne değil de başka bir yöne

⁶⁹ Üsmendî, *Lübab*, 60.

⁷⁰ Üsmendî, *Lübab*, 60-62.

tahsis edilemeyeceğinden arazların varlık sıfatlarının yokluğuna dair hiçbir ihtimal yoktur. Sonuç olarak arazların varlık sıfatları olması gerekir.”⁷¹

Üsmendî, burada sebr ve taksîm delilini kullanmıştır. İki ihtimalden biri elenmiş ve tek ihtimalin doğruluğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu durumu ayırık şartlı kıyâs formuna da dönüştürebilir:

“Arazların varlık sıfatları ya vardır ya yoktur.

Varlık sıfatı olmayan/olmadan malumun şu ya da bu şekilde olma ihtimali yoktur.

O halde arazların varlık sıfatları vardır.”

“Arazlar yok olmaya elverişli varlıklardır. Yok olmaya elverişli varlıklar ise hâdistir.” Burada ise Üsmendî, yüklemli kesin kıyâs deliline yer vermiştir. Şöyle ki:

“Yok olmaya elverişli varlıklar hâdistir.

Arazlar da yok olmaya elverişli varlıklardır.

O halde arazlar da hâdistir.”

“Cevheri bir yönde, ya da başka bir yönde de görebiliyoruz. Cevherin birinci yöne tahsis edilmesini gerektiren bir şey olmalıdır ki kendisinde kâim olan yahut kendi zâtına ilave olan bir mana olma durumlarından biridir. Birinci duruma hiçbir şekilde delil getirilmez. Zira kendi zâtında kâim olsa anılan cevherin birinci yönde meydana gelmesini gerektiren mananın aynı olması gerekecektir. Dolısıyla bu durumda iki yönde tek bir halde bulunması söz konusu olacak ki, bu da muhaldir.”⁷²

Üsmendî, burada sebr ve taksîm deliline yer vermiştir. Zira cevherin bir yönde olmasının zâtından mı yoksa başka bir durumdan mı kaynaklandığı değerlendirilmiş ve iki seçenekten ikisi de elenmiştir.

Kümûn sözlükte "gizli olmak, gizlenmek" anlamına gelir. Terim olarak "bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması" diye tanımlanır. Zuhur "gizli iken ortaya çıkmak" demektir. Terim olarak "bir cisimde bilkuvve var olan bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması" şeklinde tanımlanır.⁷³

⁷¹ Üsmendî, *Lübab*, 60.

⁷² Üsmendî, *Lübab*, 60.

⁷³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 193.

Kümûn ve zuhur teorisi Nazzam ve Meşşâîler tarafından savunulmuştur. Bu teori âlemin ezelden beri süreklilik arzettiğini ifade eder.⁷⁴ Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının çoğu kümûn ve zuhur nazariyesini eleştirip onun yerine cevher ve arazdan müteşekkil tabiât felsefesini kabul etmiştir. Onlara göre bir cismin başka bir cismin bünyesine dahil olması veya bir cismin diğer bir cismi özümsemesi mümkün değildir.

Allah'ın maddi varlıklara her an müdahale ettiğini ve Allah'ın her şeyi her an yarattığını ifade eden İslam düşünürlerinin çoğu kümûn nazariyesini reddetmiştir.⁷⁵

Üsmendî de araz-cevher teorisine göre kümûn ve zuhûr nazariyesini ele alıp eleştirmiştir.

Arazların hadis olmadığı ve cevherlerde kaim olup gizlendiğini veya açığa çıktığını iddia edenlere karşılık Üsmendî: “Kümûn ve zuhûr, aynı olmadığını iddia ederseniz kümûn ve zuhûr (araz) cevherin herhangi bir yöne tahsis edilmesini gerektirmez ve cevherin belirli bir yöne tahsis edilmesini gerektiren şey ise zatın kendisidir. Şayet kümûn ve zuhûr aynı şey olduğunu iddia ederseniz cevherde gizlenen ve açığa çıkan araz kaybolup gidecektir. Dolayısıyla bazı arazların yok olduğunu dillendirmiş olacaksınız ve bahsi geçen durum arazların hâdis olduğuna delil teşkil edecektir.”⁷⁶ şeklinde cevap vermiştir.

Burada müellif, sebr ve taksîm istidlâlini kullanmıştır. Arazların cevherlerde bulunmasının keyfiyeti hususunda Üsmendî, arazın cevherde kümûn ve zuhûrunun ihtimalini değerlendirmiştir. Böylece o, arazın hudûsünü ortaya çıkarmıştır.

“Cevherdeki arazın gitme olayı ya intikal ederek ya da yok olarak gerçekleşmesi durumlarından birisi olmalıdır. Birincisine hiçbir zaman delil getirilemez. Zira arazların devamlılığı imkânsız olduğu için intikale elverişli değildir.” Burada Üsmendî, sebr ve taksîm deliline yer vermiştir.

“Öte yandan cevherdeki arazın gitme durumu intikal etse cevazen intikal edecektir. Bu durumda söz konusu cevhere veya onun dışında bir şeye intikal etmesi de etmemesi de caiz olacaktır. İlgili cevhere intikal etmesi için bir tahsis edici olmalıdır. Bir tahsis eden olmaksızın ikinci ve üçüncü illete ihtiyaç duyarsa sonsuz bir teselsül söz konusu olacak ki bu durum da muhaldir.”

⁷⁴ Kutluer, “Cevher”, 7/454.

⁷⁵ Y. Şevki Yavuz, “Kümûn”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/552.

⁷⁶ Üsmendî, *Lübab*, 63.

Üsmendî, burada sebr ve taksîm delilini kullanarak kümûn ve zuhûrun yani gitme olayının cevherin zâtında veya cevherin dışında meydana gelme olasılığını ele alıp değerlendirmiş ve tek bir sonuca bağlamıştır.

“Arazın bir cevherden başka bir cevhere intikal etmesi muhal olduğundan yok olacağı sabit olmuştur. Araz, yok olmaya elverişli olduğuna göre hâdis olmaktadır. Zira hâdis olmasa kadîm olur. Kadîm varlık da zâtı gereği vâcibü'l-vücûddur. Çünkü varlığı caiz olsa yokluğu da caiz olacaktır. Ayrıca yokluk veya varlık kategorilerinden birine ancak bir tahsis edici ile tahsis edilmesi gerekir. İkinci ve üçüncü tahsis edicilerin var olması da aynı şekilde sonsuz varlıkların teselsülüne götüreceği için muhaldir. Kadîm varlığın zâtı gereği vâcibü'l-vücûd olduğu sabit olduğuna göre Kendisinin zatından ayrılması tasavvur edilemediği gibi varlıktan da yokluğa çıkamaz.”⁷⁷

Üsmendî, ihtimallerden yola çıkarak arazların bir cevherden başka bir cevhere intikalinin imkânı ve ayrışma ve birleşme üzerinden arazların hâdis oluşu neticesine varılmıştır. Sebr ve taksîm istidlâli kullanılmıştır.

“Aynı şekilde siyah da zâtı gereği siyah olursa siyah olmaktan çıkamaz. Arazlar da yokluğa elverişli olduğuna göre kadîm olmadıkları ispatlanmış olur. Kadîm olmadığına göre zorunlu olarak hâdis olduğu ortaya çıkar. Siyah ve beyaz, ayrışma ve birleşme gibi diğer arazların hudûsü ortaya çıkmaktadır.”⁷⁸ Üsmendî, burada iki farklı yüklümlü kesin kıyâs deliline yer vermiştir:

“Arazlar yokluğa elverişli varlıklardır.

Yokluğa elverişli olan varlıklar hâdistir.

O halde arazlar da hâdistir.” İkinci kıyasımız ise:

“Bir şey zâtı gereği siyah, beyaz, birleşik veya ayırık olursa bu özelliklerin dışına çıkamaz.

Varlıklarda siyahlık, beyazlık, birleşme ve ayrılma geçici ve değişkendir.

Geçici ve değişken olan hâdistir.

O halde siyahlık, beyazlık, birleşme ve ayrılma gibi arazlar, hâdistir,” şeklinde yapılmıştır.

⁷⁷ Üsmendî, *Lübab*, 63.

⁷⁸ Üsmendî, *Lübab*, 64.

Cevherlerin arazlardan (oluş) ayrılmalarının ve onlardan önce vücut bulmalarının imkânsız olduğunun delilidir. Şöyle ki:

“Cevher yönlerden belirli bir yönde mevcut olur. Şayet cevher belirli bir yönde bulunmasaydı arazlara aykırı ve mütehayyiz olmazdı. Cevherin belirli bir yönde bulunması daha önce temas ettiğimiz üzere söz konusu durumu gerektiren bir tahsis edicisiyle gerektirir. Bundan dolayı cevherin belirli bir yönde bulunmaması tasavvur edilemeyeceğine göre oluşlarından ayrılması ve onlardan önce vücut bulmaları gibi durumlardan yoksun olması da tasavvur edilemez.”⁷⁹

Üsmendî, burada, iki farklı yüklemli kesin kıyâs delili üzerinden cevherin arazlardan önce veya yoksun olmalarının imkânsızlığını açıklamıştır. Buradaki birinci yüklemli kesin kıyâs delilini şu formda ele alırsak şöyle diyebiliriz:

“Cevherler belirli bir yönde mevcuttur.

Bir yönde olmak hâdistir.

O halde cevher de hâdistir.”

Üsmendî'nin burada yaptığı diğer yüklemli kesin kıyâs şöyledir:

“Cevherin belirli bir yönde bulunmaması tasavvur olunamaz.

Bir şeyin oluşlarından (arazlarından) ayrılması ve önce vücut bulması düşünülemez.

O halde cevher de oluşlardan ayrılmamış ve önce bulunmamıştır.”

“Cevher, birleşik, ayrılmış, hareketli ve sakin olma durumlarından yoksun değildir. Cevher bitişik veya ayrı olması yahut bir mekândan bir mekana ya da tek bir mekânda sabit olması tasavvur edilebilir. Dolayısıyla cevherin arazdan yoksun olmasının imkânsızlığı sabit olmaktadır.”⁸⁰

Üsmendî'nin burada, yüklemli kesin istidlâlde bulunduğunu söyleyebiliriz:

(Cevherler, hareket, sükûn, ayrışma ve birleşme gibi durumlarda bulunur.)

“Hareket, sükûn, ayrılma ve birleşme hâdistir.

Hâdislerden hâli olmayan da hâdistir.

O halde cevherler de hâdistir.”

Cevher-i ferd, bölünmeyen ve parçalanmayan en küçük varlığa denir. Kelâmcıların cevher-i ferd anlayışları Demokrit'in atom anlayışından farklıdır.

⁷⁹ Üsmendî, *Lübab*, 64.

⁸⁰ Üsmendî, *Lübab*, 64.

Cevher-i ferd hâdistir. Cevher-i ferdin birleşme ve ayrışma gibi hareketleri zorunlu değildir.⁸¹ Ehl-i sünnet kelâmcıları ve Mu'tezile'nin çoğu, İbrahim b. en-Nazzam ve Meşşâî filozofların aksine cevher-i ferdin yaratıldığını ifade etmiştir.

Üsmendî ise öncelikle cevher-i ferdin ezeli olmadığını ortaya koyarak, yaratılmış olduğunu ve bir tahsis ediciye ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir.

“Cevher mevcut olduğu ilk hallerde hareket ve sükûn gibi herhangi bir oluştan yoksun olamazlar. Cevher-i ferd de birleşme ve ayrışma hallerinden yoksun değildir. Muhaliflerimiz, cevher-i ferdin varlığına şahit olduklarına göre diğer cevherlerin varlığını itiraf ettiklerinde cevherlerin hâdis olacaklarını kabul etmiş olurlar ki bu yaratıcının varlığını ispat etmek için bize yeterlidir.”⁸²

Üsmendî, burada, muhaliflerin iddialarını, muhaliflerin kabul ettiği hususları kendi düşüncesine delil göstermiştir. Ayrıca burada müellif, illet ortaklığından dolayı kıyâs delilini kullanmıştır. Bu kıyâsı şu şekilde de ele alabiliriz:

“Cevherlerin hâdis oluşu kadîm bir yaratıcıyı gerektirir.

Cevher-i ferd de hâdistir.

O halde cevher-i ferd de kadîm bir yaratıcıya ihtiyaç duyar.”

“İki varlıktan biri diğerinden daha önce mevcut olamıyorsa biri hâdis ise diğeri zarûrî olarak hâdistir. Zira ikisinin evveli ve başlangıcı vardır.”⁸³

Üsmendî, burada, başlangıcı ve sonu olan iki varlığın da hâdis olacağını belirtmiştir. Üsmendî, ortak illetten yola çıkarak kıyâs delilini kullanmıştır.

Üsmendî, cevher ve felekteki hareketlerin sonsuz olduğunu söyleyenlere bir cevap vermektedir.

“Feleğin hareketlerinin sonsuz olması imkânsızdır. Sonsuza dek bir hâdisten önce başka bir hâdis varlığın meydana gelmesi ise iki açıdan imkânsızdır: Silsile son harekete yahut son hâdis varlığa ulaştığında kendisinden öncekinden koptuğu, ondan ayrıldığı için, öncekinin sona erdiği hükümlerinin ona da verilmesi gerekli olmasıdır. Söz konusu silsilenin sona ereceğini söylersek, zorunlu olarak da sonlu olduklarını söylemiş oluruz. Tek varlıktan önce var olan hâdisler sonsuz olduğunda bu tek varlığın mevcudiyeti kendisinden önce sonlu varlığın varlığına bağlıdır. Söz konusu tek varlığın mevcudiyeti tasavvur edilemez. Zira varlığı, kendisinden önce sonlu

⁸¹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 62.

⁸² Üsmendî, *Lübab*, 65.

⁸³ Üsmendî, *Lübab*, 65.

varlığa bağlı olan varlığın varlığı tasavvur edilemez.”⁸⁴ Üsmendî, burada, sebr ve taksîm istidlâlini delilini kullanmıştır.

5.1.2. Âlemin Kadîm Olduğunu Savunanların İtirazları

Üsmendî, âlemin kadîm olmadığını şöyle açıklamıştır:

“Fâil, bir şeyi başlangıç olarak ihdas eder. Bizim sözlerimizin ve eylemlerimizin başka bir şeyden değil bizzat bizden ortaya çıkması gibi. Bir binayı inşa eden ustanın durumu da buna benzer. Zira ev için gerekli malzemeleri bir araya getirme ve oluşturma işlemini yapmaktadır. Ancak bu durumlar kendi kendilerine oluşmazlar. Sonuç olarak fâil bir şeyi, bir mahalde olup olmaması fark etmeksizin, bir alete sahip olsa da olmasa da herhangi bir maddeden değil ilk olarak meydana getirir.”⁸⁵

Failin illetsiz bir şekilde yoktan var edebileceğini insan üzerinden açıklamıştır. Bundan dolayı Üsmendî, burada, kıyasü's-şahid ale'l-gaib delilini kullanmıştır.

“Âlemin varlığının ezelde vücud bulması mümkün olmaz. Çünkü söz konusu durumun gerçekleşmesi durumunda hâdis varlığın kadîm olması söz konusu olacaktır. Dolayısıyla âlemin ezelde mevcut olması düşünülemez.”⁸⁶

Üsmendî, burada sebr ve taksîm istidlâlini kullanmıştır. Âlemin hâdislerden yoksun olmaması onun da bir başlangıcının olduğunu gösterir.

“Kudret sahibi, bir şeyi zorunlu olarak değil irade ederek yapar. Dolayısıyla herhangi bir şeyi bir vakitte yapıp başka bir vakitte yapmaması caizdir. Kendisinin tercih ettiği ve yapılmasını uygun gördüğü bir fiili yapar. Bu ise, bir kimsenin fakire sadaka vermesinin önceki günden daha güzel olduğunu bildiğinde o gün sadaka vermesi gibidir. Aynı şekilde yaratıcının güzel bulduğu ve bazı hallerde insanlar için faydalı olduğunu bildiğinden dolayı âlemi yaratması caizdir.”⁸⁷

Üsmendî, yaratıcının kudret sahibi olduğunu ve dilediği vakit âlemi yarattığını belirtmiştir. O, gâib olan bir durumun şahid âlemde bir örnek ile anlaşılmasını sağlamıştır. Kıyâsü's-şahid ale'l-gâib istidlâlini kullanmıştır.

⁸⁴ Üsmendî, *Lübab*, 66-67.

⁸⁵ Üsmendî, *Lübab*, 67.

⁸⁶ Üsmendî, *Lübab*, 68.

⁸⁷ Üsmendî, *Lübab*, 68.

5.1.3. Âlemin Yaraticısının Varlığı

Üsmendî, bu başlık altında birçok istidlâl ve ispat delilini kullanmıştır. Sebr ve taksîme de yer vermiştir. Yazar şöyle açıklar:

“Âlemin varlığı caizdir. Varlığı imkânsız olsaydı hudûsü imkânsız olurdu. Onun varlık sahasına çıkması da ancak bir muhdis/muhassis ile gerçekleşebilir. Söz konusu tahsis edici ya âlemin kendisi ya cüzlerden bir cüzü yahut âlemde başka bir şey olması gerekir. Tahsis edicinin âlemin kendisi olmasına hiçbir şekilde delil getirilemez. Âlem ya illet ya da icap yahut ihtiyar yoluyla var olabilir. Varlığın illet (doğal sebepler) ve icap yoluyla meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü illet ya kadîm ya da hâdistir. İllet kadîm ise onun varlığının da tahsis eden olmaksızın kadîm olması gerekir ki bu muhal olur. İllet hâdis ise hâdisin mevcudiyeti başka bir hâdis o da başka bir hâdis ihtiyaç duyacak ve sonsuz bir teselsül oluşacak ki bu da imkân dışındadır. Bu kısımların hepsi geçersiz olunca başka bir kısım ortaya çıkıyor ki o da âlemin, fail-i muhtar olan Allah’ın yaratmasıyla meydana gelmesidir.”⁸⁸

Burada Üsmendî, sebr ve taksim ile yüklemli kesin kıyâs deliline yer vermiştir. Yüklemli kesin kıyâsı şu formda da kullanabiliriz:

“Âlem arazlardan yoksun değildir.

Arazlardan yoksun olmayan ise hâdistir.

O halde âlem de hâdistir.”

Üsmendî, âlemin yaratıcısının varlığı hakkında şu delillendirme yoluna giriyor:

“Eğer âlemin yaratıcısı mevcut değilse madum olması gerekir. Çünkü ikisi arasında başka bir ihtimal yoktur ve âlemin yaratıcısının reddedilmesiyle madum olarak takdir edilmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Âlemin yaratıcısının reddedilmesi geçersiz olduğuna göre yok olduğunun ifade edilmesi zarûrî olarak geçersizdir.”⁸⁹

Üsmendî, âlemin yaratıcısının Allah olduğuna dair delil getirirken sebr ve taksîm istidlâlini kullanarak, âlemin yaratıcısının mevcut olduğu sonucuna varmıştır. Onun vardığı sonucu ayrık şartlı kıyasla şöyle ifade edebiliriz:

“Âlemin yaratıcısı ya mevcuttur ya da madumdur.

⁸⁸ Üsmendî, *Lübab*, 68-69.

⁸⁹ Üsmendî, *Lübab*, 70.

Âlemin yaratıcısı madum değildir.

O halde âlemin yaratıcısı mevcuttur.”

Yazar, sıfatlar ve âlem ilişkisinden hareketle Allah’ın varlığına şöyle ulaşmıştır:

“İlim ve kudret, âlim ve kadîr ile hususi ilişkisi vardır. Ancak yokluk, bir zâtın sıfatının başka bir zâtla bağlantısına engel olur. Âlemin bu sıfatlarla bağlantısının varlığı ispat edildiğine göre yaratıcının var olduğu da ispat edilmiş olur.”⁹⁰

Üsmendî, kıyâsü’ş-şahid ale'l-gâib deliline yer vermiştir. Düşünür, âlemin düzeninin sıfatlarla olan bağlantısından hareketle yaratıcısının varlığına ulaşmıştır.

5.1.4. Allah’ın Sıfatları

İslam mezhepleri ve diğer ilim dallarında çokça tartışma konusu olan durumlardan birisi de Allah'ın zatı ile sıfatlarının ilişkilendirilmesidir. Bu konuda birçok farklı görüşler ve fırkalar oluşmuştur. Ancak Allah'ın kemal sıfatları hakkında islam âlimleri aynı düşüncededir. Allah'ın sıfatlarının tartışma konusu olan kısmı ise Allah'ın fiili sıfatlarıdır.⁹¹

5.1.4.1. Allah’ın Kıdemi

Müellif, âlem ve yaratıcı hakkında önemli bir konu olan yaratıcının sıfatı olarak kıdeme yer vermiştir. Çünkü kıdem Allah’ın tenzihi sıfatlarından.

“Âlemin yaratıcısı kadîm değilse hâdis olması gerekir. Hâdis olsa onu yaratacak başka bir yaratıcıya o da başka bir yaratıcıya ihtiyaç duyacak ve sonsuz bir teselsül oluşacak ya da bu durum ise bizi, her şeyi yaratan kadîm bir yaratıcıya götürecektir.”⁹²

Üsmendî, âlemin yaratıcısının kadîm oluşunu sebr ve taksîm istidlâli üzerinden açıklamıştır.

5.1.4.2. Tevhid: Şerikin İmkânsızlığı

Üsmendî'nin tevhid konusunda kullandığı delillerden birisi de Burhân-ı temânü‘ delilidir. Burhân-ı temânü‘ sözcükte karşılıklı olarak birbirini bir şeyden men etmek veya engel olmak, bir şeyi yaptırmamak için mücadele etmek gibi

⁹⁰ Üsmendî, *Lübab*, 70.

⁹¹ Kadri Önemli, *Ümmeti Kutuplaştıran İlk İhtilaflar* (İstanbul: Nida Yayınları, 2018), 211.

⁹² Üsmendî, *Lübab*, 70.

anamlara gelir.⁹³ Burhân-ı temânü‘, evrendeki plan, denge ve düzende Allah’tan başka ilâhların var olması halinde evrenin var olan dengesinin ve planının bozulması düşüncesini esas almaktadır. Bu delil nasslara dayandırılmıştır.⁹⁴ Bu delil, tevkifi bir delildir.

Kelâmcılar, burhân-ı temânü‘ delilini şu şekilde izah etmişlerdir: “İlah dediğimiz varlığın başta yaratma ve hükmetme olmak üzere her bakımdan kemal özelliklere sahip ve bütün noksanlıklardan da münezze olması gerektiğinden, ya her yönden birbirine eşit birden fazla ilâhın varlığı ya da bir tek ilâhın varlığı kabul edilecektir. Eğer ilâh birden çok olsaydı, onlar için ya ittifak ya da ihtilaf durumlarından biri gerçekleşmiş olacaktı. Yani yaratıcılar, yaratılmışlar hakkında ya anlaşacaklar ya da birbirine muhalefet edeceklerdi. Buradan da anlaşılacağı üzere burhân-ı temânü‘, birden fazla yaratıcı olması durumunda evrende düzen ve planın yerini kaos alacağını, karmaşaya sebep olup düzen ve planın bozulacağını ortaya çıkarır. Bu delil, ilâhlar arası anlaşmazlıklardan hareketle Allah’ın birliğini ispat etmeye yönelik bir delildir.”⁹⁵

Üsmendî, burhân-ı temânü‘ deliline şöyle yer vermiştir:

“Âlemin yaratıcısı iki veya daha fazla olması durumunda biri ortağının istediğinin zıddına kadîr, bunu yapmaktan ikisi de âciz yahut birisi kadîr diğeri âciz olma durumlarından birisi meydana gelir. Her biri ortağının istediğinin tersini yapmaktan âciz olurlarsa ikisi de yaratıcı vasfına haiz olamaz. Çünkü âciz varlık, yaratıcı ve fâil olamaz. Biri âciz diğeri kadîr olursa onlardan âciz olan yaratıcı olamaz. İkisi de kadîr olursa bu durum çelişkiye götürür ki, bu da muhal olur.”⁹⁶

Burada Üsmendî, kullandığı burhân-ı temânü‘ delili aynı zamanda sebr ve taksîm metotudur. Zira birden çok tanrının varlığı değerlendirilmiş ve tek bir yaratıcının varlığına ulaşılmıştır.

“İki ilâhtan biri, bir cismi hareket ettirmeyi, diğeri de olduğu halde bırakmayı yahut biri, bir insanı yaşatmayı diğeri ise öldürmeyi istese şunlardan biri olmak zorundadır: Birincisi, ikisinin istediği de olur ki bu durumda tek cismin aynı anda hem hareket etmesi hem de olduğu yerde durması gerekir, ki bu muhaldir. Bir

⁹³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 55.

⁹⁴ Enbiya 21/22; İsra 17/42; Mü’minun 23/91.

⁹⁵ Işık - Serdar, *Sistematik Kelam*, 173.

⁹⁶ Üsmendî, *Lübab*, 71.

insanın da aynı anda diri ve ölü olması gerekir ki bu durum da muhaldir. İkincisi, ikisinin de isteği olur; bu halde ikisinin de âciz kalması, eylemi yapamama ve cismin hem hareket hem de sakin olmasından yoksun olma durumu ortaya çıkar ki bu durum da muhaldir. Üçüncüsü, netice olarak ikisinden birinin iradesinin geçerli olduğu, diğerinin ise âciz kaldığı ve âciz kalanın ilâh olma vasfını haiz olmadığı ortaya çıkmaktadır. İki ilâhın olması imkânsız olduğuna göre tek bir ilâhın varlığı zorunludur.”⁹⁷

Başka bir açıdan değerlendirdiğimizde Üsmendî burhân-ı temânü‘ delili ile birlikte ayrıca sebr ve taksîm istidlâlini kullanmıştır. Ayrıca Üsmendî düşüncesini temellendirirken insan üzerinden örnek vererek kıyasü’ş-şahid ale’l-gaib deliline yer vermiştir.

Üsmendî, Allah’ın birliğine dair kullandığı temânü delilini ayrıca kudret sıfatı üzerinden de ele almıştır. Bunu şöyle ifade eder:

“İkisinden biri diğerinin istemediği bir şeyi irade ettiğinde ikisinin de iradesi gerçekleşmez ve ikisi de âciz kalır. Yahut birinin irade ettiği gerçekleşmez. Fakat bir irade ve kudret sahibi olduğunda durum böyle olmaz. Çünkü O, kudretinin yöneldiği iki durumdan birinin gerçekleşmesini zorunlu kılar ve ikisinden birini tercih etmesini caiz olarak yapar.”⁹⁸

Üsmendî yine sebr ve taksîm delilini kullanmıştır.

Burada yazar bir itirazı ve cevabını bize aktarır.

“İki ilâh anlaşılarak veya anlaşmazlık olmadan da irade edebilir. Zira her ikisi de hikmet sahibidir” şeklindeki itiraza karşı Üsmendî, şöyle cevap vermiştir:

“Bu cevaz ve tasavvura bağlıdır. Çünkü Kadîr, bir fiili yapma imkânı olandır. Eğer her ikisi de kudret sahibi ise kudretinin yönelebileceği iki durumdan her birini irade etmeleri caizdir. İki zıt şeyin cem edilmesi ise muhaldir.”⁹⁹ Zira Allah, iki ayette şöyle buyurmuştur: “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”¹⁰⁰ ve “Mutlaka o ilâhlardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.”¹⁰¹

⁹⁷ Üsmendî, *Lübab*, 71.

⁹⁸ Üsmendî, *Lübab*, 72.

⁹⁹ Üsmendî, *Lübab*, 72-73.

¹⁰⁰ Enbiya 21/22.

¹⁰¹ Mü’minün 23/91.

Burada Üsmendî, sebr ve taksîm delili üzerinden tek bir yaratıcının varlığına ulaşmıştır. Aynı şekilde Üsmendî, düşüncesini kuvvetlendirmek adına naklî delile de başvurmuştur.

5.1.4.3. Yaratıcının Araz Olmadığı

“Arazın hakikati, zatıyla kaim olmayıp kaim olacağı bir mahalle ihtiyaç duymasıdır. Arazın hayat sahibi, kadîr, âlim, semî, basîr olması mümkün değildir. Allah ise bu sıfatlarla mevsuftur. Dolayısıyla onun araz olması zaruri olarak reddedilir.”¹⁰² Üsmendî, ilâh ve araz arasındaki farklılıktan dolayı ilâhın araz olamayacağını belirtir; yaratıcının ve arazın mahiyetlerinin farklılığını ortaya çıkarıp ilâhın araz olmadığını, dil delili ile anlatır. Buradaki yüklemli kesin kıyas delilini şu şekilde de ele alabiliriz:

(Araz, zâtıyla kâim olmayıp bir mahalle ihtiyaç duyar.)

“Araz, hayat sahibi, âlim ve kadîr gibi sıfatlarla vasıflanamaz.

İlâh ise bu sıfatlarla vasıflanmıştır.

O halde ilâh araz değildir.”

“Şayet Allah, araz olsaydı diğer arazlar gibi zatının yerine yokluğunun geçmesinin caiz olması gerekirdi. Bu ise O’nun arazlar gibi hâdis olmasını gerektirirdi. Halbuki biz O’nun kadîm olduğunu ispat etmiştik. Bundan dolayı Allah araz değildir.”¹⁰³

Burada, Üsmendî, sebr ve taksîm delili veya ayırık şartlı kıyas delilini kullanmıştır. Buradaki ayırık şartlı kıyas formu şöyledir:

“Allah ya arazdır ya kadîmdir.

Allah, araz değildir.

O halde Allah kadîmdir.”

5.1.4.4. Yaratıcının Cevher Olmadığı

Üsmendî eserinde cevher ile yaratıcı varlık arasını ayırmaya özenmiştir. O âlemi oluşturan cevherlerin mahiyetinden hareket ederek Allah hakkında doğru bilgiye varmaya gayret eder.

“Cevher, varlığı herhangi bir yönden yoksun olmayan ve yer kaplayan bir varlıktır. Cevher, arazlardan yoksun değildir. Hâdislerden yoksun olmayan da

¹⁰² Üsmendî, *Lübab*, 74.

¹⁰³ Üsmendî, *Lübab*, 74.

hâdistir. Ancak Allah'ın kadîm olduğunu ispat ettiğimize göre onun cevher olduğu kabul edilemez.”¹⁰⁴ Üsmendî, bu paragrafta mantık delillerinden yüklü kesin kıyâs deliline yer vermiştir:

“Cevherler, arazlardan yoksun olmayandır.

Arazlardan yoksun olmayan hâdistir.

O halde cevherde hâdistir.”

Ayrıca Allah'ın cevher olmadığına dair Üsmendî'nin yukarıdaki ifadelerinden şu da anlaşılabilir:

“Cevherler, hâdistir.

Allah, hadis bir varlık değildir.

O halde Allah, cevher değildir,” kıyâsı yüklü kesin kıyâsa uygun bir örnektir.

Lügavî delil ile Üsmendî, Allah'a ve cevhere verilen tanımlardan yola çıkarak ve Allah'a cevher demenin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Şöyle ki:

“Allah için cevher isminin kullanılması caiz değildir. Çünkü cevher ‘falan kişi, şerefli bir cevherden ve asil bir soydandır.’ denildiği gibi lügatte asıl anlamındadır. Cisimler cevherlerden oluştuğu için cevher, cisimlerin aslıdır. Bundan dolayı cevher, asıl diye isimlendirilmiştir. Cevherin Allah için kullanılması manası olmayan bir ismi kullanmak anlamına gelir.”¹⁰⁵

Paragrafta Üsmendî, dil mantığı delilini kullanmıştır. Ayrıca burada şöyle yüklü kesin kıyâs da çıkarabiliriz:

“Cisimler cevherlerden oluştuğu için cevherler cisimlerin aslıdır.

Allah ise cisim değildir.

O halde Allah, cevher değildir.”

5.1.4.5. Yaratıcının Cisim Olmadığı

Üsmendî, cisimlerin birleşik cevherlerden oluştuğu ve cevherlerin de hâdislerden yoksun olamayacağını açıklamıştır. Allah'ın kadîm varlık olduğunu, araz ve cevher gibi olmadığını ve bu sebeple Allah'ın cisim olarak nitelenmesinin de mümkün olmadığını vurgulamıştır.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Üsmendî, *Lübab*, 74.

¹⁰⁵ Üsmendî, *Lübab*, 75.

¹⁰⁶ Üsmendî, *Lübab*, 75.

Üsmendî'ye göre cisim, cevherden oluşan bileşik varlıktır. Allah'a cevher denmesi geçersiz olduğuna göre, O'nu cisim kabul etmek de caiz değildir. Şayet cisim olsa arazlardan ve hâdisten yoksun olamazdı. Hâdislerden yoksun olmayan da hâdistir. Allah kadîm olduğuna göre cisim değildir.¹⁰⁷ Anlatılanı şu kıyâs formunda ifade edebiliriz:

Cisimler cevherlerden meydana gelir.

Cevherler hâdistir.

O halde Cisim de hâdistir” Ayrıca,

“Cisimler hadistir.

Allah, hadis bir varlık değildir.

O halde Allah, cisim değildir,” şeklinde yüklemli kesin kıyâs da yapılabilir.

Üsmendî âlemin yaratıcısının özel bir cisim olmadığını ifade eder:

“Cisim zâtı gereği bileşiktir. Diğer cisimler gibi olmadığı sözünüzle sanki cisim ama bileşik değil, bileşik ama bileşik değil demiş oluyorsunuz ki bu geçersizdir. Çünkü bileşik (cevher ve araz hâdis olduğundan cisim de bunlardan oluştuğu için) hâdisten de yoksun olamaz. Allah ise kadimdir.”¹⁰⁸

Üsmendî, burada, yüklemli kesin kıyas kullanmıştır:

Allah kadimdir.

Cisim birleşik olandır.

Birleşik olan hadistir.

O halde Allah cisim değildir.”

5.1.4.6. Allah'ın Bileşik Olmak ve Suretle Vasıflanmaması

Üsmendî, Allah'ın bileşik olmakla ve suretle vasıflanmayacağını kıyâs yoluyla delillendirir:

“Suret, bileşikten oluşmaktadır. Bu dört unsur, cevherlerde mevcut olan arazlardır. Biz, Allah'ın araz ve arazlara mahal olmadığını ispat ettiğimize göre söz konusu hususların tamamını da reddetmiş oluruz.”¹⁰⁹

Burada, Üsmendî, suretin ve bileşiğin cevherde bulunan birer araz olduğunu ifade etmiştir. O, Allah'ın araz olmadığı ve arazlara mahal olmadığı için de suret ve bileşik ile vasıflanmayacağını belirtmiştir.

¹⁰⁷ Üsmendî, *Lübab*, 16.

¹⁰⁸ Üsmendî, *Lübab*, 75.

¹⁰⁹ Üsmendî, *Lübab*, 76.

“Suret ve bileşiklik cevherde bulunan arazlardır.

Allah, cevher, araz ve araz mahalli değildir.

O halde Allah hakkında suret ve bileşiklik geçerli değildir.” şeklinde yüklemli kesin kıyâs yapılmıştır.

5.1.4.7. Yaratıcının Bir Yönde ve Mekânda Olmadığı

Üsmendî, Allah’a yön isnat etmenin imkânsız olduğunu ifade eder. Zira Üsmendî, bu düşüncesini temellendirmek için sebr ve taksîm istidlâli ve kıyâs delilini kullanır. Şöyle ki:

“Yön ile mekân birbirinden ayrılmaz. Şayet yaratıcı, bir yönde bulunursa, yer kaplardı ve cevhere benzerdi. Yer kaplayan şey ise hadislerden yoksun olamaz. Hâdislerden yoksun olamayan da hâdistir. Âlemin yaratıcısı kendisine hâdis varlıkların ilişemeyeceği kadîm varlık olduğuna göre bir yönde bulunması geçersiz olmuştur.”¹¹⁰

Üsmendî, burada, yüklemli kesin kıyâs deliline yer vermiştir:

“Bir yönde ve mekânda bulunma hâdis varlıklara ait özelliklerdir.

Allah ise kadîm bir varlıktır.

O halde Allah bir yönde ve mekânda bulunmaz.”

“Yaratıcının bir yönde bulunması caiz olur ise, bu yön yerine başka bir yönde bulunması da mümkün olurdu. Oysaki kadîm varlık için yön söz konusu olamaz. Zira belirli yönde bulunduğu onu o yöne tahsis eden bir muhassis gerekecektir. Bu ise geçersizdir.”¹¹¹ Müellif, burada sebr ve taksîm istidlâlini kullanmıştır.

“Yaratıcı şayet bir yönde olsa miktarı belirlenmiş, sınırlandırılmış ve parçalandırılmış olur. Çünkü belirli bir yöne takdir ettiğimiz her şey bir yönde nihayete erer. Bu ise hâdistir. Ancak Allah’ın kadîm olduğu sabit olduğuna göre bir yönde bulunması da geçersiz olur.”¹¹²

Üsmendî, ispat delillerinden yüklemli kesin kıyâs deliliyle Allah’ın belirli bir yönde bulunamayacağını ifade etmiştir. Bunu aşağıdaki gibi kıyâs formunda ifade edebiliriz:

“Bir yönde bulunmak miktar, sınır ve parçalanmayı gerektiren hâdistir.

Allah kadîmdir.

¹¹⁰ Üsmendî, *Lübab*, 76.

¹¹¹ Üsmendî, *Lübab*, 77.

¹¹² Üsmendî, *Lübab*, 77.

O halde Allah için yön, miktar, sınır ve parçalanma yoktur.”

“Allah kadîmdir, mekân ise hâdistir. Eğer mekânı yarattıktan sonra ona yerleşse daha önce bulunmuş olduğu halde değişiklik olmuş olur. Değişiklik ise hadistir. Âlemin yaratıcısı kadîm olduğundan bir mekânda bulunması geçersiz olur.”¹¹³

Buradaki delili yüklemli kesin kıyâs formuna uyarladığımızda şu şekilde ele alıriz:

“Bir mekâna yerleşmek değişim olduğundan hâdistir.

Allah ise kadîmdir.

O halde Allah bir mekâna yerleşmemiştir.”

“Allah, mekâna yerleşse miktar olarak o mekândan daha büyük, ondan daha küçük veya onunla aynı olmak zorundadır. Bunların hepsi hâdistir. Allah ise kadimdir.”¹¹⁴

Burada yüklemli kesin kıyas kullanılmıştır.

Allah bir mekâna yerleşmişse mekânın belirli bir yönde olması gerekir. Çünkü o, mekâna yerleşip de mekânın belirli bir cihette bulunmaması düşünülemez. Daha önce Allah'ın bir yönde bulunmasının imkânsız olduğu ortaya çıktığına göre bir mekânda da bulunması da imkânsızdır.¹¹⁵

Bu durumu yüklemli kesin kıyâs formunda şu şekilde ele alabiliriz:

“Mekân belirli bir yön gerektirir.

Allah'ın belirli bir yönde bulunması imkânsızdır.

O halde Allah, bir mekânda değildir.”

“Kendisi için mekân ve yön tasavvur edilen her şeyin mekân ve yönden yoksun olduğunu kabul etmek onun aslını da inkâr etmek demektir. Cisim, cevher ve araz olmak durumlarından yoksun olamayan hâdis bir varlıktan söz konusu sıfatların inkâr edilmesi aslının inkâr edilmesi anlamına gelir. Yaratıcı ise bir mekân ve bir yönde bulunması ve cisim, cevher ve araz olması imkânsızdır.

¹¹³ Üsmendî, *Lübab*, 76.

¹¹⁴ Üsmendî, *Lübab*, 76.

¹¹⁵ Üsmendî, *Lübab*, 77.

“Âlem hâdistir. Âleme, kendisinin karşıtı olan kadîm bir yaratıcı gerekir. Çünkü ona benzer bir varlık olsa bir yaratıcıya ihtiyaç duyma noktasında kendisi gibi bir hâdis varlık olmuş olacak ki bu ise muhaldir.”¹¹⁶

Burada, Üsmendî, yüklümlü kesin kıyâs deliline yer verir:

“Mekân ve yön, cevher, araz ve cisim için geçerlidir.

Allah, cevher, araz ve cisim değildir.

O halde mekân ve yön Allah için geçerli değildir.”

Ayrıca Üsmendî, yukarıdaki paragrafta bitişik şartlı kıyâsa da yer vermiştir.

“Âlem hâdisse onun bir kadîm yaratıcısı vardır.

Âlem hâdistir.

O halde âlemin kadîm bir yaratıcısı vardır.”

Muhaliflerin dayandıkları naklî deliller şöyledir: “*Rahman olan Allah arşa istiva etmiştir.*”¹¹⁷, “*Sonra arşa istiva eden...*”¹¹⁸ İstiva ise yerleşmek anlamındadır. “*Göktekinden emin misiniz...*”¹¹⁹, “*Gökteki ilâh da O’dur, yerdeki ilâh da O’dur.*”¹²⁰, “*O, kullarının üstünde tam bir tasarrufa sahiptir*”¹²¹, “*Onu, muhakkak biz indirdik*”¹²². Buradaki “inmek” sözcüğündeki mana, yukarıdan aşağıya doğru inmektir.”

Üsmendî, muhaliflerin ileri sürdüğü bu ayetlerin te’vil gerektirdiğini ve te’vile tabi tutulan kelimelerin ise farklı manalara geleceğini dil mantığı delili içerisinde ele almış olup şiir ve kullanılan günlük sözlerle cevap vermiştir.

“Ayette geçen istivadan kastedilenin hükmü ve kudreti altına almaktır. Çünkü “istiva” kelimesi bu anlamda kullanılabilir. Şair şu sözünde olduğu gibi: “Bışr, kılıç kullanmaksızın ve kan akıtmaksızın Irak’ı hükmü altına aldı.”

Üsmendî, burada, şiirden faydalanarak kendi te’vilini güçlendirmeye çalışmıştır.

¹¹⁶ Üsmendî, *Lübab*, 77.

¹¹⁷ Taha 20/5.

¹¹⁸ Araf 7/54.

¹¹⁹ Mülk 67/16.

¹²⁰ Zuhuruf 43/84.

¹²¹ En’am 6/18.

¹²² Yusuf 12/2.

“Gökteki ilâh da O’dur, yerdeki ilâh O’dur.”¹²³ ayetinde gökteki ve yerdeki ilâhtan kastedilen semada ve yerde uluhiyet eserinin ortaya çıkmasıdır. Zâtının ortaya çıkması değildir.

Üsmendî, “O kulları üzerinde tam bir tasarrufa sahiptir.”¹²⁴ ayetinde her gücün üstünde bir güç vardır.” denildiği gibi tasarrufu, kudreti ve galip gelmesi açısından üstünlük ve yücelik olarak tanımlamaktadır. Ayette geçen “inmek”ten kastedilen ise vahiy meleğinin inmesidir. Çünkü semadan inen o’dur. Söz konusu ayetler, Allah’ın bir yönde olmasını gerektirmez.”¹²⁵

Görüldüğü üzere Üsmendî, şiiirden yararlanarak ve ayetleri te’vil ederek dil mantığı delili üzerinden Allah’ın herhangi bir yönde bulunmayacağını belirtmiştir.

Üsmendî’ye göre “İki mevcuttan her birinin bir şeyin karşısında bulunması ve bir şeye bitişik olması caizdir. Ancak yön konusunda biri diğerinin karşısında veya ona bitişik ve onun yönlerinden bir yönünde olması gerekir. Allah için bu hususlar imkânsızdır.”¹²⁶

Üsmendî, burada, ayırık şartlı kıyâs yer vermiştir.

“Bu âlemde bulunmak, bir şeyin karşısında, bir şeye bitişik veya bir yönde bulunmayı gerektirir.

Allah, âlemde bulunmaktan münezzehtir.

O halde Allah, bir şey karşısında, bir şeye bitişik veya bir yönde değildir.”

5.1.4.8. Yaratıcının Hiçbir Şeye Benzemediği

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre tüm özellikler iki farklı varlıkta eşit olarak bulunduğu takdirde tam benzerlik meydana gelmiş olur. Mu'tezile en özel sıfatlar (kıdem ve tevhid gibi) hususunda ve İslam filozofları ise Allah ile mahlukat arasında herhangi bir benzerliği kabul etmemişlerdir. Benzerlik ve denklik tanımı bazı kelâmcılara göre farklılık arz eder. Üsmendî, benzerlik ve denkliği aynı anlamda görür. Cüveynî’ye göre benzerlik ve denklik ayrı şeylerdir. Bir şey benzer olsa da denk olamayabilir.¹²⁷

¹²³ Zuhurf 43/84.

¹²⁴ En’am 6/18.

¹²⁵ Üsmendî, *Lübab*, 79.

¹²⁶ Üsmendî, *Lübab*, 80.

¹²⁷ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 51; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 318; Üsmendî, *Lübab*, 80.

Üsmendî, müteşabih ile mütemasil sözcükleri aynı anlamda kullanır.

Üsmendî'ye göre benzerlik ve denklik açısından bütün özellikleri kendisinde barındırıyorsa benzerlik ve denklik tamamen sağlanmış olur. Şayet iki varlık arasında benzerlik veya denklik kısmen bulunuyorsa bir açıdan benzerlik sağlanmış olur.¹²⁸

Üsmendî, âlemin yaratıcısının âleme ve âlemden olan bir şeye benzemediği ve denk olmadığı ifade eder.

“Allah cevherlere, cisimlere ve arazlara cevherin; cevher olması, yer kaplaması, hareket etmesi ve birleşik olması gibi nefsi sıfatlarının hiçbirinde benzemediği gibi, bir mekânda ve yönde bulunması; bitişik veya bir şeyin karşısında bulunması gibi nefsi olmayan sıfatlarında da benzemez. Allah'ın sıfatlarının hepsi kadîm ve varlığı vâciptir. Cevher, cisim ve arazların sıfatları ise hudûsa delalet eden hâdistir. Bu yüzden cevherlerin, cisimlerin ve arazların sıfatları Allah'ın sıfatlarına benzemez ve denk olmaz. Bundan dolayı Allah'ın cisim ve arazlara benzemesi zarûrî olarak reddedilir.”¹²⁹

Üsmendî, burada yüklemli kesin kıyâs istidlâline yer vermiştir.

"Benzerlik ve denklik zâtıyla ve her sıfatıyla aynı olmak demektir.

Allah ile âlem birbirinden farklı vasıflara sahiptir.

O halde Allah ile âlem birbirine benzer ve denk değildir.”

5.1.4.9. Allah'a Şey Denilmesinin İmkânı

Üsmendî, yaratıcıya “şey” denilebileceğini ifade eder. Üsmendî, şey sözcüğünü kelimenin anlamı üzerinden açıklamıştır. Ona göre şey, mevcut anlamındadır. O, Allah'a “şey” denilmesinin âlemlerle bir benzerliğe ve denklığe sebep olmayacağını belirtir.

“Yaratıcının kendisi ve sıfatlarının varlığı kadîm ve vâciptir. Âlemin ise kendisi ve sıfatlarının varlığı ise mümkün ve hâdistir. Öyleyse biri diğerinin yerine geçemez.” “Şey kelimesinin durumu da aynı şekildedir. Zira şey, mevcut manasındadır. Halbuki Allah ile âlem arasında bir benzerlik yoktur.”¹³⁰

Üsmendî, burada, yüklemli kesin kıyasa yer vermiştir.

“Allah'ın zatı ve sıfatları kadîm ve vâciptir.

Âlemin kendisi ve sıfatları hâdis ve caizdir.

¹²⁸ Üsmendî, *Lübab*, 80.

¹²⁹ Üsmendî, *Lübab*, 80.

¹³⁰ Üsmendî, *Lübab*, 81.

O halde Allah ile âlem birbirine benzemez.”

Ayrıca ortak illet bulunmasından dolayı yapılan kıyâsı şu şekilde ele alabiliriz:

“Şey, mevcut olmak demektir.

Allah ve âlem mevcuttur.

O halde Allah ve âlem şeydir.”

Buradaki ortak illet ise mevcut olmaktır.

5.1.4.10. Allah’ın İsimleri ve Sıfatları

Üsmendî’ye göre Allah, kadîm sıfatlarla vasıflanmıştır. Bu sıfatlar Allah’ın zâtından farklı kadîm manalar olup onun zâtıyla kâimdir. Müellife göre sıfatlar ve isimler, Allah’ın zâtından ne aynı ne de gayrıdır. Örneğin, o, hayat sıfatıyla hayy ve kudret sıfatıyla kadîr’dir. İlim sıfatıyla âlim ve tercih eden olmakla da irade sahibidir. Üsmendî bu durumu, “Allah’ın kadîm sıfatlarla hakiki anlamda vasıflandığını, bu manaların, kendisinde kâim; kadîm anlamlar olduğu ve söz konusu sıfatların Allah’ın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu ifade eder.¹³¹

Üsmendî, Allah’ın sıfatlarının zâtıyla aynı ve gayrı olmadığını yedi delil ile açıklamıştır. O, birincide kıyâsü’ş-şahid ale’l-gâib istidlâline yer vermiştir. Şöyle ki:

“Allah’ın kadîr olduğunun delili, bir fiili gerçekleştirmeye ehil olmasıdır. Allah bir fiili meydana getirecek güce ehildir. Zira âlemin Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiğini ispat etmiştik. Allah fiili meydana getirecek bir duruma ehil olduğuna göre, O’nun kadîr olduğu da zarûrî olarak ortaya çıkmıştır.”¹³²

Üsmendî, bu tespit, âlemde mevcut olan bir durumundan yola çıkarak gaybta olan Allah’ın da kâdir olduğuna ulaşmıştır. Çünkü o, mevcut durumda kişinin bir fiilî işlemesi için kudret sahibi olması gerektiğini, buna kıyasla, âlemin yaratılmasının da Allah’ın kudreti sonucu olması gerektiği sonucuna varmıştır.

“Sağlıklı bir kişi ile sağlıksızın farkı, bir fiili yerine getirmede görünür. Bu, sağlıklı kişinin fiili gerçekleştirmeye kudret sahibi olduğunu gösterir. Şu durum görünerek bilinen bir husustur.”¹³³

Burada Üsmendî, kıyâsü’ş-şahid ale’l-gâib deliline yer vermiştir.

¹³¹ Üsmendî, *Lübab*, 82.

¹³² Üsmendî, *Lübab*, 82.

¹³³ Üsmendî, *Lübab*, 82.

Üsmendî, ikinci iddiada mantık ilmindeki kıyâs deliline ve kıyâsü'ş-şahid ale'l-gâib İstidlâline yer vermiştir. Şöyle ki:

“Allah’ın sağlam ve kusursuz fiilleri mevcuttur. Bundan da fiillerin hususi bir tertip ile nizama göre bulunduğunu kastediyoruz. Bundan dolayı Allah’ın âlim olması gerekir.”¹³⁴

Burada Üsmendî, kıyasü'ş-şahid ale'l-gâib delilini kullanmıştır. Yaratılıştaki düzen ve kusursuz nizamdan yola çıkmış ve Allah’ın âlim oluşuna varmıştır.

“Biz, kudret sahibi iki insanın hattatlık ve kuyumculuk gibi sağlam ve kusursuz işleri, ikisinin de kudretinin eşit olmasına rağmen birisinin bir sanatı yaptığını görürken diğerinin bu işi yapmadığını görürüz. İkisini birbirinden ayıran özellik bilgi sahibi olmalarıdır. Allah’tan daha sağlam ve kusursuz iş yapan biri olmadığından dolayı Allah’ın da âlim olduğu da ispatlanmıştır.”¹³⁵

Burada Üsmendî, kıyâsü'ş-şahid ale'l-gâib delilini kullanmıştır. Zira o, insanların sanatları arasındaki farkın bilgilerinden kaynaklandığını ve bu durumun insanı, âlemi kusursuz ve düzenli yaratan Allah’ın âlim olmasına ulaştırdığını belirtir.

Üsmendî üçüncü iddiada, Allah’ın hayat sahibi olduğunu ve bundan da hayat sahibi oluşun kudret ve ilim sıfatlarından farklı bir sıfat olması gerektiğini ispat etmeye çalışır. Şöyle ki:

“Allah’ın âlim ve kadîr olduğunu ispatlamıştık. Bundan dolayı kadîr ve âlim olması imkânsız olan cansız varlığın bu durumunu ayırt etmek gerekir. Bu durum ise Allah’ın hayat sahibi olmasıdır.”¹³⁶

Buradaki yüklemli kesin kıyâsı şu şekilde ele alabiliriz:

“Âlim ve kadîr sıfatlarına sahip olan bir varlık, hayat sahibidir.

Allah ise âlim ve kâdirdir.

O halde Allah, hayat sahibidir.”

Bu durumu bitişik şartlı kıyâsa şu şekilde uyarlayabiliriz:

“Bir varlık âlim ve kâdir ise hayat sahibi olur.

Allah, âlim ve kâdirdir.

O halde Allah hayat sahibidir.”

¹³⁴ Üsmendî, *Lübab*, 82-83.

¹³⁵ Üsmendî, *Lübab*, 83.

¹³⁶ Üsmendî, *Lübab*, 83.

“Hayat, kudretin dışında farklı bir haldir. Zira hayat, diri kimselerde sabit olan tek sıfattır. Ancak kudret sıfatı, kudret sahiplerinde değişkendir. İkisi de aynı hayat sıfatına sahip iken aynı kudret sıfatına sahip olmayabilir. Mesela, Zeyd’in gücünün yettiği bir işe Amr’ın gücü yetmeyebilir. Bundan dolayı hayat, kişinin kendisiyle kadîr vasfına haiz olduğu kudretten ve cansızlıktan farklı bir durumdur.”¹³⁷ Üsmendî, burada kıyâsü’ş-şahid ale’l-gâib deliline yer vermiştir.,

Dördüncü ve beşinci delilde Üsmendî, başta mantık delillerinden kıyâs deliline yer vermiştir. Şöyle ki:

“Allah’ın hayat sahibi, âlim ve kadîr olduğunu ispat etmiştik. Hayat sahibi ve âlim varlığın, semî‘ ve basîr olmaması durumunda kendisinde bir eksiklik meydana gelecektir. Allah ise her türlü eksiklikten ve zarardan münezzehtir.”¹³⁸

Üsmendî, yüklemli kesin kıyâs deliline de yer vermiştir diyebiliriz:

(Allah, hayat sahibi, âlim ve kadîrdir.)

“Hayat sahibi ve âlim olan varlığın semî‘ ve basîr gibi sıfatlarının bulunmaması kendisinde eksiklik meydana getirir.

Allah ise her türlü eksiklikten ve zarardan münezzehtir

O halde Allah’ın semî‘ ve basîr sıfatları vardır,” şeklinde Allah’ın hayat ve âlim sıfatları üzerinden semî‘ ve basîr sıfatlarının mevcudiyetine varılmıştır. Ayrıca kıyâsü’ş-şahid ale’l-gaib deliline yer vermiştir.

Üsmendî, Allah’ın semî‘ ve basîr sıfatlarının mevcut olduğuna dair naklî delile de başvurmuştur. Şöyle ki:

“Allah kendisini birçok ayette semî‘ ve basîr olarak vasıflandırmıştır. “*O, her şeyi işitir ve her şeyi görür.*”¹³⁹, “*Muhakkak Allah, her şeyi işitmekte ve görmektedir.*”¹⁴⁰ ayetlerde olduğu gibi.

“Semî‘ ve basîr sıfatları hayat ve ilim sıfatlarından farklıdır. Hayat sıfatına gelirse, bir insan, işitemediği ve göremediği halde hayat sahibi olabiliyor. İlme gelirse, bir şeyin bilgisi işitmeden ve görmeden de elde edilebilir. Bilgi olmadan da işitme ve görme gerçekleşebilir. Zira uyuyan bir kimse kendisine yakın olan sesleri duyabilir ancak onlara dair bilgi hasıl olmaz. Bazen insan önündekini görür ama ona

¹³⁷ Üsmendî, *Lübab*, 83.

¹³⁸ Üsmendî, *Lübab*, 83.

¹³⁹ Şura 42/11.

¹⁴⁰ Hac 22/75; Mücadele 58/1.

dair bilgi kendisinde hasıl olmaz. Bu durum işitme ve görme arasında farklılığın olmasını gerektirir. Allah ise her türlü eksiklikten ve zarardan münezzeh olduğuna göre semî‘ ve basar sıfatları mevcuttur. Çünkü Allah, kendisini öyle vasıflandırmıştır.”¹⁴¹

Burada Üsmendî, bilinenden yola çıkarak bilinmeyi ortaya çıkarmıştır. O, kıyâsü’ş-şahid ale’l-gâib deliline bu şekilde yer vermiştir.

“Allah’ın hikmet sahibi olduğuna gelirsek, hikmet, bir çeşit ilim anlamındadır. Allah’ın da âlim olmasından dolayı aynı zamanda hikmet sahibidir. Yahut hikmet, sağlam ve eksiksiz yapmak anlamındadır ki bu durumda hikmet sahibi bir şeyi sağlam ve noksansız yapan anlamına gelir. Allah’ın her bir fiili eksiksiz ve sağlam yapmaya kadîr olduğuna göre hikmet sahibi olduğu da ortaya çıkmış olur.”¹⁴²

Üsmendî, Allah’ın hikmet sahibi oluşu hakkında, dil mantığı delilinden yararlanmıştır.

Buradaki dil mantığını yüklemli kesin kıyâs formunda iki farklı şekilde ele alabiliriz:

“Hikmet, ilim manasındadır.

Allah ilim sahibidir.

O halde Allah, hikmet sahibidir.”

İkinci şekildeki kıyâs ise şu şekildedir:

“Hikmet, bir şeyi sağlam ve kusursuz yapmak manasındadır.

Allah, tüm evreni sağlam ve kusursuz yaratmıştır.

O halde Allah hikmet sahibidir.”

Müellif aynı metot ile, Allah’ın irade sahibi olmasına da şöyle dikkat çekmektedir.

“Şayet Allah, irade sahibi değilse tercih eden vasfı yoktur. Şayet tercih eden vasfına haiz olmazsa fiillerinde zorunlu olmuş olur. Bir fiili zorunlu yapmak acziyeti gösterir ki bu Allah için caiz değildir. Bundan dolayı Allah zorunlu olarak tercih eden olur ki tercih etme vasfına sahip olan da irade vasfına da sahip olmuş olur. Zira tercih etmek ile irade etmek aynı şeylerdir.”¹⁴³

¹⁴¹ Üsmendî, *Lübab*, 84.

¹⁴² Üsmendî, *Lübab*, 84.

¹⁴³ Üsmendî, *Lübab*, 85.

Buradaki altıncı delil Üsmendî, Allah'ın irade sahibi oluşunu iki farklı delilden yola çıkarak açıklamıştır. Birinci delilde o, sebr ve taksîm delili ve dil mantığı deliline yer vermiştir.

“O, evrenin varlığının bir tercihten meydana geldiğini söyler. Müellif, şekillerin, durumların ve vakitlerin meydana gelmesinin zâtı, ilmi ve kudreti için eşit olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu durumları tahsis edenin zâtı, ilmi ve kudretin kendisi olmadığı ve böylelikle bu durumları tahsis edici sıfatın irade sıfatı olduğunu belirtmiştir.”¹⁴⁴ Üsmendî, burada, kıyâsü’ş-şahid ale’l-gâib deliline yer vermiştir.

Yedinci delil gelince Üsmendî, Allah'ın mütekellim oluşu hakkında birçok delile değinmiştir.

“Allah, hayat sahibidir ve kendisinde herhangi bir noksanlık yoktur. Bundan dolayı Kelam sıfatının olmayışı eksikliklidir. Allah kelam sıfatının olmamasıyla vasıflanamaz. Bu yüzden Allah'ın mütekellim olması zaruridir.”¹⁴⁵

Buradaki delili yüklemli kesin kıyâs formunda şu şekle de uyarlayabiliriz:

“Yaratıcının Mütekellim sıfatının olmaması bir eksikliklidir.

Allah, her türlü eksiklikten münezzehtir.

O halde Allah, mütekellimdir.”

Ayrıca Üsmendî, kıyâsü’ş-şahid ale’l-gâib deliline de değinmiştir. Zira insan üzerinden Allah'ın mütekellim olmasının gerekliliğini ifade etmiştir. Şöyle ki:

“Allah'ın mütekellim olması zarûridir. Hayat sahibi ve gücü yerinde olan bir kimse, konuşamama ve dilsizlik gibi konuşmaya engel bir durumu yoksa zarûfî olarak konuşması gerekir.”¹⁴⁶

5.1.4.11. Allah'ın Kelâmı

Ona göre Kur'an Allah'ın kelâmı olup yaratılmamıştır. Sahifelerde yazılan, dillerde okunan ve kalplerde muhafaza edilen şeyler haddizatında Allah'ın kelâmı değildir. Tıpkı Allah, dillerde zikredilen, kalplerde bilinen ve mihraplarda ibadet edilen olup bunların bizzat kendilerinin Allah olmaması gibi. Üsmendî, Kur'an, kulun fiili olan kıraatın bizzat kendisi olmayıp Allah'ın kelâmının ise tilavet edilen olduğunu ifade etmiştir. Çünkü müellif, lügatte Kur'an'ın kıraat anlamına geldiğini ve tilavet edilen diye de yorumlanabileceğini açıklar. Ayrıca bazı âlimlerin “*Kur'an*

¹⁴⁴ Üsmendî, *Lübab*, 85.

¹⁴⁵ Üsmendî, *Lübab*, 86.

¹⁴⁶ Üsmendî, *Lübab*, 86.

mahluk değildir.” söylemlerini caiz görmez. “*Allah’ın kelâmı mahluk değildir.*” denmesinin daha uygun olduğunu vurgular.¹⁴⁷

Üsmendî, Allah’ın hâdis bir kelâmıla mütekellim olduğunu savunanların iddialarının üç ihtimalde toplayıp ve Allah’ın kelâmının kadîm oluşunu ve Allah’ın da mütekellim oluşunu ispat etmiştir. Birinci ihtimal:

“Şayet Allah’ın kelâmı hâdis ise, bu kelâm ya bir mahalde olmayarak yahut Allah’ın zâtının dışında bir mahalde ya da Allah’ın zâtında kâim olarak hâdis olması gerekir. Allah’ın kelâmının bir mahalde olmayarak hâdis olmasına hiçbir delil getirilemez. Bu durumun da iki sebebi vardır. Hâdis kelâm insanların kelâmı türünden bir kelâmdır. Halbuki araz bir mahalle ihtiyaç duyar. Arazın mahalli olmayan bir şeyde var olması imkânsızdır. İkinci sebep ise bir mahalde olmasa onunla herhangi biri mütekellim vasfını alamaz.”¹⁴⁸

Üsmendî, burada, sebr ve taksîm deliline yer vermiştir. Üsmendî, Allah’ın kelâmının hâdis olması durumunda bir mahalde bulunmaması, Allah’ın zâtının dışında veya Allah’ın zâtında kâim bir hâdis olması gibi ihtimalleri değerlendirmiş ve bunları tek tek elemek suretiyle Allah’ın kelâmının hâdis olamayacağı sonucuna ulaşmıştır.

İkinci delil “Allah’ın zâtının dışında bir mahalde bulunmasının da hiçbir delili yoktur. Bu durumda Allah mütekellim olmaz. Zira bulunduğu yer mütekellim olur. Çünkü kelâmın kâim olduğu tahsis edilmesi, tahsis edilebilecek mahallerin en önemlisi ve mütekellim olma vasfının mezkur mahalle verilmesi en uygunu olur.”¹⁴⁹

Burada, Üsmendî, Allah’ın kelâmının hâdis olması durumunda ortaya çıkan ve ikinci ihtimal olan Allah’ın zâtının dışında bir mahalde bulunmasını mümkün görmez. Zira o, ikinci ihtimal için söz konusu bir delilin mevcut olmadığını ileri sürerek Allah’ın zâtının dışında bir mahalde kelâmın mevcudiyetini reddeder.

Üçüncü delil olan “Allah’ın zâtında kâim olan bir hâdis kelâmın ise hiçbir delil yoktur. Zira Allah’ın zâtı hâdislere ve arazlara mahal teşkil etmiş olacaktır. Allah’ın kelâmının hâdis olması konusunda ortaya çıkan ihtimallerin hepsi geçersiz

¹⁴⁷ Üsmendî, *Lübab*, 86.

¹⁴⁸ Üsmendî, *Lübab*, 86-87.

¹⁴⁹ Üsmendî, *Lübab*, 87.

olduğuna göre Allah'ın kelâmının kudret, hayat ve diğer sıfatları gibi zâtında kâim, kadîm bir mana olduğu ortaya çıkmıştır.”¹⁵⁰

Sonuç, Allah'ın kelâmı kadîm bir mana olup, Allah'ın bu mana ile mütekellimdir. Üsmendî, bu delillerde sebr ve taksîm delilini kullanmıştır.

“Kelâm, şehadet ve gayb âleminde harfler ve seslerden ibaret değildir. Zira kelâm, kişinin kendisiyle mütekellim olma vasfına haiz olduğu, kişide kaim olan manadır. Sesler ve harfler ise kişinin nefsinde olan manaya delalet eder.”¹⁵¹ Bunun delili ise örf ve aklın delalet etmesidir. Şiirde denildiği gibi: “Kelâm kalpte olandır. Lisan ise kalptekine delalet eder.” Kalplerde bulunan, harflerin de seslerin de dışında olan birer manadır.”¹⁵²

Üsmendî burada, örfteki kullanımlarla ve şiirden verilen örnekle dil mantığı deliline yer vermiştir. Ayrıca kıyasü's-şahid ale'l-gaib delilini kullanmıştır.

“Sesler, nefiste bir manaya delalet edince kelâm olarak isimlendirilir. Böylelikle kelâm meydana gelir. Fakat bir manaya delalet edecek şekilde bulunmadığında kelâm olmaz ve kelâm diye isimlendirilmez. Bundan dolayı şehadet âlemindeki kelâmın, ses ve harflerin dışında, nefiste bir mananın olduğu ispat edilmiştir. Harfler ve sesler ise nefisteki kelâmın manasına delalet eder. Gayb âleminde de aynı şekildedir.”¹⁵³ Üsmendî, burada, kıyasü's-şahid ale'l-gaib delilini kullanmıştır., şehadet âleminde seslerin ve harflerin nefiste bulunan kelama delalet etmesinin, gayb âlemi içinde geçerli bulmuştur.

İlahi kelâmın emir, nehiy ve haber niteliğinin de şehadet âlemine kıyasla anlaşılması mümkündür.

“Kelâm zâtı itibariyle emir, nehiy ve haber olamaz. Bilakis emrin emir, nehyin nehiy ve haberin de haber olması irade edildiğinde, emir, nehiy haber olur. Bununla beraber tek bir kelâm hem nehiy hem emir hem de haber anlamına da gelebilir. Bu durum ise caiz olmakla beraber kelâm, emir, nehiy ve haber sıfatlarıyla vasıflanmış olur. Bir kimsenin başkasına “Ben sana Zeyd dediğimde bilesin ki, senin ayağa kalkmanı emretmeyi, yemeği yasaklamayı ve Amr'ın evde olduğunu haber vermeni istiyorum.” demesinden sona ‘Zeyd’ dediğinde onun bu sözünden emir,

¹⁵⁰ Üsmendî, *Lübab*, 87.

¹⁵¹ Üsmendî, *Lübab*, 88.

¹⁵² Üsmendî, *Lübab*, 88.

¹⁵³ Üsmendî, *Lübab*, 88-89.

nehiy ve haber anlaması gibi. Yani bir tek kelâm ile emir, nehiy ve haber yapılmış olur. Bu şekilde söz konusu durumun şehadet âleminde caiz olduğu ispat edildiğine göre gayb âleminde de ispat edilmiş olur.¹⁵⁴ Burada, Üsmendî, kıyasü's-şahid ale'l-gaib ve dil mantığı delilini kullanmıştır.

Üsmendî, üçüncü delilde ise hasımların Allah'ın kelâmının kadîm olmasıyla Allah'a yalan ve muhal şeylerin isnat etme yönündeki şüpheleri değerlendirmiştir. Şöyle ki:

“Allah Hz. Mûsâ’ya *“hemen ayakkabılarını çıkar”*¹⁵⁵ sözüyle emretti. Eğer Allah'ın kelâmı ezeli olsaydı, bu emrin Hz. Mûsâ’nın ve ayakkabılarının mevcut olmadığı; ezelde gerçekleşmesi gerekir ki, bu durum muhaldir! *“Allah, Mûsâ ile konuştu”*¹⁵⁶ ayetinde de aynı şekilde Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğu haber veriliyor. Allah'ın kelâmı kadîm olsaydı Hz. Mûsâ yokken onunla konuştuğunu ezelde haber vermiş olacaktır! *“Böylece Âdem rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmıştır”*¹⁵⁷ ayetinde de Hz. Âdem yokken isyan ettiğinin haber verilmesi yalan ve muhal olur. Bu durum ise Allah için caiz değildir.”¹⁵⁸

“Allah'ın zâtı ve kadîm sıfatları hakkında değişiklik ve zaman söz konusu olamaz. Değişiklik ve zaman hâdis sıfatlardır ve hâdis varlıklar için kullanılır. Allah'ın kelâmı gerçekleştikten sonra emredilen ve haber verilen olur. Allah'ın kelâmı ezelde söz konusu hâdislerin mevcut olacağı zamanı; mevcut zamanda da var olduğunu; mevcudiyeti sonlandıktan sonra da mevcut halindeki şeklinde, kelâmın kendisinde herhangi bir değişiklik olmadan haber vermektir. Tıpkı bu durumların Allah'ın ilminde var olması gibi. Biz hasımlarımızla Allah'ın ezelde âlim olduğu ve Allah'ın ezeli ilminin Hz. Âdem’in var olması noktasında, var olacağı zaman var olacak, mevcut olduğu zaman mevcut, varlığı son bulduktan sonra da vardı, şeklinde Allah'ın zâtında herhangi bir değişiklik olmadığı konusunda hemfikiriz.”¹⁵⁹

Burada Üsmendî, iddiacıların ileri sürdüğü naklî delillere akli deliller üzerinden cevap vermiştir. Üsmendî, burada ittifak edileni ihtilaf edilene istidlâlini

¹⁵⁴ Üsmendî, *Lübab*, 89.

¹⁵⁵ Taha 20/12.

¹⁵⁶ Nisa 4/164.

¹⁵⁷ Taha 20/121.

¹⁵⁸ Üsmendî, *Lübab*, 89.

¹⁵⁹ Üsmendî, *Lübab*, 90.

kullanmıştır. Çünkü Üsmendî, hasımların kabul ettiği Allah'ın âlim sıfatı üzerinden Allah'ın kelâmının ezelde ve ebede de mevcut olduğunu savunmuştur.

Ayrıca Üsmendî, yüklemli kesin kıyâs deliline de yer vermiştir. Bu kıyâsı şu formda da verebiliriz:

“Değişim ve zaman, hâdistir ve hâdis varlıklar için geçerlidir.

Allah, hâdis değildir.

O halde değişim ve zaman Allah için geçerli değildir.” (Yani Allah değişmez ve zaman üstü bir varlıktır.)

“Onu biz Arapça Kur'an yaptık”¹⁶⁰ ayetinde yapmak ve yaratmak aynı anlamdadır. “Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir zikir gelse...”¹⁶¹, “Biz onu Arapça Kur'an olarak indirdik”¹⁶² ayetinde kullanılan inmek ifadesi hâdis varlıklar için geçerlidir. “Allah'ın vaadi mutlaka yerine gelecektir”¹⁶³ gibi ayetler hâdis varlıklar için kullanılan vasıfları içeriyor.

Muhaliflerin (Mu'tezile) ileri sürdüğü yukarıdaki naklî delillere karşılık Üsmendî, bu ayetleri akılla açıklamak gerektiğini belirtmiştir. Müellif, kastedilen ayetlerin açıklamasında izlenilecek yolun ise kesin bilgiler olduğunu belirtir. Özellikle o, te'vile başvurmış ve ihtiyaç duyulan ayetlerin zahirinden kesin hüküm çıkarmanın uygun olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Üsmendî, ayetlere farklı bir yorum getirmiş ve te'vile ihtiyaç duyulan ayetlerin aklın süzgecinden geçirmiştir. Dil mantığı açısından değerlendirmiştir. Dil mantığı delilinden yararlanarak te'vile başvurmuştur. Allah'ın kelâm sıfatı hakkındaki iddiaları çürütmeye çalışmıştır. Şöyle ki:

“Onu biz Arapça Kur'an yaptık” ayetinde ifade edilen *yaptık* ve *yaratık* anlamının aynı olması konusunda ise burada cümleden anlaşılan anlam Allah'ın kelâmının delalet ettiği ibarelerdir. Çünkü Kur'an'ın Arapça olması Allah'ın zâtında kâim olan kelâmın değil ibarenin sıfatıdır. “Ne zaman rablerinden kendilerine bir zikir gelse...”¹⁶⁴ ayetinde geçen zikirden kast nazım ve ibaredir. Zikirden kastın yaratılmışlara öğüt veren resul olduğu da ileri sürülmüştür. Diğer ayette zikredilen

¹⁶⁰ Zuhruf 43/3.

¹⁶¹ Enbiya 21/2.

¹⁶² Yusuf 12/2.

¹⁶³ Müzemmil 73/18.

¹⁶⁴ Enbiya 21/2.

inmenin ise Kur'an'ı getiren Cebrail'in olduğu söylenmiştir. Fakat bize göre Allah'ın kelâmına delalet eden ibareler olmasıdır. Allah'ın vaadinden kastın ise vaat ile vaadin anlaşılmasıdır.”¹⁶⁵

5.1.4.12. Allah'a Ait Manevi Sıfatlar

Mu'tezile, Allah'ın hayy, âlim, kadîr, semi', basîr, murid ve mütekellim gibi kelime kalıbı bakımından manevi sıfat olarak adlandırılan sıfatlarla vasıflandığını kabul ederler. Onlar hayat, kudret, ilim, irade, semi' ve basar gibi master şekline çevrilmiş sıfatların varlığını ve Allah'a nispet edilmesini kabul etmezler. Allah'a “hayy” denilir ama “hayat sahibidir” denilmez. Zira “Allah hayy'dır” telaffuzunda Allah'ın zât ve sıfatı aynı anda tasavvur edilir ve sıfat zâttan ayrı düşünülmemektedir. Master şeklindeki telaffuzda ise “Allah, hayat sahibidir” denildiğinde teaddüd-ü kudema (kadîmlerin çokluğu) ortaya çıkmış olur. Çünkü master şeklinde kullanımında zât ve sıfat ayrı ayrı düşünülmemektedir. Sıfat zâttan ayrı düşmektedir. Zâttan ayrı bir hayat tasavvur edilmekle zâttan ayrı kademler ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise uluhiyete aykırı olacaktır. Tevhid inancına aykırı bir durum meydana gelecektir.¹⁶⁶

Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını master şeklinde ele almalarının sebebi lafızda çıkan farklılıklardan kaynaklanabilir. Ayrıca Mu'tezile, sıfatların kademini kabul etmenin Allah ile yaratılmışlar arasında bir benzerlik olacağını belirtmiştir. Örneğin insana nispet edilen ilmin mevcut olma, araz olma ve ilim olmak gibi üç vasfı vardır. Birincisi ilmin en genel vasfı; ikincisi orta vasfı; üçüncüsü de ilmin en hususi vasfı olur. Bu yüzden Allah'ın ilmi ile insanın ilmi arasında benzeşme olan mevcut ve araz olmak değil, en hususi vasfı, ilimdir. Bundan dolayı Mu'tezile, Allah'ın zâtı dışında zait kadîm sıfatları kabul etmemişlerdir.¹⁶⁷

Ehl-i Sünnet ve'l- Cemaat âlimleri ise Allah'ın zâtına zait kadîm sıfatların bulunduğunu kabul etmişlerdir. Onlar, Allah'ın bu sıfatlarla ezelde muttasıf olduğunu ve bu sıfatların ezelî ve ebedî olarak Allah'ın zâtı ile kâim olduğunu ve bu sıfatların zâttan ayrı ve gayrı olmadığını savunmuştur. Allah'a bu şekilde sıfatlarla vasıflandırılmasının sebebi Allah'ın en güzel isimlerini içeren ayetlerden kaynaklanır. Bundan dolayı Allah'ı hayy, âlim ve kadîr gibi manevi sıfatlarla veya

¹⁶⁵ Üsmendî, *Lübab*, 90.

¹⁶⁶ Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 1/208-212.

¹⁶⁷ Üsmendî, *Lübab*, 91.

hayat, ilim ve kudret gibi meani sıfatlarla vasıflandırmak vâciptir.¹⁶⁸ Üsmendî ise Mu'tezile'nin ve Ehl-i Sünnet'in iki görüşün farklı yönüne değinmiş ve Ehl-i Sünnet'in görüşünü ispat etmeye çalışmıştır.

Müellif, kendi görüşünü iki farklı delil üzerinden ortaya koymuştur. Birincisinde düşüncesini dil mantığı delili üzerinden temellendirmiştir. Şöyle ki:

“Zât kelimesi bir mana ifade eder. Ancak kadîr kelimesinden ‘zât’ kelimesinden anlaşılmayan bir mana anlaşılmaktadır. Zira kadîr kelimesinde anlaşılan zât kelimesinden anlaşılan ise ‘kadîr zât’ diyen bir kimse ‘zât zât’ demiş olur ki bu ise geçersizdir. Bu izahtan kudretin, zâtın kendisiyle mevsuf olduğu; lakin zâtın dışında başka bir hal olduğu anlaşılmaktadır.”¹⁶⁹

Burada Üsmendî, kadîr ve zât kelimelerinin anlam bakımından farklı olduğuna değinmiştir. Dil mantığı delili açısından zât ve kudretin farklı iki anlam taşıdığına ulaşmıştır. Yani Allah'ın zattan ayrı, zat ile kaim sıfatlarla mevsuf olacağını ortaya koymuştur.

İkinci delil de ise Üsmendî, kıyâsü's-şahid ale'l-gâib deliline değinmiş ve bir örnekle Allah'ın zâtından ayrı kâim manalarla vasıflanabileceğini ispat etmeye çalışmıştır. Şöyle ki:

“Bir insan kudret sıfatıyla kadîr, hayat sıfatıyla diri, ilim sıfatıyla bilgili olurken gayb âleminde de bu durum aynıdır.”¹⁷⁰

“‘Âlim bir zât’ ifademiz, zâtın varlığı değil bilakis bilginin varlığını ortaya koymuştur. Bilgisi olmayan âlim ifadesi çelişkili bir durumdur. ‘Falan kişi şu konu hakkında bilgi sahibi değildir,’ ifadesiyle ‘O kimsenin şu konuda herhangi bir bilgisi yoktur.’ ifadesi arasında herhangi bir fark yoktur. Böylece sıfatlar zâtтан ayrı manalar olduğu kanıtlanmıştır. Bu sıfatlar yaratıcı hakkında konuşulursa, bunların Allah'ın zâtıyla kâim olduğu ortaya çıkmış olur. Şayet sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim olmasaydı mevsuf olmayı gerektiren hususi bir ilişki olmadığı için Allah'ın sıfatlarla mevsuf olması caiz olmazdı.”¹⁷¹

¹⁶⁸ Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, 91; Üsmendî, *Lübab*, 91-92; Pezdevî, *Uşûlü'd-Dîn (Ehli Sünnet Akaidi)*, 50.

¹⁶⁹ Üsmendî, *Lübab*, 91.

¹⁷⁰ Üsmendî, *Lübab*, 91-92.

¹⁷¹ Üsmendî, *Lübab*, 92.

Böylelikle Üsmendî, Allah'ın zâtının sıfatlarla mevsuf olduğunu dil mantığını kullanarak muarıza başka bir itiraz yolu bırakmamıştır. Ayrıca kıyâsü'ş-şahid ale'l-gâib deliline de yer vermiştir. Mevcut alemde mümkün olan bir durum Allah için de mümkün görürmüştür.

5.1.4.13. Allah'ın Sıfatlarının Kıdemi

Üsmendî, Allah'ın sıfatlarına dair ihtimalleri değerlendirmiş ve Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğu sonucuna ulaşmıştır. Şöyle ki:

“Allah'ın sıfatları kadîm olmazsa hâdis olması gerekir. Şayet hâdis iseler ya Allah'ın zâtında, ya da hâdis bir mahalde yahut bir mahalde olmadan hâdis olmalıdır. Allah'ın zâtının hâdislere mahal teşkil etmesi durumunda hâdis olması gerekeceği için birincisine hiçbir şekilde delil getirilemez. Hâdisin bir mahalde olması, o mahallin hâdis olmakla mevsuf olmasını gerektirir. Üçüncü seçeneğin ise doğru olmamasının iki delili vardır. Birincisi hudûs araz türlerindendir. Arazın bir mahal olmadan kâim olması muhaldir. İkincisi ise sıfatlar bir mahalde olmaz ise, Allah'ın zâtıyla hususi bir bağlantısı olamaz. İlgili üç durum geçersiz olunca ve başka bir ihtimal olmadığına göre sıfatların kadîm olduğu ortaya çıkmış olur.”¹⁷² Burada Üsmendî, sebr ve taksim delilini kullanmıştır.

5.1.4.14. Allah'ın Sıfatlarının Keyfiyeti

Üsmendî'ye göre Allah'ın sıfatları zâtının aynı ve gayrı veya bazısı değildir.¹⁷³

“Kadîr ve âlim ifadelerimizden anlaşılan ile “zât” ifademizle anlaşılan aynı olmamasıdır. Çünkü kudret, ilim ve hayattan anlaşılan aynı şeyler değildir. Eğer bu sıfatlar, zâtın aynısı olsaydı tek olan zâtın sıfatları olarak, hayat, ilim, kudret, semî', basar, kelâm ve irade anlamlarına gelirdi. Tek olan şey yani zât, birçok şey olmuş olurdu. Halbuki bu geçersizdir.”¹⁷⁴ Burada, Üsmendî, dil mantığı delilini kullanmıştır.

Üsmendî, sıfatların zâttan gayrı olmama durumunu yüklemli kesin kıyâs delilini kullanarak açıklamaya çalışmıştır. Şöyle ki:

¹⁷² Üsmendî, *Lübab*, 92-93.

¹⁷³ Nureddin Sabunî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: İFAV Yayınları, 1995), 27; Üsmendî, *Lübab*, 93.

¹⁷⁴ Üsmendî, *Lübab*, 93.

“Allah'ın zâtı, sıfatları olmadan; sıfatları da zâtı olmadan tasavvur edilemez. Bu durum da sıfatların zâttan gayrı olmadığı ortaya çıkmış olur.”

Burada Üsmendî, zât ve sıfat ilişkisini birbirinden ayrı şeyler olarak düşünülmeceğini belirtmiştir. Bu durumu yüklemli kesin kıyâs formunda ele alabiliriz:

“Sıfatlar, zât olmadan, zât da sıfat olmadan düşünülemez.

Allah'ın sıfatları mevcuttur.

O halde Allah'ın sıfatları zâttan gayrı değildir.”

“Şu hayvan ne at ne katır ne de ineştir,” sözü ile “Şu hayvan hem at hem katır hem de ineştir.” sözü arasında çelişki vardır. Zât-sıfat ilişkisinde yaptığımız açıklama; tek bir varlıktan birbirine zıt olan birçok sıfat çıkarılması caizdir. Söz konusu durumun misali şudur: “Şu cisim, siyah, beyaz, kırmızı değildir.” Tek bir varlık için birbirine zıt sıfatların ispat edilmesinin caiz olmamasına da şu örnek verilebilir: “Şu cisim hem siyah hem beyaz hem de kırmızıdır.”¹⁷⁵

Üsmendî, burada, dil mantığı delili üzerinden cevap vermiştir. Çünkü o, zâtları ayrı, sıfatları ayrı bir kategoride ele almıştır. Zira ona göre ine, at ve katırın ayrı zâtları olup hepsi de hayvan kelimesi içerisinde yer alır. Ancak bu durum Allah'ın sıfatları için geçerli olmaz. Çünkü sıfat ve zât ayrı şeylerdir. O halde Allah'ın sıfatlarının zâtın aynı, gayrı veya bazısı olması mümkün değildir. Üsmendî burada muhaliflerin, hatalı bir kıyâs yaptıklarını ve mevcut âlemde mümkün olmayan bir durumun Allah içinde geçerli olmayacağını ortaya koymuştur. Ayrıca kıyâsü's-şahid ale'l-gâib delilini kullanmıştır.

“İki şeyin birbirinin gayrı olduğunu gösteren husus, biri diğerinin aynı olması değildir. Yine iki şeyin birbirinin bazısı olduğunu gösteren husus da aynı veya gayrı olmaması değildir. Ancak iki şeyin birbirinin gayrı olduğunu gösteren husus, ikisinden birinin diğeri olmadan tasavvur edilebilirken bazısı olduğunu gösteren husus da aralarında cüz ilişkisinin olmasıdır. Temas edilen durumlar Allah'ın sıfatları ve zâtı için tasavvur edilemez. Allah'ın sıfatları mevcut olup zâtının aynı ve gayrı veya bazısı değildir. Bunun örneği şudur: “Şu yaratılmış varlık araz değildir.” dediğimizde onun cisim veya araz olduğunu ispat etmiş oluruz. “O cisim değildir.” dediğimizde ise onun cevher ve araz olduğunu ortaya koymuş oluruz. “O, cevher

¹⁷⁵ Üsmendî, *Lübab*, 94.

değildir.” dediğimizde onun cisim veya araz olduğunu ispat etmiş oluruz. Ancak bu durumlar kadîm zât için söz konusu değildir. Zira Allah'ın cisim, araz veya cevher olduğunu kabul etmiyoruz. Allah'ın cisim, araz ve cevher olmaması Allah'ın yokluğunu gerektirmez.”¹⁷⁶

Müellif, burada, sebr ve taksîm delilini kullanmıştır. Ayrıca kıyasü's-şahid ale'l-gaib deliline de yer vermiştir. Çünkü mevcut âlemin durumları üzerinden Allah'ın sıfatlarını açıklamıştır.

5.1.4.15. Tekvîn ve Mûkevven

Tekvîn sıfatı ile ilgili tartışma, daha çok Eş'ariler ve Mâtürîdîler arasında cereyan eden bir konudur. Ancak Üsmendî, Mu'tezile'nin de tekvîn konusunda Mâtürîdîlere muhalefet ettiğini belirtmiştir. Üsmendî'ye göre tekvîn, oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak, ihdas, ibda', ihtira ve tahkik ile aynı anlama gelir. Terim anlamı ise bir şeyi yokluktan varlık sahasına çıkarmak, bir şeyi yokluktan yaratmak¹⁷⁷ ve Allah'ın zamanı geldiğinde âlemi ve âlemin bütün parçalarını ilmi ve iradesi doğrultusunda meydana getirmesi¹⁷⁸ demektir.

Üsmendî, Allah'ın tekvîn sıfatını ayrı bir sıfat olarak kabul eder.¹⁷⁹ Mûkevvenin hâdis oluşunu ve tekvînin kadîm bir durum oluşunu vurgular. Kadîm olan bir durumun hâdis olamayacağını ispatlamaya çalışır. O, yaratılmış olan ile yaratmak arasındaki bağı incelemiş olup yaratılmışlık ve yaratma eyleminin ayrı şeyler olduğuna ulaşmıştır.

Mâtürîdîlere göre tekvîn, Allah'ın diğer sıfatları gibi ezelî ve ebedî olup Allah'ın zatıyla kâim ve zât üzerine zait olan, zâtının ne aynı ne gayrı ne de bazısı olan bir sıfattır.

Üsmendî'ye göre Eş'ariler, tekvîn sıfatını kudret ve irade içinde görmüş ve ayrı bir sıfat olarak değerlendirmemiştir. Mu'tezile gibi tekvîn ve mûkevvenin aynı şeyler olduğunu savunmuşlardır. Eş'arilere göre tekvîn, kudret sıfatının hâdise taallukudur. Dolayısıyla Allah'ın fiili sıfatları içerisinde görülmüştür. Tekvînin ezelî oluşu, mûkevvenin de ezelî olmasını gerektirir. Üsmendî, genelde Eş'ariler ve

¹⁷⁶ Üsmendî, *Lübab*, 94.

¹⁷⁷ Üsmendî, *Lübab*, 95.

¹⁷⁸ Sa'düddîn Teftazanî, *Şerhü'l-Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 187.

¹⁷⁹ Üsmendî, *Lübab*, 95; Pezdevî, *Uşûlü'd-Dîn (Ehli Sünnet Akaidi)*, 50.

Mâtûrîdîler arasında olan bu tartışmaya Mu'tezile'yi de dahil etmiştir. O, tekvîn ve mükevvenle ilgili hem akli hem de naklî deliller getirmiştir.¹⁸⁰

“Tekvîn eğer mükevvenin aynısı olsaydı vurmak, vurulan; öldürmek ile öldürülen aynı olması gerekirdi. Çünkü iki durum da aynı mecrada gerçekleşmiştir. Bu durum ise geçersizdir.”¹⁸¹

Burada müellif, dil mantığı delilini kullanarak eylem ile meydana gelen şeyin aynı şeyler olmadığını ifade etmiştir.

“Âlemin hâdis olduğu ve Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini ortaya koymuştuk. Yaratmak, Allah'ın sıfatı olması gerekir. Allah'ın âlemi yaratması, Allah'ın sıfatı değilse âlem Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmemiş olacaktır. Bu durum ise geçersizdir.”¹⁸²

Üsmendî, Burada Allah ile âlem arasında zorunlu bir eylemin varlığından bahsetmektedir. O, tekvîn eylemini, âlemin varlığının sebebi olarak görür. Böylelikle âlemin varlığı, zorunlu olarak tekvîn sıfatının kabulüne götürmüştür. Üsmendî, Sebr ve taksim deliline yer vermiştir.

“Tekvîn sıfatının kadîm oluşuna gelirsek tekvîn sıfatı kadîm değilse hâdis olması gerekir. Zira kadîm ile hâdis arasında başka bir ihtimal yoktur. Şayet tekvîn sıfatı hâdis olursa Allah'ın zâtı hâdise mahal olur. Bu durum ise Allah için geçersizdir.”¹⁸³ Burada da görüldüğü üzere Üsmendî, tekvîn sıfatının kadîm oluşu konusunda hâdis ve kadîm ihtimallerini değerlendirerek tekvîn sıfatının Allah'ın kadîm bir sıfatı olduğuna ulaşmıştır. Üsmendî, sebr ve taksîm istidlâline yer vermiştir.

5.1.5. Rü'yetullah

Sözlükte rü'yet, göz duyusuyla meydana gelen görme olayı, bir şeyi hakkıyla idrak etmek, algılama anlamlarına gelir. Lika (karşılaşmak), nazar (bakmak, düşünmek), basar (görmek) kelimeleri de rüyete benzer bir anlam taşır.¹⁸⁴

Allah'ın görülmesi problemi, Cehm b. Safvan tarafından ortaya atılmıştır. Cehm'e göre insanın ruhu gibi duyularla algılanmayan bir şeyin görülmesi de

¹⁸⁰ Üsmendî, *Lübab*, 96-97.

¹⁸¹ Üsmendî, *Lübab*, 96.

¹⁸² Üsmendî, *Lübab*, 96.

¹⁸³ Üsmendî, *Lübab*, 97.

¹⁸⁴ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 268.

mümkün değildir. Bundan dolayı ona göre Allah, duyularla algılanmadığı için görülmesi de imkânsızdır.¹⁸⁵

Kur'an'da ve peygamber efendimizin hâdislerinde rü'yetullah'a delalet eden birçok delil mevcuttur. Kelâm ilminde dünyada Allah'ın görülmesi, rüyada Allah'ın görülmesi ve ahirette Allah'ın görülmesi şeklinde üç farklı yaklaşım bulunur. Ehl-i sünnet âlimleri, bu üç durumda da Allah'ın görülmesinin aklen mümkün olacağına değinirken aynı zamanda görülme olayının mahiyetinin ve şartlarının ise bilinemeyeceğini vurgulamışlardır. İslam âlimleri, naklî ve akli deliller ışığında Allah'ın görülme meselesini çözüme kavuşturmaya çalışmıştır.

Üsmendî, Allah'ın görülmesinin aklen caiz olduğunu ve naklî delillerin rü'yetullah'a delalet ettiğini ifade etmiştir. Üsmendî'ye göre müminler, cennette Allah'ı zamansız, mekânsız, cihetsiz ve mesafesiz görecektir. Allah, hudûse delalet eden durumlar olmadan görülecektir.¹⁸⁶

Üsmendî'ye göre bir şeyin mevcut olması onun görülebilir olduğuna yeterli bir delildir. O, bu konuda “Allah'ın mevcut olması onun görülmesinin zarûrî olarak caiz ve sahih olduğunu gösterir,” demiştir.¹⁸⁷ Bunu ise ortak illetten kaynaklanan kıyâs delili üzerinden açıklar. Şöyle ki:

“Biz, cevher ve cisim gibi farklı ve zıt türleri; siyah, beyaz, kırmızı ve sarı gibi renkleri; hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi oluşları görebiliyoruz. Bunların ortak noktası ise mevcut olmalarıdır. Rü'yetin caiz olduğunu gösteren husus ise Allah'ın mevcut olmasıdır. Allah, mevcut olduğuna göre zarûrî olarak görülür.”¹⁸⁸

Müellif, akli ve naklî delillerden yararlanmıştır. Naklî delile gelen itirazları ise hem dil mantığı delili hem de kıyâsü's-şâhid ale'l-gâib deliline yer vererek cevaplamıştır.

Buradaki ortak illet mevcut olmaktır. Bu kıyâsı şu şekilde de ele alabiliriz:

“Var olan her şey görülür

Allah da vardır.

O halde Allah da görülür.”

¹⁸⁵ Temel Yeşilyurt, “Rü'yetullah”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/312.

¹⁸⁶ Üsmendî, *Lübab*, 98.

¹⁸⁷ Üsmendî, *Lübab*, 98.

¹⁸⁸ Üsmendî, *Lübab*, 98.

“Arazların görülmediği ve görünen varlıklar hareket, siyah ve birleşmenin kendisi değil hareket eden, siyah ve birleşmiş cisimdir.” şeklinde yapılan itiraza Üsmendî: “Bir cismin önce hareketli ve siyah olduğunu görürken sonra onun hareketsiz ve siyah olmadığını da görüyoruz. Bu durumda kesin olan değişimi görüyoruz. Değişimin ise cismin zâtıyla ilgili bir durum olmadığı ortadadır. Çünkü cismin zâtı, iki durumda da aynıdır. Değişim, cisimde kâim olan başka bir şeydir ki o da hareket ve siyahlıktır.”¹⁸⁹

Üsmendî, yüklümlü kesin kıyâs delili kullanmıştır. Bu kıyâsı şu formda da ele alabiliriz:

“Değişken olan (var olup yok olan) her şey cismin kendisi değildir.

Hareket ve siyahlık değişkendir. (var olup yok olmaktadır)

O halde hareket ve siyahlık cismin kendisi değildir.”

“Mevcut olmak görülmeyi gerektirmez. O zaman bilgi, akıl, sesler ve tatlar gibi görünmeyen varlıklar da görülmesi gerekir. Zira varlık hepsini kapsıyor” şeklinde yapılan itirazı ise Üsmendî, “cismin görüldüğünü, hareket ve siyahlığın ise cisimde görülen varlıklar olduğunu ve bu iki sıfat arasındaki farklılığın ise idrak edildiğini belirtir. Devamla o, hareket ve siyahı gördüğümüzde bu husus hakkında bizde bilgi oluşur. Bir şeyi görmek ile zarûrî bilgiyi kastediyoruz.”¹⁹⁰ şeklinde cevap vermiştir. O, burada tûmdengelim delili kullanmıştır. Üsmendî, bütünden parçaya bir yol izlemiştir. Şöyle ki:

“Her mevcut olan görülür.

Hareket ve siyahlık cisimde mevcuttur.

O halde hareket ve siyahlık da görülür.”

Ayrıca Üsmendî, Allah'ın görülmesi konusunda naklî delilleri de kullanmıştır.

Naklî delil olarak iki farklı ayete yer verilmiştir. Birincisi, “*Rabbim! Bana görün; sana bakayım. Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sende beni görebilirsin.*”¹⁹¹ ayetidir.

O, Hz. Mûsâ'nın Allah'ın görülüp görülmeceğini bilmemesini nübüvvet makamına aykırı bulur. Bu yüzden ona göre Hz. Mûsâ, Allah'tan mümkün olan bir şeyi istemiştir.

¹⁸⁹ Üsmendî, *Lübab*, 99.

¹⁹⁰ Üsmendî, *Lübab*, 99.

¹⁹¹ Araf 7/143.

“Ayette Allah'ın görülmesinin birinci delili, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istemesidir. Zira Allah'ı görmek istemesi muhal olsaydı Hz. Musa görmeyi istemezdi. Ayette Allah'ın görmenin muhal olduğuna dair bir delil yoktur. Zira Hz. Mûsâ'nın Allah'ın görülmesinin imkânını bilmemesi Allah'ın sıfatlarını bilmeyeceği anlamına geleceğinden bir peygamber için bu caiz değildir. İkincisine gelirse, peygamber, Allah'tan muhal olan bir şeyi istemiş olacağından dolayı bu da geçersizdir.”¹⁹² Burada Üsmendî, sebr ve taksîm delilini kullanmıştır.

“Allah, Hz. Mûsâ'nın istediğini geri çevirmemiştir. Allah, kendisinin görülmesinin muhal olduğunu bildirmemiştir. Şayet Allah'ın görülmesi muhal olsaydı Hz. Mûsâ'nın istediğinin muhal olduğunu beyan ederdi ve geri çevirirdi. Halbuki Allah'ın peygamberini bu konuda malumatsız bırakması ve peygamberini muhal olan bir şeyi isteyeceği bir duruma getirmesi caiz değildir.”¹⁹³ Burada müellif, sebr ve taksîm istidlâlini kullanmıştır.

“Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek isteşi Allah'tan bir ayet istemesidir. Hz. Mûsâ'nın dili iyi kullandığından dolayı buradaki istek kinayedir.” şeklindeki şüpheyne dair Üsmendî, “Şayet bir ayet istenilseydi Hz. Mûsâ'nın “Rabbim! Bana kendisine bakacağım bir ayet göster.” Allah'ın da “Onu göremezsın” diye cevap vermesi gerekecekti. Halbuki olay bu şekilde gerçekleşmemiştir. Bilakis Hz. Mûsâ görmeyi Allah'a izafe etmiştir. Allah'ın da kendisini göremeyeceğini ifade etmiştir.”¹⁹⁴ şeklinde cevap vermiştir. Üsmendî, burada, kinayeli bir kullanımın olmadığını dil mantığı üzerinden cevaplamıştır.

Üsmendî'ye göre “Allah'ın görülmesi muhal olsaydı, bunun imkânsız bir istek olduğunun Hz. Mûsâ'ya açıklanması ve istediğinin reddedilmesi gerekirdi. Görülmeyi Allah'tan istemesi de caiz olmazdı. Çünkü kafirler, (kavmi) peygamberden imkânsız bir şey istemiş olsalar bile peygamber Allah'tan muhal olan bir şeyi istemez. Halbuki peygamber Allah'tan bir şeyi istemesi bir durumun muhal olmadığını gösterir.”¹⁹⁵ Böylece Üsmendî, “peygamber, Allah'ı görmeyi kendisi için değil de kavmi için istemiştir.” şeklindeki tezi çürütmeye çalışmıştır. Burada Üsmendî, bitişik şartlı kıyasa yer vermiştir.

¹⁹² Üsmendî, *Lübab*, 100.

¹⁹³ Üsmendî, *Lübab*, 100.

¹⁹⁴ Üsmendî, *Lübab*, 101.

¹⁹⁵ Üsmendî, *Lübab*, 102.

“Allah'ın görülmesi muhal olsaydı peygamber, Allah'ı görmeyi istemezdi.

Peygamber Allah'ı görmeyi istemiştir.

O halde Allah'ın görülmesi muhal değildir.”

“Şayet Hz. Mûsâ Allah'ı görmeyi kavmi için isteseydi Allah'tan “Onlara kendini göster” şeklinde bir cümle ile ifade ederdi. Halbuki Hz. Mûsâ kavmi için değil, bilakis Allah'ı görmeyi kendisi için istemiştir. Zira peygamber “Rabbim bana kendini göster” demiştir.” Burada Üsmendî, dil mantığı delili açısından durumu değerlendirmiştir.

Naklî delil olarak gösterilen ayette Allah: “*O gün bir kısım yüzler rabbine bakarak mutlulukla parılayacak*”¹⁹⁶ buyurmuştur. Burada *nazar* kelimesinin anlamının, *bizzat gözle bakmak* anlamına geldiği vurgulanmıştır. Kelâm âlimleri, bu ayeti, Allah'ın ahirette görüleceğine dair delil olarak kullanmıştır.

“Ayette kullanılan *nazar* kelimesi, sevabını beklemek anlamına gelir,” diye Mu'tezile tarafından iddia edilen hususa Üsmendî, dil mantığı delili ile cevap vermiştir. O, *nazar* kelimesinin “yüz” ve “ila” harfi cerriyle kullanılması durumunda görmek anlamına geleceğini belirtmiştir. O, *nazar* kelimesine “Sevabı beklemek” şeklinde verilen anlamı uygun görmemiştir. Şöyle ki:

“Ayette geçen *nazar* kelimesi “ila” harfi-cerri ile müteaddi ve yüze izafe edilen bakmak anlamındadır. *Nazar*, yüz sözcüğü ve “ila” harfi cerri ile kullanıldığında gözle bakmak kastedilir. Nitekim “Yüzümle falan adama baktım onu göremedim.” denmesi de dil kuralları açısından uygun değildir.”¹⁹⁷

Üsmendî, *nazar* kelimesinin “beklemek” anlamına geldiği iddiası karşısında ise şu şekilde cevap vermiştir:

“*Nazar* sözcüğü “yüz” kelimesi ve “ila” harfi cerri ile kullanıldığında beklemek anlamına gelmez. Zira biz, beklemek anlamına geldiğini iddia etsek lafzın delalet etmediği ve kelâmda zikredilmeyen bir şeyin gizlendiğini ileri sürmüş oluruz ki o şey sevaptır. Şayet sevap kelimesinin gizlenmesi caiz olsaydı “*Ey İnsanlar! Rabbinize ibadet edin*”¹⁹⁸ ayetinin “Rabbinizin sevabına ibadet edin.” manasına ve

¹⁹⁶ Kıyamet 75/22-23.

¹⁹⁷ Üsmendî, *Lübab*, 102-103.

¹⁹⁸ Bakara 2/21.

ayetlerin bunun gibi muhal olan manalara hamledilmesi de caiz olurdu.”¹⁹⁹ Burada Üsmendî, dil mantığı deliline yer vermiştir.

Ayetteki ‘len’ edatıyla Allah’ın görülmeyeceğini iddia eden muhaliflere Üsmendî, “Ayette ‘len’ olumsuzluk edatının kullanılması ile, Hz. Mûsâ’nın dünyada Allah’ı göremeyeceği kastedilmiştir. Halbuki Allah’ın, bu edatla kendisinin cennette görülmesine engel teşkil etmediğini belirtmiştir. Yani Hz. Mûsâ’nın ömrü boyunca Allah’ı görmeyeceği anlamı çıkmaz. Nitekim ömür ifadesiyle bazen ebedilik kastedilir.”²⁰⁰ şeklinde cevap vermiştir. Müellif, burada, dil mantığı deliline yer vermiştir.

Üsmendî, “*Gözler Allah’ı idrak edemez*”²⁰¹ ayetinde rü’yetin reddedildiği şeklindeki itiraza karşı ise dil mantığı delili üzerinden cevap vermiştir. Zira ona göre burada kullanılan idrak, rü’yetten başka bir şeydir. Müellife göre idrak, ‘bir şeyi yönleriyle ve sınırlarıyla kuşatmak’ demektir. O, Allah’ın görülmesini caiz görse de Allah’ın idrak edilmesini mümkün görmez. Bundan dolayı Allah, görülebilir ama idrak edilemezdir.

“Allah’ın görülmesi mümkün olsaydı, O’nun bir yönde olması ve kendisine işaret edilmesi gerekirdi.” şeklindeki yaklaşıma ise Üsmendî, yüklü kesin kıyâs delili ile cevap vermiştir. Şöyle ki:

“Şahidde olan bir şeye işaret edilmesi ve o şeyin bir yönde olması caizdir. Halbuki bu durum Allah için geçersizdir. Kendisi hakkında yön tasavvur edilemeyen bir varlık için işaret söz konusu olamaz. Allah için yön ve işaret caiz olmadığına göre Allah’ın işaret ve yön olmadan da görülmesi caizdir.”²⁰² Buradaki yüklü kesin kıyâsı şu formda da ele alabiliriz:

“İşaret ve yön mevcut âlem için geçerlidir.

Mevcut âlem için olan hususlar Allah için geçerli değildir.

O halde Allah için işaret ve yön geçerli değildir.”

5.1.6. Kulların Fiilleri

Mâturîdîlere göre kul kendi fiillerin yaratıcısı değildir. Zira onlara göre hakiki fâil Allah’tır. Bu yüzden kulların fiilleri icat edilmesi açısından Allah’a isnad

¹⁹⁹ Üsmendî, *Lübab*, 103.

²⁰⁰ Üsmendî, *Lübab*, 104.

²⁰¹ Enam 6/103.

²⁰² Üsmendî, *Lübab*, 104-105.

edilmesi gerekir. Kul kendi fiillerinin yaratıcısı değil, kesbedicisidir. Semerkandî'ye göre insanın iradesi nefsani bir meyilden ibarettir.²⁰³ Kulun iyi ve kötü eylemlerinin yaratılması Allah'ın kudreti dahilindedir. Kula ait olan şey ise tercih etmektir. Kul bu tercihi yüzünden yaratılmış eylemlerinden sorumlu tutulmuştur.²⁰⁴

Eş'arilere göre ise kulun fiilleri, Allah'ın kudretiyle gerçekleşir. Kula ait olan şeyin kulun kesbi olmasıdır. Kulun fiillerinde cebri bir anlayışa karşı çıkarlar.²⁰⁵

Üsmendî, kulların fiilleri hakkında Cebriyye, Kaderiyye, Mu'tezile'nin görüşlerini tenkit etmiştir.

Cebriyye hakikatte kulların fiillerinin olmadığı, fiillerin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiği ve kullara nispetinin mecaz olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁶ Üsmendî, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin kulların fiilleri hususunda aynı görüşte olduğuna değinir. Onlara göre kulun fiillerinin yaratılmasında Allah'ın herhangi bir dahili yoktur. Mu'tezile genelde aynı görüşü benimserken özelde farklı düşünmüşlerdir. Bazıları kula fiili nispet ederken bu durumu, kulun fiilinin hâlık olduğunu ifade ederken; Üsmendî ise kulun hakiki anlamda fiili ve tercihi bulunduğunu ifade eder.²⁰⁷ Ona göre kulun fiili, kulun kendi yaratmasıyla olmayıp Allah'ın yaratmasıylaadır. Bundan dolayı fiiller, kulun tercihi ve gerçekleştirmesi olduğundan sevap ve cezaya müstahak olmuştur. Ayrıca müellif, kulun bir fiilinin meydana gelmesi için kudret ve istitâatın bulunmasını gerekli görür.

5.1.6.1. İstitâat

Sözlükte “muktedir olmak ve güç yetirmek” demektir. Terim olarak “kulun fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç” diye tanımlanır.²⁰⁸

II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren kader meselesine, dolayısıyla kulların fiillerine ilişkin tartışmalarda ortaya çıkan istitâat kavramı kelâm literatüründe iki anlamda kullanılmıştır. Fiilin işlenmesini sağlayan vasıtalaradır. Ehl-i sünnet âlimleri, kişinin bir fiili gerçekleştirebilmesi için organizmasında o fiile ait yetenek ve organın

²⁰³ M. Cüneyt Gökçe, *Semerkand ve Muhammed b. Eşref es-Semerkandî* (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 70.

²⁰⁴ Veysel Kasar, *İlk Dönem Kelamında Kudret Sıfatı Etrafındaki Tartışmalar* (İstanbul: Kardelen Yayınları, 2019), 125-126.

²⁰⁵ Sa'düddin Teftazanî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 574-575.

²⁰⁶ Üsmendî, *Lübab*, 126.

²⁰⁷ Üsmendî, *Lübab*, 126.

²⁰⁸ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 168.

sağlıklı bir şekilde bulunmasını istitâat terimiyle ifade etmiştir. İnsanın ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulmasının ilk şartı bu vasıtalarla sahip olmasıdır. Bu konumda bulunan kişi fiili yapma veya terk etme alternatiflerinden birini tercih eder.

Fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan güçtür. İstitâatin asıl mânasını teşkil eden bu güç iradesiyle belli bir fiili yapmak isteyen insanda bulunan bir sıfattır. Sünnî kelâmcılara göre bu tür istitâat, Allah'ın ayrı ayrı her fiil için kulda yarattığı bir arazdan ibarettir. Fiil için gerekli ve elverişli vasıtalarla sahip olsa bile bu istitâatten mahrum bulunan insanın fiil işlemesi imkânsızdır. Fiilin asıl illeti veya vazgeçilmez şartı bu güçtür.²⁰⁹ Üsmendî'ye göre fiil, kudrete bağlıdır. Fiil, teklife bağlı değildir. Zira ona göre kudret, fiil mevcut olduğunda ortaya çıkar. Bundan dolayı Allah, kuluna güç vermeden bir şeyle sorumlu tutmaz.

Üsmendî, istitâatı ikiye ayırmıştır. Birincisi hâl istitâatıdır. Hâl istitâatı, müslümanların icma ile kabul ettikleri aletlerin sağlam ve sebeplerin uygun olmasıdır. O, buna dair naklî deliller kullanmış ve onun delil olarak getirdiği ayetler şunlardır: *“Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.”*²¹⁰ ve *“Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur.”*²¹¹

İkinci istitâat çeşidi ise fiili istitâattır. Bu istitâat fiil ile birlikte bulunur. Üsmendî, bu duruma naklî deliller getirmiştir. *“Benimle beraber olmaya sabredemezsin.”*²¹² ve *“Onlar işitmeye güç yetiremiyorlardı.”*²¹³ ayetleri, delil olarak zikredilmiştir. Ona göre ayette kâfirlerin kınanması hâl istitâatı değildir. Bundan dolayı müellif, ayetteki istitâatın fiili istitâat olduğu görüşündedir. Ayrıca o, burada naklî delil ile fiili istitâat görüşünü pekiştirmeye çalışmıştır.²¹⁴

Üsmendî'ye göre istitâat, fiille beraber olup fiilden önce tasavvur olunamaz. Mu'tezile ise istitâatın fiilden önce meydana geldiğini beyan etmişlerdir. Üsmendî Mu'tezile'nin bu yaklaşımını sebr ve taksîm delili ile çürütmeye çalışmaktadır. Şöyle ki:

“İstitaat, fiilden önce var olsaydı fiilin meydana geleceği zamana kadar varlığı devam ederdi. Şayet fiilin meydana geleceği zamana kadar devam etmezse fiil

²⁰⁹ Y. Şevki Yavuz, “İstitâat”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/399.

²¹⁰ Ali İmran 3/97.

²¹¹ Mücadele 58/4.

²¹² Kehf 18/67.

²¹³ Hud 11/20.

²¹⁴ Üsmendî, *Lübab*, 127.

kudret olmadan meydana gelirdi ki bu durum ise muhaldir.”²¹⁵ “İstitaat, fiilden önce meydana gelemez. Devamlılık araz kabilindedir. Kudret de arazdır. Kudretin kendiliğinden devamlılığı muhaldir. O halde istitâatın fiilden önce bulunması mümkün değildir.”²¹⁶

Üsmendî, Mu'tezile'nin yokluğun cevherlerden ve cisimlerden önce var olduğu ve fenanın cevher ve cisimle birlikte yok olduğu görüşünü geçersiz görmüştür. Zira o, yokluğun cevherlerden ve cisimlerden önce var olmasının tek başına varlığının mevcut olmasını gerektireceğini savunarak şöyle demiştir:

“Allah, yokluğu yaratmışsa bir mahalde yahut bir mahalde olmaksızın yaratması söz konusu olacaktır. Halbuki ikinci durumun hiçbir delili yoktur. Zira araz mahal olmadan kâim olamaz. Birincisi ise varlığı kendisine muhtaç duyduğu mahale ihtiyaç duyar. İki zıt da aynı anda bulunamayacağından bu da muhaldir.”²¹⁷ Böylece Üsmendî, sebr ve taksîm deliline yer vermiştir.

“Teklifin kulun fiillerinden önce bulunmaması durumunda kul, gücü dahilinde olmayan bir şeyle sorumlu tutulmuş sayılacaktır” şeklindeki iddiaya karşı Üsmendî, bu iddianın yanlışlığını sebr ve taksîm delili ile ortaya koyarak cevap vermiştir.

Ona göre teklif mevcut olduğunda kulun kudretinde olmayan bir şeyle sorumlu tutulması caizdir. Yine ona göre fiil mevcut olduğunda kulun kudretinde olmayan bir şeyle sorumlu tutulması da caizdir. İkinci hususu ise şöyle açıklar: “Fiil mevcut olduğunda kulun kudretinde olmayan bir şeyle kulun sorumlu tutulması mümkün değildir. Zira kulu bir şeyle mükellef tutmak, o şey mevcut olduğunda kudrete bağlıdır. Çünkü fiil, teklife değil kudrete bağlıdır. Nitekim kudret, fiil mevcut olduğunda ortaya çıkar. Allah'ın âdeti, kulun aletlerinin sağlam bulunduğu ve irade ettiği vakit hakiki kudreti kulda yaratmasıyla gerçekleşir. Bu durum kulun gücü dahilinde olmayan bir şeyle sorumlu tutulmasını gerektirmemektedir. Halbuki kulun gücü dahilinde olmayan bir şeyle mükellef tutulması muhaliflerin savundukları görüş için söz konusu olur.”²¹⁸

²¹⁵ Üsmendî, *Lübab*, 127.

²¹⁶ Üsmendî, *Lübab*, 127.

²¹⁷ Üsmendî, *Lübab*, 128.

²¹⁸ Üsmendî, *Lübab*, 129-131.

5.1.6.2. Fiillerle İlgili Cebriyye'nin Görüşü

Üsmendî, Cebriyye'nin fiillerin kulun tercihi olmadan Allah tarafından yaratılmasını naklî ve akli delillerle reddeder. Üsmendî, naklî delilleri şöyledir: “...*faydalı işler yapın.*”²¹⁹, “...*dilediğinizi yapın.*”²²⁰ ve “*Kim zerre kadar bir hayır işlerse onun karşılığını görür.*”²²¹ Ona göre buna benzer emir ve nehyin kula izafe edilmesini gerektiren diğer ayetler de kulun iradesine delildir. Söz konusu fiiller, kulların olmayıp Allah'ın olsaydı Allah, kendisine emreden ve nehyeden olurdu. Bu ise aklen çirkindir. Öyleyse fiiller, kullarıdır.²²²

Fiilin kul ile bağlantısı hususunda Üsmendî, sağlıklı ve eli titreyen iki kişiyi karşılaştırarak titremenin kula ait bir fiil olduğunu ifade eder. Böylelikle kulun titreme ile bir bağlantısının varlığını ortaya koymuştur. Yani fiilin kula ait olduğu ortaya çıkmış oldu. Bunu da kıyâsü's-şahid ale'l-gâib delilini kullanarak yapmıştır.²²³

Üsmendî, örfe göre bazı insanlara mümin, kafir, itaat eden ve isyan eden kul denildiğini ileri sürmektedir. Müellif, eğer söz konusu fiiller Allah'ın olsaydı bu emirlerin Allah için kullanılmasında, aklen muhal olacağı gibi, küfür de sayılacağını belirtmiştir.²²⁴ Görüldüğü üzere Üsmendî, muarızın kabul ettiği hususlar delilinden yararlanarak fiillerin kula ait olduğunu ifade etmiştir.

“Kudretin yöneldiği bir varlığa iki kadîrin kudreti dahilinde olması tek bir cihette olduğunda mümkündür. Söz konusu cihet iki kudretin her birinin kudret-i icadî ve kudret-i iktisadi olması durumudur. Böyle bir durumda muhal durum gerçekleşebilir. Ancak iki cihette olmasına gelirse kudretin birisi icadî, diğeri ise iktisabî kudret olmasıdır. Bu durumda muhal meydana gelmez. Halbuki iktisabî kudretin dahilinde olan icadî kudretin dahilinde de olur. Zira iktisabî kudretin dahilinde olan her şey, icadî kudretin dahilinde olması gerekmektedir. Bu yüzden kulun iktisadi kudreti Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir.”²²⁵

²¹⁹ Hac 22/77.

²²⁰ Fussilet 41/40.

²²¹ Zilzal 99/7.

²²² Üsmendî, *Lübab*, 132.

²²³ Üsmendî, *Lübab*, 132.

²²⁴ Üsmendî, *Lübab*, 132.

²²⁵ Üsmendî, *Lübab*, 132-133.

Üsmendî, burada, sebr ve taksîm delilini kullanmıştır. O, kudretin yöneldiği tek bir varlığa iki kâdirden biri olan kulun kudretini Allah'ın kudreti içerisinde değerlendirmiştir. Başka bir açıdan Üsmendî, Allah'ın kudretinin sınır getirmemiştir.

5.1.6.3. Fiillerle İlgili Kaderiye'nin Görüşleri

Üsmendî, kulların fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmesi ve kulun hâlik ve muhdîs olmakla vasıflanamaması gibi iki mesele üzerinde durur.²²⁶ O, Allah'ın, kulların fiillerini yaratması meselesini naklî ve akli delille izah etmeye çalışır.

Müellif, naklî delil olarak “*Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. O, birdir ve kahhardır.*”²²⁷ ayetini delil gösterir. Ona göre ayetteki “şey” kelimesi kulların fiillerini de kapsar.²²⁸ Bundan dolayı Allah, “şey” içerisinde bulunan kulların fiillerini de yaratır.

İlgili ayetle bazı hususların tahsis edildiğine dair bir yaklaşımın yanlış olduğunu Üsmendî, dil mantığı delilinden yararlanarak cevap vermiştir. Ona göre ayetin anlamı umumidir. Üsmendî'ye göre umumi lafız olan ‘şey’ kelimesi, Allah'ın ve sıfatlarının dışındaki bütün her şeyi kapsar.

Üsmendî, mevcut âlem için geçerli olan bir durumdan yola çıkarak “şey” kelimesinin kapsamına Allah'ın zâtı ve sıfatlarının girmeyeceğini kıyâsü's-şahid ale'l-gâib deliliyle temellendirmiştir. O, şöyle bir örnekle bunu açıklıyor: Evin içindeki adamın eve vurmaıyla bir eylemin gerçekleştiğini fakat bu eylemin kendisine ait olup başka bir varlığa yönelik bir fiil olduğunu belirtir. Buradan yola çıkarak Üsmendî, bütün âlemi yaratan Allah'ın âleme müdahalesinin kendi zâtına ve sıfatlarına yönelik bir müdahale olmadığını vurgulamıştır. Bu duruma “*Allah sizi ve yaptığınız her şeyi yaratmıştır.*”²²⁹ ayetini delil göstermiştir. Üsmendî, naklî delilden de yararlanmıştır.

Üsmendî, ayette kastedilen “yapma” fiilinin bizzat kendisi olmayıp yapılan iş olduğuna dair itiraza dil mantığı delili ile cevap vermiştir. O, muarızların iddia ettikleri mananın lügatte ifade edilen manaya aykırı olduğunu belirtir. O, ayette

²²⁶ Üsmendî, *Lübab*, 133.

²²⁷ Ra'd 13/16.

²²⁸ Üsmendî, *Lübab*, 133.

²²⁹ Saffet 37/96.

bulunan “mim-elif” harflerinden oluşan “ma” edatının dil bilimcilerine göre fiille kullanıldığını ve fiilin bizzat kendisinin kastedildiğini vurgular.²³⁰

Üsmendî, Allah'ın kudretinin kadîm oluşunun ve kudret sıfatının taallukunun tahsis edilemeyeceğini belirtir. Ona göre kudret sıfatının yöneldiği şey hâdis varlıklardır.²³¹ Burada Üsmendî, tûmdengelim deliline yer vermiştir. Bu durumu tûmdengelim formuna sokacak olursak şu şekilde ele alabiliriz:

“Allah’ın kudreti, hâdis olan her şeye yönelir.

Kulların fiilleri de hâdistir.

O halde Allah'ın kudreti, kulların fiillerine de yönelmiştir.”

“Bir failin bir şeyi yaratabilmesi için o şeye dair bilgisinin olması gerekir.

Sağlam ve mükemmel bir fiil ancak bilgiden meydana gelir. Halbuki kul, yaratmayı, yaratmanın mahiyetini veya araz ve hareket gibi sıfatların ve fiillerin mahiyetini, niceliğini, kapsamını ve keyfiyetini bilmediğinden bir şeyi yaratamaz. Bundan dolayı insan, kendi fiillerini yaratamaz. Bunca şeyler en ince detayının bilgisine sahip olan Allah tarafından yaratılmıştır.”²³² Burada yüklemli kesin kıyâs deliline yer vermiştir.

“Bir şeyi yaratmak için o şeyin hem bilgisine hem de yaratma eylemine sahip olmak gerekir.

Kul, yaratma eylemine ve bilgisine sahip değildir.

O halde kul bir şey yaratmamıştır.”

“Yürüyüş yapan birinin yorulmak istemediği halde yorulması ve kafirin, küfrünün güzelliğe ve taata neden olmasını isterken çirkinliğe ve masiyete sebep olması insanın, kendi fiillerini yaratmadığına dair bir delildir.”²³³

Üsmendî, burada, bitişik şartlı kıyâs delili ile kulun fiillerini yaratmadığını ispatlamaya çalışmıştır.

“Kul eylemlerini yaratsaydı menfaatine uygun yaratırdı.

Menfaate uygun olmayan şeyler gerçekleşmiştir.

O halde kul eylemlerini yaratmamıştır.”

“Allah, bir kulun elini hareket ettirmek istese kul ise hareket ettirmek istemezse ya kulun icad etmesi ya da Allah'ın dilemesi gerçekleşecektir. Allah'ın

²³⁰ Üsmendî, *Lübab*, 134-135.

²³¹ Üsmendî, *Lübab*, 135.

²³² Üsmendî, *Lübab*, 135.

²³³ Üsmendî, *Lübab*, 135.

iradesinin gerçekleşmeyeceğini ifade etmek muhaldir. Zira kulun isteği gerçekleşirse Allah âciz kalır. Allah âciz olmadığına göre kulun isteğiyle fiil meydana gelmez. Kula ait olan sadece kesb ve kulun fiilidir. Kulun fiillerini yaratmak ise Allah'a aittir.”²³⁴

Müellif, sebr ve taksîm delili ile kulun fiilini ihdas etmeye kadîr olmasının muhal olacağını belirtir.

Üsmendî, kulun kesbini ise kıyâsü's-şahid ale'l-gâib delili üzerinden ortaya çıkarmaya çalışır. Şöyle ki:

“Felçli kişinin eliyle sağlıklı kimsenin elindeki farkı görürüz. Bu fark, hâdis olmaktan başka bir durum değildir. Zira felçli ve sağlıklı el, hâdis olma bakımından aynı şeylerdir. Dolayısıyla bu fark, kul ile bağlantısı olan başka bir durumun varlığını gösterir. Bu ise kesb'dir.”²³⁵

“Kesb, Allah'ın kulda yaratmasıyla oluşur. Zira kesbi kul yaratsa Allah âciz kalır ki bu durum Allah için muhaldir. Bundan dolayı kesb, Allah tarafından yaratılmıştır.”²³⁶ Burada müellif, sebr ve taksîm delili ile kesbi Allah'ın yarattığı sonucuna varmıştır.

“Allah, kulun tercihiine göre fiili yaratmaktadır. Bundan dolayı kul fiilden de sorumlu olur. Zira Allah, dilerse kulda, kulun tercihi yokken titreme fiilini yaratır ve kul, bu durumda zorunlu olarak fiili yapmış olur. Bu yüzden kulun tercihi olmayan bu fiil, kulun fiili olmaz. Allah'ın kulun tercihiine göre bir fiili yaratması takdirinde fiil, kulun fiili olmuş olur. Burada kulun tercihi olmaması tasavvur edilemez.”²³⁷

Burada Üsmendî, kulun tercih ettiği fiillerinden sorumlu tutulduğu ve tercih sonucunda ise fiilin kula ait olacağını belirtmiştir. Kıyâsü's-şahid ale'l-gâib delili kullanılmıştır.

“Küfür, masiyet ve çirkinlik gibi fiilleri yaratmanın Allah'ın fiili olduğuna” dair iddiaya karşın Üsmendî, “Kulun fiillerini Allah'ın yaratmasının Allah'ın fiilleri olduğunu göstermez. Çünkü Allah'ın yaratma fiili, kendi zâtında kâim bir sıfattır. Tekvîn ve mükevvenin ayrı şeyler olması gibi fiilin yaratılması ve fiilin işlenmesi ayrı şeylerdir. Bundan dolayı söz konusu fiiller, kulun fiilleridir. Dolayısıyla kafir, asi

²³⁴ Üsmendî, *Lübab*, 135-136.

²³⁵ Üsmendî, *Lübab*, 136.

²³⁶ Üsmendî, *Lübab*, 136.

²³⁷ Üsmendî, *Lübab*, 136.

ve zâninin fiilleri de kendilerine aittir. Çünkü kafır, küfrü işleyen kimse olup yaratan değildir.”²³⁸ şeklinde cevaplamıştır.

Burada Üsmendî, dil mantığı deliline yer vermiştir. Ayrıca Üsmendî, yaratmanın Allah'a izafesini ve kulun eylemlerinin ise kulun iradesine izafesinin doğru bir yaklaşım olduğunu belirtmiştir.

“Fiiller, iki açıdan çirkin olup Allah için söz konusu olamaz. Birincisi: kul, fiili, şekil açısından bizzat işleyen konumundadır. Allah hakkında bu durum asla gerçekleşmez. İkinci olarak, bu fiiller, kulu sonucu övme durumundan mahrum bırakıp zâlim olma gibi kötü bir akıbetle ulaştıracaktır. Bu durum ise Allah hakkında söz konusu olamaz. Allah ise kulların fiillerini, övgüye mazhar olan bir akıbetle mazhar olarak ve hikmet gereği yaratmıştır.”²³⁹ Üsmendî, söz konusu fiillerin Allah hakkında kullanılmasının uygun olmadığına dair iki olasılığı değerlendirmiş ve konuyu bir sonuca bağlamıştır. Sebr ve taksîm delili kullanmıştır.

5.1.6.4. Teklif-i Ma Lâ Yutak

Mu'tezile, kulun güç yetiremediği şeyle sorumlu tutulmasını adalet ilkesiyle, Mâtûrîdîler, Allah'ın hikmeti bağlamında ve Eş'arîler ise Allah'ın kudreti ve iradesi açısından değerlendirmiştir. Eş'arîler, Allah ekseninde, Mâtûrîdîler ve Mu'tezile ise kul ekseninde bir yaklaşım sergilemiştir.

Eş'arîler, Allah'ın kulun güç yetiremediği bir şeyle kulu sorumlu tutmamasını, Allah'ın iradesine ve kudretine sınır getireceğinden *teklif-i ma la yutak*'ı caiz görmüşler. Aynı şekilde bu durumu ayetlerle desteklemeye çalışmışlardır.²⁴⁰ Gazzâlî, kulun güç yetiremediği şeylerle mükellef tutulmasını caiz görür. O, ayetler ve Ebû Cehil üzerinden bu durumu açıklamıştır.²⁴¹

Mu'tezile, Allah'ın bir kimseyi gücünün üzerinden bir şeyle sorumlu tutmasını aklen çirkin olarak değerlendirir. Onlar kötülüğün Allah'a izafe edilmesine karşı çıktıklarından Allah'ı tenzih etme merkezli bir yaklaşım sergilemişlerdir.²⁴² Mâtûrîdîler ise bu hususu ikili kudret bağlamında ele almışlardır. Onlar ise kulun güç yetiremediği şeylerle sorumlu tutulmasını hem imkân dahilinde hem de imkânsız

²³⁸ Üsmendî, *Lübab*, 137.

²³⁹ Üsmendî, *Lübab*, 137.

²⁴⁰ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 190-192.

²⁴¹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Kavâidü'l-Akâid*, thk. Musa b. Nasr (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 203.

²⁴² Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 2/338-344.

olarak görürler. Onlar, teklif-i mala yutak için bi'l-kuvve kudreti şart koşmuş ve bi'l-kuvve kudretin yetmediği şeylerle Allah'ın kulunu sorumlu tutmayacağını belirtmişlerdir. İkinci olarak, kulun bi'l-fiil kudretle sorumlu tutulmasıdır. Mâtûrîdîler bi'l-fiil kudretle kulun güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef tutulacağı görüşündedir.²⁴³

Üsmendî, kulun güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutulması hakkında, bunun bazı hususlar için mutlak caiz olduğunu ve bazı hususlar için ise mutlak caiz olmadığını ifade etmiştir.

“Allah, kulunu muhal şeylerle sorumlu tutmaz. Caiz olup kulun gücünün üzerinde olan şeylerle kulu sorumlu tutabilir. Allah kulunu görüntüde gücünün üstünde şeylerle mükellef tutabilir. Ancak Allah'ın bunun için insana imkanlar vermesi şarttır.”²⁴⁴

Ayrıca Üsmendî'nin muhal şeylerin teklifini caiz görmemesinin sebebi, bunu hikmete aykırı bulmasındandır. Yoksa O, bunu Allah'ın kudreti bağlamından değerlendirmemiştir. Yine ona göre teklif, acziyetle gerçekleşmez. Zira teklifin gerektirdiği husus, kulun, kendisinden istenileni yaptığında sevap ve kendisinden istenileni yapmadığı takdirde ceza gerektirmesidir.

Üsmendî, kulun güç yetirmeyeceği durumlardan sorumlu tutulmasıyla ilgili naklî delillere de değinmiştir. “Allah hiçbir kimseyi gücünün yetmediği şeylerle sorumlu tutmaz.”²⁴⁵ ayetini bu duruma örnek gösterir. Çünkü ona göre ayetten anlaşılan mana, Allah'ın kulunu ancak gücünün yettiği şeyle sorumlu tutmasıdır.²⁴⁶

5.1.6.5. Tevellüd

Tevlîd, fiilin, failinden, diğer bir fiil aracılığı ile meydana gelmesidir. Elin hareketi ile anahtarın çevrilmesi gibi. Terim olarak tevlîd, kulun, ihtiyarî fiillerini Allah'ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesine denir. Tevellüd ise canlının babasız ve anasız oluşmasına denir. Yazın, durgun sudan meydana gelen canlı (hayvancıklar) gibi.²⁴⁷

²⁴³ Pezdevî, *Uşûlü'd-Dîn (Ehli Sünnet Akaidi)*, 177-178; Üsmendî, *Lübab*, 138-139.

²⁴⁴ Üsmendî, *Lübab*, 138-139.

²⁴⁵ Bakara 2/286.

²⁴⁶ Üsmendî, *Lübab*, 139.

²⁴⁷ Cürcânî, *Kitabü'l-Ta'rîfat*, 76.

Ehl-i sünnet kelâmcıları tevlîd/tevellüdü ilâhî ilim, kudret, irade ve yaratma sıfatlarının yetkinliği açısından ele alarak kullara ait fiillerin teşekkülünde ilâhî bir tesirin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Mu'tezile kelâmcıları ise kullara ait fiillerin teşekkülünde ilâhî bir tesirin söz konusu olmadığını savunmuştur.²⁴⁸

Üsmendî, tevellüd nazariyesini muhal görür. Çünkü bazıları mütevellid fiilleri, faili olmayan fiiller veya muhdisi olmayan hâdis olarak belirtir. Böyle bir durumda ise tevellüd nazariyesi Allah'ın varlığının inkârı anlamına gelecektir. Bundan dolayı Üsmendî, bu yaklaşımı reddetmiştir. Mu'tezile gerçekleşen fiillerin kula ait olduğunu savunmuştur. Ehl-i Sünnet'e göre kulun kudreti dışında meydana gelen bu durumlar, Allah'ın koymuş olduğu kanuna uygun şekilde Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmiştir.²⁴⁹ Bu yaklaşıma göre tevellüd, kullara ait bir durum değildir.

Üsmendî, mütevellidi iki açıdan imkân içinde kabul etmez. Birinci sebep, tek kudretin taalluku, tek bir varlığa olur. Çünkü kudret, araz olan bir şeydir. İkinci sebep ise vurmak olayındaki kullanılan kudret, tevlid yolu ile gerçekleşen acıdan öncedir. Ayrıca kulun hem vurma hem de acının oluşmasına engel olması gerekir. Kul muktedir olamadığından mütevellit fiillerin meydana gelmesini önlemeye muktedir değildir.”²⁵⁰

O, eserlerin meydana gelişini iki farklı kudret bağlamında değerlendirir. Müellif, sebeplerin eserleri meydana getirmesinin mümkün olmadığını belirtir. Sonuçta mütevellit vasıtası ile bile olsa, dolaylı fiilde sonucu meydana getirenin Allah'ın kudreti olduğunu ifade eder.

5.1.6.6. Ecel

Mu'tezile'ye göre ecel, hayat süresi ve ölüm vaktinden ibarettir. İster herhangi bir dış etki olmadan tabii bir şekilde olsun, ister bir kazâ veya katil sonucu olsun her insan tek bir ecele ölür. Ancak kazâ sonucu ölen veya öldürülen insanın bu olaylarla karşılaşmaması halinde yine de ölüp ölmeyeceği hususunda Mu'tezile âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bağdat Mu'tezilesi, insanın, ecel-i müsemmâ ve ecel-i kazâ diye iki ecelinin olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre kişi dış müdahale olmadan ölürse ecel-i müsemmâyâ, kaza ve katil sebebiyle ölürse ecel-i kazâyâ göre

²⁴⁸ Osman Demir, “Tevlîd”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/38.

²⁴⁹ Sabunî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 276-280; Üsmendî, *Lübab*, 140.

²⁵⁰ Üsmendî, *Lübab*, 139-142.

ölmüş olur. Aksi takdirde ölen kişi kazaya uğramasaydı veya öldürülmeseydi ecel-i müsemmasına kadar yaşayacaktı.²⁵¹

Ehl-i sünnet âlimlerine göre ecel, hayat süresi ve ölüm için takdir edilen zamana denir. Bu sebeple canlıların yaşayacağı ecel değişmez. Onlara göre ister tabii yollarla, isterse kaza veya katil yoluyla ölmüş olsun insan eceliyle ölmüştür.²⁵²

Üsmendî'ye göre her durumda kişi eceliyle ölür. Kişinin eceli ne geri alınır ne de ileri alınır.²⁵³ Bu duruma da naklî delil getirir. “*Ecelleri gelince ne bir an geri gelebilirler ne de bir an ileri gidebilirler.*”²⁵⁴ ayeti bu duruma örnek teşkil eder.

“Allah, öldürülen kişinin ilgili halde öleceğini biliyorsa kişi için başka bir ecel olamaz. Diğer taraftan Allah’ın, eceli bilmemesi acziyet doğuracağından bu durum mümkün değildir.”²⁵⁵

Üsmendî, Allah’ın tayin etmesiyle ecelin oluştuğunu belirtmiştir. Böylece sebr ve taksîm deliline yer verilmiştir.

5.1.7. Rızık

Üsmendî, Ehl-i Sünnet ve Cemaat’ın bu konuda görüşünü zikretmiştir. Ona göre helal olsun haram olsun kişiye ulaşan ve kişinin kendisinden besin ihtiyacını giderdiği her şey rızıktır. Her insan, kendi rızıkını elde eder. Kimse başka bir kimsenin rızıkını almaz.²⁵⁶

Mu'tezile'nin, kişinin, mülk edindiği ve helal olan şey olarak tarif ettikleri rızık anlayışını Üsmendî, rızık lügat ve örfte kullanılan tanımlarından yararlanarak reddetmiştir. Dil mantığı delili ve muarızın kabul ettiği hususlar delili ile Mu'tezile'nin görüşünü çürütmeye çalışmıştır. Şöyle ki:

“Lügatte ve örfün kullanımına göre rızık, helal veya haram fark etmeksizin kişiye ulaşan şey demektir. Bu tanımdan dolayı sultanın her sene helal veya haram olarak kendilerine bir şey gönderdiği kavmin adı ‘rızıklandırılmış asker’ olarak isimlendirilir.”²⁵⁷

²⁵¹ Cihat Tunç, “Ecel”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/381.

²⁵² Tunç, “Ecel”, 10/381.

²⁵³ Üsmendî, *Lübab*, 142.

²⁵⁴ Araf 7/34.

²⁵⁵ Üsmendî, *Lübab*, 142-143.

²⁵⁶ Üsmendî, *Lübab*, 143.

²⁵⁷ Üsmendî, *Lübab*, 143-144.

5.1.8. Günahlar ve Allah'ın İradesi

Üsmendî'ye göre hayır ve şer veya fayda ve zarar adına ne varsa hepsi Allah'ın iradesinin ve meşietinin bir sonucudur.²⁵⁸ Taat ve farz olanlar, Allah'ın iradesi, meşiet, rızası, muhabbeti ve emriyle gerçekleşir. Masiyet olan fiillere, Allah'ın iradesi, meşiet olup rızası ve muhabbeti söz konusu değildir. Zira rıza ve muhabbet, bir şeyi güzel görerek irade etmektir. Nafile olan taatlar ise Allah'ın iradesi, meşiet, rızası ve muhabbetiyle gerçekleşir ancak Allah nafileyi emretmemektedir. Üsmendî'ye göre irade, ilme mutabıktır. Allah, her şeyi var olarak bilmiş her şeyi irade ve meşiet etmiştir.²⁵⁹

Müellif, konuyu delillendirirken iki yönteme yer vermiştir. Bunlar, tarikatü'l-bina ve tarikatü'l-ibtida şeklindedir. Tarikatü'l-bina, bir meseleyi daha önce temas ettiği başka bir meseleyle ilişkilendirerek açıklamaktır. Tarikatü'l-ibtida ise bir meseleyi yeni deliller ortaya koyarak açıklamaktır. Bu durum nakil, örf, lügat, akıl ve icma gibi delillerle görüşü temellendirmektir.

Üsmendî, günahların Allah'ın iradesiyle ve meşietiyile gerçekleştiğine dair birçok akli, naklî, lügavî ve icma'î delil getirmiştir.²⁶⁰

Üsmendî, icma delilinden de yararlanarak düşüncesini açıklamaya çalışmıştır. Zira ona göre Müslümanların hepsi “Allah'ın dilemesi olur, dilemediği olmaz” sözünde icma ettiklerini anlatır. Öte yandan bu sözün Hz. Muhammed tarafından bize tevatür yoluyla da ulaştığına belirtir.²⁶¹

Üsmendî, günahların Allah'ın iradesi ve meşietiyile gerçekleştiğini naklî delile konu olacak ayetler ile de temellendirir. “*Onlara verdiğimiz fırsat ancak günahlarının artmasına yarıyor.*”²⁶² ayetinde onlara verilen fırsatın günahlarını artması için olduğu beyan edilmiştir. Üsmendî, bunun onların günahı işleyip suçu hak etmelerinden kaynaklandığını belirtir.

“*Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır.*”²⁶³ ayetinde Allah'ın insanları ve cinleri cehenneme atmak için

²⁵⁸ Kemâlüddin İbn Hümam, *Kitabü'l-Müsayere* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 45-46; Üsmendî, *Lübab*, 144.

²⁵⁹ Üsmendî, *Lübab*, 144.

²⁶⁰ Üsmendî, *Lübab*, 145.

²⁶¹ Üsmendî, *Lübab*, 145.

²⁶² Ali İmran 3/178.

²⁶³ Araf 7/179.

yarattığını ifade etmiştir. Bu ise kişilerin günahı kendi iradeleri ile işleyip cezayı hak etmeleriyle gerçekleşebilir.

*“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam’a açar; kimi de saptırmak isterse, göğşe çıkıyormuş gibi kalbine darlık verir.”*²⁶⁴ ayetinde Allah'ın dilemesi ve iradesiyle saptırmanın gerçekleştiği ifade edilmiştir. Ayrıca *“Eğer Allah, sizi azgınlığınız içinde bırakmayı dilemişse, ben size öğüt vermek istesem de size fayda vermez.”*²⁶⁵ ayetinde ise Üsmendî, Allah'ın saptırmayı irade etmesinin ancak masiyetin Allah'ın iradesi ve meşietine bağlanmasıyla gerçekleşebileceğine dikkat çekmiştir.²⁶⁶

Bazıları, Allah'ın insanlardan ve cinlerden birçoğunu cehennem için yarattığını belirten ayette kullanılan ‘lam’ harfinin irade ve gaye anlamında olmadığını belirtmişlerdir. Ancak onlar, bu “lam” harfinin “lam-ı akıbe” manasında kullanıldığını iddia etmişlerdir. Üsmendî ise bu iddiaya dil mantığı delili üzerinden karşılık vermiştir. Ona göre ayette kullanılan “lam” harfi irade anlamında kullanılmıştır. Çünkü müellife göre ‘şu yemeği filan kişi yesin’ diye yaptım demek ile ‘onun yemesini istedim’ demenin aynı anlama geleceğini belirtir. Üsmendî, ilgili “lam’ın” ancak failin işin sonunu bilmediği durumlarda akıbet anlamı taşıyacağını belirtir. O, böyle bir durumun Allah için söz konusu olmayacağını ifade eder. Çünkü ona göre Allah, gaybı bildiğinden ayetteki “lam” akıbet anlamında kullanılamaz. Üsmendî, burada dil mantığı delili açısından “lam” harfinin irade anlamına geldiğini açıklamıştır.²⁶⁷

“Muhالیfler, *“...Allah, kimi de saptırmak isterse...”*²⁶⁸ ayetinde geçen saptırmayı, “Allah'ın o kişiyi, sapıtmış olarak isimlendirdiği” anlamında ele almışlardır. Üsmendî ise ayete verilen böyle bir mananın ayeti zahirinden koparmak olduğunu belirtir. Çünkü o, nassın zahirinden ancak bir karine ile dönülmesinin caiz olduğunu belirtir. Zira o, bu mana kabul edilirse, muhaliflerin, ayeti “sapıtmış olarak isimlendirmesi ve saptırmayı irade etmesi yahut sapıtmış diye isimlendirip saptırmasını irade etmediği” gibi iddialarının ikisi arasında kalacaklarını belirtir.

²⁶⁴ Enam 6/125.

²⁶⁵ Hud 11/34.

²⁶⁶ Üsmendî, *Lübab*, 146.

²⁶⁷ Üsmendî, *Lübab*, 148.

²⁶⁸ En'am 6/125.

Şayet muhalifler, bu ihtimallerden birinci durumu iddia ederlerse, hakka boyun eğmiş olurlar. Eğer ikincisini ifade ederlerse Allah'ın yalan söylemesi söz konusu olacağından bu da geçersizdir. Dolayısıyla ilgili kişiyi sapıtmış olarak isimlendirmeyi irade edip de onu saptırmayı irade etmezse yalan bir şeyi irade etmiş olur ki bu da Allah için geçersizdir.²⁶⁹ Müellif, burada, sebr ve taksîm delilini kullanmıştır.

Üsmendî, masiyetin Allah'ın iradesiyle gerçekleşeceğine dair ayrıca naklî delillerden Hz. Nuh'un "*Allah'ın sizi azgınlığınızda bırakmak istemişse..., benim öğüdüm fayda vermez.*"²⁷⁰ ayetini delil getirir. O, ayette geçen durumun Allah'ın saptırmayı irade etmesi anlamına geldiğini belirtmiştir. Ayrıca Mu'tezilenin, ayetteki durumun, "karşılıklı cezalandırmak olduğuna" dair iddialarının ancak bir karine ile lafzın zahirinden dönülerek gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Ona göre ilgili ayette Allah'ın irade etmesiyle Hz. Nuh'un nasihatının faydası nefyedilmiştir. O, Allah'ın saptırmayı irade etmesinin muhal olması durumunda, nefyi olmayacak bir şeye bağlamak anlamına geleceğini ve nefyin nefyedilmekle de olumlu bir sonuç doğuracağını ifade eder. Bu durumu icma'ya aykırı görür.²⁷¹

Bundan dolayı Üsmendî, dil mantığı delilinin ilkelerine ve icma'ya aykırı bulduğu için muhaliflerin iddialarının asılsız olduğunu açıklamıştır.

Mu'tezile'ye göre küfür ve isyan, Allah'ın iradesiyle yaratılmamıştır. Onlar, bu düşüncelerini temellendirmek için birçok ayetten yararlanmışlardır. Muhaliflere göre insan ve cinlerin yaratılmasının sebebi Allah'a isyan olmadığı halde isyan ve küfrün mevcudiyeti; "*Allah dileseydi şirk koşturmazdık*"²⁷² şeklindeki ayet ile şirkin mevcudiyeti; öncekilerin ayetleri yalanlamaları, Allah'ın kulu için kolaylığı istemesi ve Allah'ın kullarına zulmü istememesi gibi ayetlerin varlığıyla Allah'ın iradesiyle küfür ve isyanı yaratmadığını gösterir.

Üsmendî ise bu ayetlerden kastedilenin farklı şeyler olduğunu ifade eder. Üsmendî'ye göre tefsir âlimlerinin kullukla kastedilenin Allah'ın insan ve cinleri kullukla mükellef tutması; zorlukla kastedilenin meşakkat anlamına geldiğini ve

²⁶⁹ Üsmendî, *Lübab*, 150.

²⁷⁰ Hud 11/34.

²⁷¹ Üsmendî, *Lübab*, 146.

²⁷² Enam 51/148.

ayette şirki emretmediğini, zira alette kastedilenin emir olduğu açıklamasını yapmıştır.²⁷³

Kişinin yapmayı istemediği şeyi emretmesinin sefihlik olduğunu iddia edenlere Üsmendî, kıyâsü's-şahid ale'l-gâib delili üzerinden cevap vermiştir. Şöyle ki: “Bu durum şahidde mümkün görünmektedir. Mesela efendi kölesine bir şeyi yapmasını emreder ve insanların gözü önünde kölesinin isyanını, günah ve kınamayı hak ettiğini ortaya çıkarmak için kölesinin onu yapmamasını isteyebilir. Bu durum şahid âleminde mümkün olduğu gibi gâib âlem için de geçerlidir.”²⁷⁴ Müellif, görünen âlem için geçerli olan bir durumun görünmeyen âlem için de geçerli olacağını belirtmiştir.

“Küfür, Allah'ın iradesiyle gerçekleşse kişinin ondan kurtulması söz konusu olamazdı.” diye yapılan itiraza karşı Üsmendî, sebr ve taksîm deliline yer vererek bu durumun iki farklı açıdan gerçekleşmeyeceğini belirtmiştir.

“Birincisi, Allah'ın ilmiyle böyle bir durum geçersiz olur. Zira Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmıştır. Zira kul da Allah'ın ilminin dışına çıkamaz. Bundan dolayı bu kişi mazur sayılmaz. İkinci husus ise Allah'ın kul için zorunlu küfrü yaratması durumunda kul küfürden kurtulamazdı. Halbuki Allah, bir kimsenin küfrünü onun tercihiyle bağlamıştır. Bundan dolayı küfür, kul için zorunlu olmaz.”²⁷⁵

5.1.9. Kazâ ve Kader

Sözlükte “gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek; rızkını daraltmak” gibi manalara gelen kader, “Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” diye tarif edilir. “Hükmetmek; muhkem ve sağlam yapmak; emretmek, yerine getirmek” anlamlarındaki kazâ ise “Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi” şeklinde tanımlanır.²⁷⁶

Selefiyye âlimleriyle Mâtürîdî ve Şîî kelâmcılarının ekseriyeti bu tanımları benimser. Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğuyla İslâm filozofları sözü edilen tanımları tersine çevirerek kazâyâ kader, kadere de kazâ anlamını yüklemişlerdir. Buna göre kazâ Allah'ın ezeli hükmü, yani bütün nesne ve olayların levh-i mahfûzda veya küllî

²⁷³ Üsmendî, *Lübab*, 148.

²⁷⁴ Üsmendî, *Lübab*, 149.

²⁷⁵ Üsmendî, *Lübab*, 149-150.

²⁷⁶ Cürcânî, *Kitabü'l-Ta'rîfat*, 181.

akılda topluca var olması, kader ise bütün nesne ve olayların kazâya uygun olarak yaratılması ve dış âlemde gerçeklik kazanmasıdır.²⁷⁷

Üsmendî'ye göre kazâ, emir, haber vermek ve bir işi sağlam ve mükemmel yapmak gibi anlamlara gelir.²⁷⁸ O, bu anlamları naklî delillerle ortaya koyar. Zira emir anlamında, “*Rabbin sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babaya iyi davranmanızı emretti.*”²⁷⁹ ayetini; haber vermek veya bildirmek anlamında, “*İsrailoğullarına bildirdik.*”²⁸⁰ ayetini; bir işi sağlam ve mükemmel anlamında kullanılması ise “O ikisi, üzerinde sanki Hz. Davut veya Yemen hükümdarlarının çalışanlarının sağlam ve mükemmel yaptığı (kazâ) zırhlarıyla geldiler.” şiiri delil olarak gösterir.²⁸¹

Üsmendî, ayetleri naklî delil içerisinde ele alırken bir işin sağlam ve mükemmel oluşunu ise şiirden yararlanarak dil mantığı delili üzerinden yapmıştır.

Yazar, kader sözcüğünün ise iki anlama geldiğini ifade etmiştir. Kaderin birinci anlamı, bir şeyi olduğu hâl üzerine yapmaktır. İmanın, güzel ve failine sevap; küfrün, çirkin ve işleyene ceza verilmesine sebep olabilmesi gibi. Kaderin ikinci anlamı ise bir şeyin kendisini, mahiyetini, niteliklerini ve yaratılacağı zamanı ve mekânı belirlemektir.²⁸² Bu söz konusu iki manaya göre evrenin tamamı Allah'ın kaderiyle meydana gelmektedir. Zira yaratılmışlar, Allah'ın yaratmasıyla var olmuş; âlemin özellikleri, halleri ve vakitlerinin takdir edilmesi Allah'ın belirlemesi ve yaratmasına göre meydana gelmiştir.

Kaderin bu iki anlamının tespiti Üsmendî, naklî delilden yararlanmıştır. Zira o, Efendimizin “Kader, hayır ve şer Allah'tandır” buyurduğunu belirtir.²⁸³ O, kaderle ilgili düşüncesini temellendirirken naklî delil olarak hâdisten de yararlanmıştır.

Üsmendî'ye göre kader ve kazâ kelimeleri, bir şeyin Allah'ın ilmindeyken Allah'ın iradesi ve meşietiyile varlık sahasına çıkarılmasının adıdır.²⁸⁴ Ayrıca kader, ezelden ebede kadar olmuş olan ve olacak olan her şeyi, her şeyleriyle ezelde tayin

²⁷⁷ Y. Şevki Yavuz, “Kader”, *DİA* (TDV Yayınları, 2001), 24/58.

²⁷⁸ Üsmendî, *Lübab*, 150.

²⁷⁹ İsra 17/23.

²⁸⁰ İsra 17/4.

²⁸¹ Üsmendî, *Lübab*, 150.

²⁸² Üsmendî, *Lübab*, 151-152.

²⁸³ Üsmendî, *Lübab*, 151.

²⁸⁴ Üsmendî, *Lübab*, 151.

etmek veya belirlemektir. Kazâ ise ezelde belirtilen veya tayin edilen şeyleriN zamanı gelince her şeyleriyle yaratmaktır.²⁸⁵

Mu'tezile, “benim kazâma rıza göstermeyen ve belama sabretmeyen benden başka rab arasın.” kutsi hâdisinde yer alan Allah'ın kazâsına rıza gerekeceğini ve küfre rızanın ise küfür olacağını belirtmiştir. Üsmendî ise Mu'tezile'nin bu açıklamasının kazâ anlayışını yeterli bir şekilde açıklamadığını belirtmiştir. Bu iddiaya karşın Üsmendî, kutsi hâdiste geçen “kazâma rıza” lafzının hastalıklara, acılara ve musibetlere rıza göstermemek olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu lafzın “benim belama sabretmeyen” şeklindeki lafza delalet ettiğini iddia etmektedir.

Üsmendî, Allah'ın kazâsının Allah'ın zâtında kâim olduğunu ifade eder; ayrıca küfrün Allah'ın kazâsıyla ve takdiriyle gerçekleşen bir durum olduğunu belirtmiştir. Müellif, kişinin küfre sapmasının kulun tercihine göre yaratıldığını da vurgular.²⁸⁶

5.1.10. Hidâyet ve Dalâlet

Mâtürîdî âlimleri, hidâyetin “doğru yolu gösterip açıklama ve ona ulaştırma” olmak üzere iki anlama geldiğini kabul eder. Dalâlet sözlükte “kaybolmak, telef olmak, şaşırma ve yanılma” gibi mânalara gelmekle beraber “bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan az veya çok ayrılmak, azmak ve sapmak” anlamlarına da gelir.²⁸⁷ Mâtürîdîler, hidâyetin ve dalâletin Allah tarafından yaratıldığını belirtirler. Eş'arî âlimleri ise hidâyetin, “doğru yolu gösterip açıklama, müminleri mükâfatlandırıp cennete koyma” mânalarına geldiği yönündeki görüşe katılmakla birlikte asıl hidâyetin, imanın Allah tarafından müminlerin kalbinde yaratılmasından ibaret olduğunu kabul etmişlerdir. Buna bağlı olarak da hidâyeti “doğru yolu gösterip ona ulaştırma” diye tanımlamışlardır. Eş'ariyye'ye göre kul ihtida etmeyi dilerse Allah, kalbinde iman etmesini sağlayacak bilgileri ve ardından imanı yaratır.²⁸⁸ Hidâyeti genellikle “sonuca ulaştıracak şekilde yol gösterme” diye tanımlayan Mu'tezile âlimlerine göre mükellefin sorumlu tutulabilmesi için onun Allah tarafından gösterilen doğru yolu kendi iradesiyle benimsemesi veya reddetmesi

²⁸⁵ Üsmendî, *Lübab*, 151-152.

²⁸⁶ Üsmendî, *Lübab*, 152.

²⁸⁷ Ö. Faruk Harman, “Dalâlet”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/427.

²⁸⁸ Y. Şevki Yavuz, “Hidâyet”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/473.

gerekir. Bundan dolayı kişinin hidâyete ermesi ilâhî bir müdahaleye bağlı olarak gerçekleşmez.²⁸⁹

Dalâlet-hidâyet mevzuunu hem ilâhî sıfatların yetkinliği ve şümulü, hem de insanın sorumluluğu açısından ele alıp konuyla ilgili iki zıt görüşü birleştirmek isteyen Ehl-i sünnet âlimleri, kullara ait fiiller de dahil olmak üzere kâinatta meydana gelen bütün varlık ve olayların bizzat Allah tarafından yaratıldığı temel görüşünden hareketle, hidâyetin yanında dalâletin de Allah'ın iradesi, takdiri ve yaratmasıyla gerçekleştiği hususunu ilke olarak benimsemişlerdir.²⁹⁰

Üsmendî'ye göre hidâyet ve dalâlet kelimelerinin birçok anlamları vardır. Hidâyet, doğru yolun gösterilmesi, kişide hidâyetin yaratılması ve şartların ve sebeplerin meydana gelmesi gibi üç farklı anlamlara gelir. Zira o, “onu hidâyet etti” sözünde “ona doğru yolu gösterdi” manasına ve “Allah ona hidâyet etti” denildiğinde ise “Allah'ın hidâyeti yarattı” anlamına geldiğini ifade eder. Dalâlet ise sapıtmış olarak bulmak, sapıtmış olarak isimlendirmek ve dalâleti yaratmak gibi anlamlara gelir. Üsmendî, “Allah hidâyeti veya dalâleti yarattı” şeklindeki anlamı ve lafzı kabul eder.²⁹¹

Üsmendî, hidâyet ve dalâletin Allah'a izafeti hususunda icma'nın bulunduğunu beyan etmiştir. Hatta bu konuda müslümanlar arasında görüş ayrılığının olmadığını ifade eder.²⁹² Bundan dolayı müellif, naklî delil kullanmıştır.

Ayrıca Üsmendî, tümdengelim deliline yer vermiştir. Allah'ın kullarının bütün fiillerini yarattığını ve hidâyet ve dalâleti de yarattığını belirtir. Şöyle de diyebiliriz:

“Kulların bütün fiillerini Allah yaratmıştır.

Hidâyet ve dalâlet kulun fiilleridir.

O halde hidâyet ve delaleti Allah yaratmıştır.”

Aynı şekilde Üsmendî, hidâyet ve dalâletin yaratıldığına dair birçok ayetin varlığını da naklî delil olarak gösterir. Bunlar şu ayetlerdir:

²⁸⁹ Yavuz, “Hidâyet”, 17/473.

²⁹⁰ Y. Şevki Yavuz, “Dalâlet”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/429.

²⁹¹ Üsmendî, *Lübab*, 152.

²⁹² Üsmendî, *Lübab*, 152-153.

“Dileseydik elbette herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık.”²⁹³, “Allah dileseydi hepiniz doğru yola iletirdi.”²⁹⁴, “Kimi de Allah doğru yola yönetirse onu şaşırtacak bir güç yoktur.”²⁹⁵, “Allah kimi dalâlete düşürürse artık onu hidâyete erdirecek kimse bulunamaz.”²⁹⁶, “Allah onların kulaklarını ve kalplerini mühürlemiştir, gözlerinde bir perde bulunmaktadır.”²⁹⁷, “İşte Allah bunların kalplerini mühürlemiştir.”²⁹⁸, “Allah kalplerini eğiltti.”²⁹⁹, “...azıp sapıtarak dolaşmalarına izin veren Allah’tır.”³⁰⁰

Üsmendî, yukardaki ayetlerin hidâyet ve dalâlet kelimelerini zahiri anlamlarında kullanılmasının doğru olmadığını ve bu ayetlerdeki hidâyet ve delaletin mecaz olduğunu ve hakiki anlamlarının ise hidâyet ve dalâleti Allah’ın yaratması olduğunu belirtir.³⁰¹

Ona göre, “Allah dileseydi veya dileseydik” gibi ayetlerde kullanılan hidâyet veya dalâlet Allah’ın meşietine bağlanmıştır. Bundan dolayı Üsmendî, hidâyet ve dalâletin icat edilmesi dışında diğer anlamlarda kullanılmasını kabul etmemiştir. Müellif, *“Kuşkusuz sen dilediğini hidâyete erdiremezsin. Ancak Allah, dilediğini hidâyete erdirir.”*³⁰² ayetinin hidâyetin doğru yolu göstermesi gibi anlama gelmeyeceğini, Hz. Muhammed’in herkese doğru yolu beyan etmesi ve onları buna davet etmesiyle hidâyetin gerçekleşmediğini vurgular. Çünkü ayetteki hidâyet, hidâyeti yaratmaktır.” Burada hidâyeti yaratanın Allah olduğunu vurgulanmıştır. Ayrıca *“Allah, kimi doğru yola iletirse onun kalbini İslam’a açar; kimi de saptırırsa göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir.”*³⁰³ ayetinde hidâyetten ve delaletten kastedilenin doğru yolun beyan edilmesi olsaydı kafir veya mümin herkes için göğsün yarılması söz konusu olurdu.³⁰⁴

Böylece Üsmendî, bu ayetlerin mecaz olduğunu ifade ettikten sonra ayetlerde geçen hidâyet ve dalâleti, zahiri anlamlarıyla almanın yanlış anlamların doğmaya

²⁹³ Secde 32/13.

²⁹⁴ En’am 6/149.

²⁹⁵ Zümer 39/37.

²⁹⁶ A’raf 7/186.

²⁹⁷ Bakara 2/7.

²⁹⁸ Muhammed 47/16.

²⁹⁹ Saff 61/5.

³⁰⁰ Bakara 2/15.

³⁰¹ Üsmendî, *Lübab*, 153.

³⁰² Kasas 28/56.

³⁰³ En’am 6/125.

³⁰⁴ Üsmendî, *Lübab*, 153-154.

sebeup olacağını belirtmiştir. Buradan da Allah'ın hidâyeti ve dalâleti yarattığına ulaşmıştır. Üsmendî, burada ayetleri dil mantığı deliliyle çözümlemiştir.

5.1.11. Aslah ve Lutuf

Aslah, kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey demektir. Mu'tezile'nin çoğunluğu Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Nazzâm'a ait olan farklı iki görüşü benimsemiştir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre Allah kulları için yarattığı ortamdan daha uygun (aslah) olanı yaratmaya muktedir değildir. Nazzâm'a göre ise Allah kulları için yarattığından daha uygun olanı yaratabilir ve Allah'ın yapabileceği aslah fiillerin bir nihayeti yoktur. Bağdat Mu'tezilesi'ne göre âlemi yaratmak, teklife muhatap olan insanları var etmek ve cehennem ehlini burada ebediyen bırakmak aslah olup Allah'a vaciptir. Basra Mu'tezilesi ise yaratılışın başlangıcını aslah saymamış, bunun bir lutf-i ilâhî olduğunu düşünmüştür.³⁰⁵

Lutuf terim olarak “insanın kendi iradesiyle Allah'a iman edip inkâr ve isyandan kaçınmasını kolaylaştıran ilâhî fiil” diye tanımlanır. Lutuf, II. (VIII.) yüzyıldan sonra Mu'tezile ekolünce “vücûb alellah” kavramına bağlı olarak bir kelâm terimi haline getirilmiştir. İslâm kelâmcıları, Allah'ın iman ve itaatle yükümlü kıldığı kullarına lutufta bulunduğu hususunda ittifak etmekle birlikte bunun müminler ve kâfirler hakkında tecelli edişi, bu konudaki ilâhî kudretin alanı ve Allah'a vâcib olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.³⁰⁶

Üsmendî'ye göre Allah'ın kulları hakkında lutuf ve aslah olanı yaratması vâcib değildir. O, Allah'ın lütfunu kudreti dahilinde görür. Çünkü o, bu konuda şöyle demiştir:

“Şayet Allah, kafirlere iman etmelerini lütfederse hepsi iman eder. Şayet iman etmelerini lütfetmezse adil olmuş ve kendi mülkünde dilediği şekilde tasarruf etmiş olur.”³⁰⁷

Üsmendî'ye göre lutuf ve aslah Allah için vâcib olsaydı, şahidde, kafir veya mümin ayırımına gidilmezdi ve bunlara bağlı nimet ve ceza farklılıkların ortaya çıkmaması gerekirdi.³⁰⁸

³⁰⁵ Avni İlhan, “Aslah”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

³⁰⁶ İlyas Çelebi, “Lutuf”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/239.

³⁰⁷ Üsmendî, *Lübab*, 154.

³⁰⁸ Üsmendî, *Lübab*, 154-155.

Müellif, küfür ve masiyeti de kulların fiilleri Allah'ın yarattığını belirtmiştir. Ayrıca Mu'tezilenin, aslah ve lütfun Allah üzerine vâcip olduğu iddialarını, aslahın, kimi zaman kul için maslahat olmayacağı gibi sebepleri reddetmiştir.³⁰⁹ Üsmendî, aslah ve lutufla ilgili bitişik şartlı kıyâs deliline yer vermiştir. Şöyle ki:

“Aslah, Allah için vâcip olsaydı küfür ve günahı yaratmazdı.

Küfür ve günah yaratılmıştır.

O halde Allah için aslah vâcip değildir.”

Üsmendî, Allah için aslah ve lütfun vâcip olmadığına dair naklî delillere de yer verir. “*Allah dileseydi hepinizi hidâyete erdirirdi.*”³¹⁰, “*Dileseydik herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık.*”³¹¹, “*Onlardan öncekiler de işte bu şekilde yalanladılar.*”³¹² Üsmendîye göre Allah'ın kulları için aslah ve en faydalı olanı yaratması vâcip olsaydı ayette ilgili durumları yaratır ve meşiete bağlamazdı. Çünkü hidâyet kullar için aslahtır. O, bu şekilde naklî delil ile karşıt görüşü çürütmüştür.

Üsmendî'ye göre akıllı ve buluş çağına ermiş biri müslüman olduktan sonra dinden çıksa ve bu şekilde ölse buluşa erene kadar yaşamak, bu genç için aslah veya salah olmaz. Bundan dolayı Allah için aslah veya lütfun vâcip olmadığı ortaya çıkmış oldu.³¹³ Bu durumu bitişik şartlı kıyâs olarak da ele alabiliriz:

“Allah için aslah ve lutuf vâcip olsaydı akıllı ve zeki kişi mürtet olarak ölmezdi.

Akıllı ve zeki insanlardan mürtet olarak ölenler vardır.

O halde aslah ve lutuf, Allah için vâcip değildir.”

Üsmendî, Eş'ari'nin Mu'tezile'ye yönelttiği üç kardeş meselesine değinir ve bu üç kardeşin durumunu Allah'ın üzerine aslah ve lütfun vâcip olmadığına dair argüman olarak kullanır. Böylece Üsmendî, kıyasü's-şahid ale'l-gaib delili ile şahidden yola çıkarak bilinmeyen bir konuyu açıklamıştır.³¹⁴

Müellife göre aslah ve lütfun Allah için vâcip olması halinde kafirlerin iman etmemelerinde Allah'ın kudretinin yetersizliğine ve bazı kullarına ilgili şekilde

³⁰⁹ Üsmendî, *Lübab*, 154.

³¹⁰ En'am 6/149.

³¹¹ Secde 32/13.

³¹² Yunus 10/39.

³¹³ Üsmendî, *Lübab*, 156.

³¹⁴ Üsmendî, *Lübab*, 157.

muamelede bulunmadığından kendisine vâcip olanı ihlal etme durumu ortaya çıkmış olacaktır.³¹⁵ Bu durumu bitişik şartlı kıyâs formunda da kullanabiliriz. Şöyle ki:

“Aslah ve lutuf Allah için vâcip olsaydı kafirler için imanı yaratması (kafirleri mümin yapması) gerekirdi.

Bu gereklilik durumunda yeryüzünde kafirlerin olması, Allah’ın onlar için imanı yaratmaktan âciz olması anlamına gelir.

Allah âciz değildir.

O halde, aslah ve lutuf Allah için vâcip değildir.”

“Çocukların hasta olmaları ve bünyesinin zayıflaması ve sıkıntılı hallere maruz kalmaları onlar için maslahat değildir. O halde Allah için aslah ve lutuf vâcip değildir.”³¹⁶ Burada Üsmendî, bitişik şartlı kıyâs kullanmıştır. Şöyle ki:

“Aslah ve lutuf Allah için vâcip olsaydı çocuklar hastalığa, bünyesinde zayıflamaya ve sıkıntılı hallere maruz kalmazdı.

Çocuklar hastalığa, bünyesinde zayıflamaya ve sıkıntılı hallere maruz kalmıştır.

O halde Allah için aslah ve lutuf vâcip değildir.”

Üsmendî, hastalıklara ve acılara maruz kalan, buluş çağına erip kafir olarak ölen kişi için sıkıntı veya acıların faydalı olmayacağını belirtir. Zira kafir olarak ölene mükafatlar ulaşmaz. Ayrıca sıkıntı ve acılarda nail olunacak sevaba sıkıntı ve acı verilmeden nimete nail olmak daha aslahtır. Kul için aslah olan sıkıntı ve acı çekmeden verilen olandır. Zira sultanın veya efendinin vatandaşına çalışmadan ve acı ve sıkıntı çekmeden ikramda bulunması ile sıkıntı ve acı çektikten sonra ikram etmesi arasında aslah olma açısından fark var. aslah olan ise sıkıntı ve acı çekmeden verilen ikramdır.³¹⁷

Burada, sıkıntı ve acılardan doğan sevapların kul için aslah olduğuna dair yaklaşımlarına karşı Üsmendî, sebr ve taksîm delili kullanarak bu yaklaşımı iki farklı açıdan değerlendirmiş ve kıyâsü's-şahid ale'l-gâib deliliyle cevap vermeye çalışmıştır. İki farklı açıdan muhaliflerin görüşlerini ele almış ve geçersizliğini belirtmiştir. Ayrıca Üsmendî şahidden yola çıkarak karşıt iddiayı çürütmeye çalışmıştır.

³¹⁵ Üsmendî, *Lübab*, 156.

³¹⁶ Üsmendî, *Lübab*, 157.

³¹⁷ Üsmendî, *Lübab*, 158.

Üsmendî aslah ve lütfun Allah için vâcip olmamasını efendi ve vatandaş üzerinden açıklamıştır. Üsmendî, görülen âlemde mümkün olan bir durumun, görünmeyen bir âlem için de mümkün olacağını, aksi takdirde aslahın tanımı ve mahiyetine aykırı bir durum meydana geleceğinden hareketle, Allah için aslahı vâcip görmemiştir. Burada müellif kıyâsü's-şahid ale'l-gâib deliline yer verilmiştir.

Müellif, aslah ve lütfun Allah için vâcip olmadığına dair Allah'a yapılan duayı bir delil olarak gösterir. Bu konuda ise icma'ın olduğunu belirtir. Ayrıca Üsmendî, “*Bana dua edin. Size icabet edeyim,*” ayetinde ümmetin sıkıntılardan ve belalardan kurtulmak için Allah'a dua ettiğini ifade ederek aslahın Allah üzerine vâcip olmadığını ortaya çıkarmıştır.³¹⁸ Burada Üsmendî, ayeti ve icma'ı kullanarak kendi düşüncesini naklî delille temellendirmiştir.

5.1.12. Hüsn ve Kubuh

Mâtûrîdîler, hüsn ve kubhun hem akıl yürütmekle hem de nakille bilineceğini ileri sürmüşlerdir. İyi ve kötünün yapısı gereği objektif olarak akılla bilinebileceğini söylemekle birlikte, akıl bunların dini açıdan gerekliliğini ve sakıncalı oluşunu tek başına idrak edemez. Akıl, idrak edemediği bu hususlarda vahye ve peygambere ihtiyaç duyar. Çünkü Allah, insanı imtihan etmek için yaratmıştır. Bu sebeple Allah insanlara, övülen ve yerilen fiilleri ayırt etme gücü vermiştir. Aklın bu işlevinden dolayı kişi, fiillerin asli nitelikleri yönüyle iyi ve kötü, güzel ve çirkin ve faydalı ve zararlı olduğunu tespit edebilir. Akıl, nimet verene karşı şükretmenin, doğruluk ve adaletin güzel olduğunu; zulmün ve yalanın çirkinliğini dinin haber vermesinden önce de idrak edebilir. Aynı şekilde akıl, fiilleri amaçları açısından güzel ve çirkin olarak da değerlendirebilir. Birinin ölümünün sevdiğine göre kötü, düşmanlarına göre iyi ve güzel olması gibi. Mâtûrîdîler, hükmün yalnızca Allah'a ait olduğunu bildiren ayetler karşısında akla, hakem vasfı vermekten kaçınmışlardır. Onlar, aklın iyi ve kötü olanı anlamada kâşif, idrak melekesi ve aracı olduğunu söylemişlerdir. Akıl hiçbir zaman dini konularda; iyi ve kötüyü, güzel ve çirkinini zorunlu ve haram kılan değildir. Onlara göre akıl, mutlak anlamda hüküm ortaya koyamaz.³¹⁹

³¹⁸ Üsmendî, *Lübab*, 159.

³¹⁹ Altıntaş, “Delil ve Delillendirme”, 430-431.

Eş'arîlere göre akıl, varlıklar ve kavramlar alanında hüküm verir fakat farz ve haram gibi yükümlülükle ilgili hükümleri bilemez.³²⁰ Onlara göre aklın övdüğü ve yerdığı fiiller değil, hükmü koyanın övdüğü ve yerdığı fiiller güzel ve çirkindir. Dinin emrettiği güzel iken dinin nehyettiği ise çirkindir. Eş'arîler, Allah'ın katında övülmeyi hak etme ve yerilmeye müstahak olma bakımından aklın hüküm vermesini uygun görmezler. Ancak onlar, aklın, bilgi ve cehalet gibi yetkinlik ve noksanlık yahut adalet ve zulüm gibi amaca veya tabiata uygun olmak veya olmamak anlamındaki güzellik ve çirkinliği, idrak edebileceğini söylerler.³²¹

Mu'tezile, eşya ve fiillerde çirkinliğin ve güzelliğin olduğunu savunurlar. Eşyanın ve fiillerin çirkin ve güzelliğine hükmedenin akıl olduğunu iddia ederler.³²²

Üsmendî, aklın, fiillerin ve eşyanın güzellik ve çirkinliğini kavrayabileceğini ifade etmiştir. Ona göre Allah'ın vahiy ve peygamber göndermemesi durumunda akıl, Allah'a iman etmenin vâcip, inkâr etmenin haram ve Allah'ın nimetine şükretmenin hüsün, nankörlük etmenin ise kabih olduğunu bilir. Ayrıca Üsmendî, aklın hüküm koyma yetkisinin olmadığını da belirtir. Zira o, hüküm koyanın Allah olduğunu ifade eder. Ona göre akıl, hükmün mevcudiyetini kavrar.³²³

Üsmendî'ye göre aklın hiçbir şeyi ispat edememesi durumunda her şeyin nakille veya peygamberle ispat edilmesi gerekecektir. Kişi, peygamberin peygamberliğini ve mu'cizenin sihirden farklılığını ancak akıl yürütmek ile kavrayabilir. Şayet akıl yürütmek gerekli olmaması durumunda ise Allah'ın hüküm koymada âciz kalması söz konusu olacaktır.³²⁴

Ona göre şayet mu'cizeyi ve peygamberin peygamberliğini tespit etmek için akıl yürütmek gerekli olmasaydı, nakil peygamberin sözü olması hasebiyle peygamberin peygamberliği kanıtlanmış olmayacaktı. Bu yüzden akıl, peygamberin peygamberliğini ve mu'cizenin sihirden farklılığını idrak etmiştir.³²⁵

“Aklın, hiçbir şeyi ispat edememesi durumunda her şey nakle bağlı kalacaktır. Nakil ise peygamberin sözüdür. Peygamber, peygamberlik iddiasında bulunduğu mu'cizeyi göstermeden önce, hiç kimsenin peygamberi tasdik

³²⁰ Ardoğan, *Delillerden Temellere*, 6.

³²¹ Teftazânî, *el-Makâsîd*, 592.

³²² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf* (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 3/310.

³²³ Üsmendî, *Lübab*, 54-55.

³²⁴ Üsmendî, *Lübab*, 54.

³²⁵ Üsmendî, *Lübab*, 54-55.

etmediği bilinen bir husustur. Çünkü mu’cizeyi göstermeyen bir kimseyi tasdik etmek gerekli olsaydı gerçek peygamber ile peygamberlik iddia eden yalancıyı ayırt etmek mümkün olmayacaktır. Ayrıca mu’cizeyi gösterdikten sonra gösterilen şeyin mu’cize, sihir veya istidrac olduğunu tespit etmeden peygamberi tasdik etmek gerekli değildir. Mu’cize ile sihir veya istidrac arasındaki farka kişi, ancak akıl yürütmekle ulaşabilir.” Üsmendî, burada, sebr ve taksîm delili yer vermiştir. Müellif, bu istidlâl ile nübüvetin gerçekliğini anlama konusunda akıl yürütmenin gerekliliğini, mu’cize ve peygamberin peygamberliği anlamada aklın rolünü ortaya koymuştur.

“Aklın mu’cizeyi tespit etmede yeterli olmayacağı iddia edilmesi halinde, Allah’ın kullarına herhangi bir hükmü koymaktan âciz kalacağı söz konusu olacaktır. Eğer mu’cizeyi tespit etmek için akıl yürütmenin vâcib olduğu söylenirse o zaman bunun akılla mı, yoksa nakille mi vâcib olduğunu sorarız. Şayet bu durum hususunda nakle başvurmanın gerekli olduğu söylenirse (nakil peygamberin sözü olduğundan), peygamber de bu şekilde kanıtlanmayacağı için nakle değil de akla başvurmanın gerekliliği sabit olmuştur.”³²⁶ Üsmendî, burada, sebr ve taksimle birlikte nazar denen akli işletmenin örneğini vermiştir.

5.1.13. Ma’rifetullah

İnanç esaslarından her biri ile ilgili olan ma’rifetullah konusu kelâm âlimleri tarafından sistematize edilerek rasyonel bir şekilde temellendirilmeye çalışılmış, zihinlerde oluşan şüphelerin izalesine gayret edilmiştir. Bu mesele ile ilgili şu soruların cevabı aranmıştır: Allah’ı bilmek ve tanımak imkân dâhilinde midir? Allah’ı bilmek aklî bir sorumluluk mudur? Allah’ı bilme vasıtaları nelerdir? Bu ve benzeri sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Allah’ın varlığının bilinmesi, yine Allah’ın sanatının tezahürü olan kâinattan deliller toplanarak bilinebileceği hususu üzerinde durulmuştur.³²⁷

İslam âlimleri, bu durumu farklı açıdan ele almışlardır. Bunlar içerisinde Allah’ı bilmenin aklen ve naklen vâcib olduğunu ileri sürenler³²⁸ olduğu gibi aklen caiz ve naklen vâcib olduğunu ifade edenler de olmuştur. Mâturîdîlere ve Mu'tezileye

³²⁶ Üsmendî, *Lübab*, 55-56.

³²⁷ M. Cüneyt Gökçe, “Tahkikî İman Arayışında Hz. İbrâhîm Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 269.

³²⁸ Üsmendî, *Lübab*, 49.

göre Allah'ın bilinmesi, nübüvvetin gerekliliği ve hüsün ve kubuh gibi konularda aklın çok önemli bir konumu vardır.

Mâturîdî, aklın yaratılmışlardan yola çıkarak Allah'ın varlığına ulaşabilecek bir kabiliyette yaratıldığını ortaya koymaktadır. Bundan dolayı o, akıl yürüterek Allah'ı bilmenin vâcip olduğunu belirtmiştir. Ona göre Allah, peygamber göndermese de insanlar, akıllarıyla Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını ve Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunu bilebilirdi. İnsan, kendisine naklî bir delil ulaşmasa da Allah'ı bilmekle mükelleftir.³²⁹

Mâturîdî'nin bu görüşünün temelinde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ma'rifetullah ile ilgili tespiti yatmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre insan aklı Allah'ı bilebilir. Ona göre Allah, insanlara peygamber göndermeseydi, insanların Allah'ı akıllarıyla bilmeleri vâcip olurdu ve peygamber gelinceye kadar insanlar emir ve yasaktan sorumlu olmazlardı. Bu yüzden hiçbir insan, yaratıcısını bilmemekte mazur değildir. Zira ona göre herkes, gökleri ve yeri, kendisini ve başkasını kimin yarattığını sezebilmektedir.³³⁰

Mâturîdîlerin genel düşüncesi, akıl ile dine ulaşmak, nakil ile de şer'î bilgi elde etmektir. Onlara göre ma'rifetullah dinen değil, aklen vâciptir. Çünkü ma'rifetullah, tek başına akılla bilinebilen bir durumdur. Bunu anlamak için insan yaratılış itibarıyla bu konuda mücehhez kılınmıştır. Peygamberlerin vazifeleri arasında yer alan ilâhî teklifin konusunu emir ve yasaklar, ahiret hayatı, ceza ve mükâfat gibi ahkâm kısmı oluşturmaktadır.³³¹

Eş'arîler ise aklı, vâcip, mümkün ve muhal olan hususları bilme şeklinde açıklamışlardır. Onlara göre akıl, bilgi edinme yöntemi olmayıp bilgiyi üretmeye zemin hazırlayan bilgiler kümesidir. Onlara göre akıl, ilâhî emirleri ve yasakları anlamak için bir alettir. İnsan için vücûbiyet ancak nakille bilinebilir. İnsana ilâhî bir sorumluluk yüklenmesi ancak nakille gerçekleşebilir. Bu konuda akıl, yeterli bir kaynak değildir.

³²⁹ Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 4/112.

³³⁰ Ahmet Efendi Beyazizade, *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 89-90.

³³¹ Üsmendî, *Lübab*, 170.

Eş'arîler, insanın akıl yürütmekle Allah'ı bilme hususunda Mâturîdîlerin akla yükledikleri vücûbiyeti, ilâhî bir yükümlülük olarak algılamış olabilirler. Gazzâlî ise insanın akıl yürütmekle Allah'ı bilebileceğini ve kendi yaratılışında Allah'ı bilebilecek bir kabiliyetinin var olduğunu kabul eder. Çünkü ona göre insanın gerek doğuşunda ve gerek yaşamında, Allah'ı bir yaratıcı olarak tanıması tabii özelliğinin bir gereğidir. Fakat o, Allah'ın varlığını bilme hususunda ilk ve en büyük yol göstericinin Kur'an olduğunu vurgulamıştır.³³²

Üsmendî'ye göre Allah'ı bilmek için akıl yürütmek aklen ve naklen vâciptir. Akıl yürütmenin naklen vâcip oluşunu ise şu ayetlere dayandırır:

“Deki: Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?”³³³, “Kendi kendilerine bir düşünmezler mi?”³³⁴, “...hiç kafa yormadılar mı?”³³⁵, “Allah'ın rahmetinin izlerine bak: Toprağa ölümünün ardından nasıl can da veriyor.”³³⁶, “Göklerin ve yerin yaratılışında, ... elbette ibretler var.”³³⁷, “İki çene kemiği arasında bunu çiğneyip de bu ayet hakkında tefekkür etmeyen kişiye yazıklar olsun!”³³⁸

Ayrıca Üsmendî'ye göre akıl yürütmeye malzeme olan şey ise yaratılmış her şeydir. Çünkü ona göre yaratılmışlar, yokluktan sonra meydana gelmiştir. Sonradan var olanları var eden zorunlu bir varlık vardır.³³⁹

“İnsan aklı, yeterliliğe ulaştığında, boyun eğeceği ve nimete şükredeceği; eğer boyun eğerse sevap, karşı gelirse ceza verecek bir yaratıcının varlığını mümkün görür. Bu düşünce kişide; herkesin kendisini hak, başkasını da batıl görmesinden dolayı, insanların farklı görüşte olmaları veyahut hatırına böyle bir düşünce gelmesinden veya davetçinin davetini dinlemesinden ve bu gibi farklı sebeplerden kaynaklanıp çıkabilir. Bu durumlardan biri meydana geldiğinde kişide zarar görme korkusu meydana gelir ve insanın aklı kişiyi Allah'ı bilmeye teşvik eder.”³⁴⁰

³³² Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Ayfa Yayınları, 2000), 1/233-235.

³³³ Yunus 10/101.

³³⁴ Rum 30/8.

³³⁵ A'raf 7/185.

³³⁶ Rum 30/55.

³³⁷ Bakara 2/164.

³³⁸ Ali İmran 3/190.

³³⁹ Üsmendî, *Lübab*, 57.

³⁴⁰ Üsmendî, *Lübab*, 57.

5.1.14. İlham

Üsmendî'ye göre bilgiyi elde etme yolları üçtür. Duyular, haber ve istidlâl (akıl yürütme) şeklindedir. O, kendisinden önceki Mâtûrîdîler gibi ilhamı bilgi edinme yollarından saymamıştır. Çünkü bu duruma Pezdevî, muhatabın ilhâma dair bir delil getiremeyeceğini söyler.³⁴¹ Ayrıca Üsmendî, "...insanlardan arasında yürüyebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse..."³⁴² ve "Allah kimin gönlünü İslam'a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı"³⁴³ gibi ayetlerde geçen kısımlarda nurdan maksadın ilham değil; akıl yürütme ve istidlâl ile Allah'ın kuluna tevfikte bulunması olduğunu ifade eder.³⁴⁴

Gazzâlî'ye göre delil yollarına başvurmadan kalbe doğan ilme ilham denir. Ona göre vahiy peygamberlere, ilham ise velilere ve iyi kullara mahsustur. Ayrıca Gazzâlî, ilhamı, diğer bilgiyi elde etme kaynakları arasında ele almıştır.³⁴⁵ Üsmendî ise ilhamı, bilgiyi elde etme kaynakları arasında ele almaz. Kur'an'da bazı ayetlerin ilham anlamlarına gelmeyeceğini de ifade etmiştir.

Üsmendî, eserinde, İlhamiyye'nin ilham ile ilgili görüşünü eleştirmiş ve ilhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin iki zıddı bir anda bir araya getireceğini ileri sürmüştür. Birden çok "doğru dinin" varlığı ortaya çıkacaktır. O, bir dinin aynı anda hem doğru hem de yanlış olmasını kabul etmez. Ayrıca o, Kur'an'da ilhâma delil olarak gösterilen ayetlerdeki nur ve ilham kelimelerinin akıl yürütme ve istidlâl anlamlarına geldiklerini belirtir.³⁴⁶ Üsmendî'nin bu yaklaşımını bitişik şartlı kıyâs deliline göre ele alabiliriz:

"İlham bilgi kaynağı sayılırsa birbirine zıt ilhâmlar (iddialar) bulunduğuna göre bir din aynı anda hem doğru hem yanlış olacaktır.

Aynı anda bir dinin hem doğru hem de yanlış olması mümkün değildir.

O halde, ilham bilgi kaynağı değildir."

³⁴¹Pezdevî, *Uşûlü'd-Dîn (Ehli Sünnet Akaidi)*, 12.

³⁴² En'am 6/122.

³⁴³ Zümer 39/22.

³⁴⁴ Üsmendî, *Lübab*, 51.

³⁴⁵ Ebû Hamid Gazzâlî, *İhyâ-ü Ulumi'd-Din Tercümesi*, 3/55.

³⁴⁶ Üsmendî, *Lübab*, 51-52.

5.1.15. Taklid

Taklid, herhangi bir delil istemeden bir insanın söylediklerini aynen kabul etmektir.³⁴⁷ Ayrıca kişinin, delilsiz, akıl yürütmeden ve düşünmeden sözde ve eylemde başkasına uyması anlamına da gelir.³⁴⁸ Mukallidin imanı hususunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Nitekim Mu‘tezile, mukallidi mümin diye tanımlamaz. Onlara göre kişi, inançla ilgili bir meseleyi akli deliller yardımıyla ve ileri sürülebilecek mukabil iddiayı yok edebilecek şekilde bilmedikçe mümin sayılmaz.³⁴⁹

Ehl-i kible âlimlerinin çoğunluğuna göre ise iman tasdik etmektir. Akli deliller, imanın sıhhati için şart değildir. Bu yüzden mukallidin imanı geçerli olur; fakat istidlâli terk ettiği için günahkâr olduğu kabul edilir. Ebû Hanîfe, Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Evzâi (ö. 157/774), Mâlik (ö. 179/795), Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778), zâhirî âlimlerin hepsi, Hâris el- Muhâsibî (ö. 243/857), Mâturîdî mezhebinin tamamı bu görüştedir.³⁵⁰

Sâbûnî, Eş'arî'nin mukallid hakkında, imanın sıhhati için her meseleyi akli delillerle bilmenin gerekli olduğu şeklinde iddiasına karşılık, Üsmendî, Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Ebû Hanîfe'nin iman tanımına yer vermiştir.³⁵¹ Konuyla ilgili Gökçe, Bağdadi'den alıntı da bulunarak, Eş'arî'nin mukallidin imanı hususundaki yaklaşımını şöyle açıklamıştır:

“Eş'arî de hakka iman eden herkesin küfürden kurtulduğu görüşünü dile getirir. Çünkü tevhit ve nübüvvet küfre aykırıdır; bir arada bulunmaz. Ancak bu kâmil bir iman değildir. Bu yüzden Eş'ari taklidî iman sahiplerine mutlak anlamda “mümin” ismi vermese de taklit sahiplerini “müşrik ve kâfir” olarak da nitelendirmez.”³⁵²

Üsmendî, imanın tanımı açısından Eş'arî'yi ve Ebû Hanîfe'yi aynı düşüncede birleştirmiştir. Ayrıca Üsmendî, mukallid hakkındaki görüşünü güçlendirmek için Eş'arî'nin ve diğer kelâm âlimlerinin iman tanımlarını dil mantığı deliliyle temellendirir.³⁵³

³⁴⁷ Gökçe, “Tahkiki İman Arayışında Hz. İbrahim”, 271.

³⁴⁸ Cürcânî, *Kitabü'l-Ta'rifat*, 61.

³⁴⁹ Nureddin es-Sâbûnî, *El-Kifâye fi'l-Hidaye*, 357.

³⁵⁰ Sabunî, *el-Kifâye fi'l-Hidaye*, 358-359.

³⁵¹ Üsmendî, *Lübab*, 52.

³⁵² Gökçe, “Tahkiki İman Arayışında Hz. İbrâhîm Örneği”, 271.

³⁵³ Üsmendî, *Lübab*, 52-53.

Üsmendî'ye göre avam müslüman mutlak mukallid sayılmaz. Ona göre her müslüman, Allah ve rasûlünü icmali olarak bilir. Çünkü müslüman, usta olmadan binanın inşa edilemeyeceğini ve bir mucid olmadan icad edilenin meydana gelemeyeceğini bilmektedir. Ayrıca her müslüman, tevatür yoluyla yayılan haberle, peygamberimizin peygamber olarak geldiğini, risalet iddiasında bulunduğunu ve buna dair mu'cizeler gösterdiğini, yaratılmışların aynısını getirmekten âciz kaldığı Kur'an'ın kendisine indiğini icmâlî olarak bilir.³⁵⁴ Burada, Üsmendî, kıyasü's-şahid ale'l-gaib delilini kullanmıştır.

“Mukallid bir kimse başkasını taklid etse ve taklidinde hakka isabet etse kurtulanlardan; batıla isabet etse helak olanlardan olur. Taklidin geçersiz olmasının anlamı, mukallidin o fiili hiç yapmaması anlamındadır. Öyle ki o fiili yapsaydı kınanıp ceza verilirdi. Mukallidin imanının sahih olmasının anlamı ise hakka isabet ederse imanı sebebiyle kurtuluşa ereceğidir.”³⁵⁵ Burada, Üsmendî, sebr ve taksîm delilini kullanmıştır.

Üsmendî, imanın tasdik olduğunu ve kişinin bilerek veya bilmeyerek Allah ve peygamberini icmali bir şekilde tasdik etmesinin mümin sayılmak için yeterli olduğunu belirtir. Ona göre kişinin mümin olabilmesi için tasdik etmesi esastır. Müellife göre iman, tasdik demektir. Bundan dolayı mukallid de mümin sayılmış olacaktır. Üsmendî'nin mukallidin imanı hakkında getirdiği ikinci argüman ise dil mantığı delilidir. Şöyle ki:

“Ebû Hanîfe, Ebû Hasan Eş'arî ve diğer kelâmcılardan nakledildiğine göre iman, lügatte tasdik anlamındadır. Bu kimse Allah'ı ve O'nun resulünün Allah katından getirdiklerini taklid yoluyla veya bilerek icmali olarak tasdik etse mümin bir kimse olarak kabul edilir ve kendisine müslümanların hükümleri uygulanır. Ancak mukallidin eksiği, vacib olan nazarı terk etmek olduğundan günahkâr olmuş olur. Bu yüzden mukallidin imanının geçerli olduğu ama nazar ve istidlâli terk ettiğinden günah işlediği ve bu kimsenin fasık olarak değerlendirildiği Ebû Hanîfe, Evzâî, Mâlik, Süfyân-ı Sevrî, İbn Ebi Leyla, Şâfiî gibi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat âlimlerinden rivayet edilmiştir.”³⁵⁶ Görüldüğü üzere Üsmendî, imanın tanımından

³⁵⁴ Üsmendî, *Lübab*, 52.

³⁵⁵ Üsmendî, *Lübab*, 52.

³⁵⁶ Üsmendî, *Lübab*, 53.

yola çıkarak mukallidin mümin sayılacağı neticesine varmıştır. Ona göre mukallid, mümindir fakat nazar ve istidlâli terk ettiği için günahkârdır.³⁵⁷



³⁵⁷ Üsmendî, *Lübab*, 53.

5.2. NÜBÜVVÂT KONULARINDA İSTİDLÂL VE İSPAT

Nübüvvet Kelam ilminde, hicri 2. Asırda bir problem olarak ele alınmaya başladı. İlk kelâm eserlerinde nübüvvet konuları pek ele alınmıyordu. Nübüvvetle ilgili meseleler daha çok dış etkenlerden dolayı tartışılmıştır. Fetihlerin artması, İslam coğrafyasının genişlemesi ve Yahudiler ve Hristiyanlar ile yapılan tartışmalar, İslam feylesoflarının ve Şiiilerin yaklaşımları ve başka inançlarla karşılaşmak gibi faktörler³⁵⁸ kelâm âlimlerinin nübüvvet meselesini ele almalarında etkili olmuştur.

Dehriyyun ve Melahide denilen ateistler ile Sümeniyye ve Berahime gibi gruplar nübüvveti reddetmiştir. Onlar, Hz. Muhammed'in peygamberliğini de kabul etmezler. Yahudiler ve Hristiyanlar bazı peygamberleri kabul edip Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmezler. Bunlar nübüvvet ile ilgili kelâm alanında birçok problemin tartışılmasına vesile olmuştur. Pezdevî, nübüvvet konusuyla ilgili olarak peygamberlerin gönderilmesini aklen caiz görmüştür. Ayrıca o, nübüvvet müessesinin şer'an ve hikmet açısından da zorunlu olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁹

Peygamber müessesesi Allah ile doğrudan zorunlu bir ilişkisi vardır. Bir kısım âlimler, peygambere imanın Allah'a imanı kapsadığını ifade etmiştir. Halîmî, peygambere iman meselesini Allah'a iman kapsamında ele alıp Allah ile peygamber arasında ilişki kurmuştur.³⁶⁰

Üsmendî de nübüvvet kurumuna itiraz eden grupların düşüncelerine cevaplar vermiş ve aklın sınırını belirterek peygamberlik müessesinin imkânını açıklamıştır.

Üsmendî, peygamberin gönderilişini aklen caiz, naklen ve Allah'ın hikmeti gereği zorunlu görür. Bu zorunluluk ise Allah için vâcip değildir.³⁶¹ Buradaki zorunluluk hikmet gereği bir zorunluluktur.³⁶² Ayrıca Üsmendî, peygamberlerin peygamberliğini mu'cizeye bağlı olarak zorunlu görür. O, mu'cize göstermeyen peygamber olmayacağını ifade eder.⁶ Müellif, peygamberliği hem aklen hem de naklen ispat etmeye çalışır. Böylelikle o, peygamberlik müessesini ispat etmek için genellikle akli ve naklî delillerden yararlanmışır. Üsmendî, peygamberlik

³⁵⁸ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, Kelam (Konya: Tekin Kitabevi, 1991), 265.

³⁵⁹ Pezdevî, Uşûlü'd-Dîn (Ehli Sünnet Akaidi), 129.

³⁶⁰ Veysel Kasar, İmân'ın Şu'beleri Halîmî'den İslam İnancının Analizi (İstanbul: Kardelen Yayınları, 2019), 203.

³⁶¹ Üsmendî, Lübab, 106.

³⁶² Üsmendî, Lübab, 108-109.

müessesini açıklarken kıyâs, dil mantığı delili, nakil ve sebr ve taksîm gibi delillerden yararlanmıştır.

5.2.1. Peygamberliğin İmkânı

Üsmendî, peygamberliği imkân dahilinde görmeyen Berâhime ve diğerlerine karşın Allah, âlem ve Allah'ın Mâlik ismi gibi isimler üzerinden kıyâs deliline yer vererek ispat etmeye çalışmıştır. Ayrıca ona göre, akıl nimete karşı şükrün ve taatın gerekliliğini kavrar, fakat şükrün ve ibadetin keyfiyeti, niceliği ve vakti hususunda bir bilgiye ulaşamaz. Bundan dolayı akıl, peygamberlik kurumunun gerekliliğini bilmektedir. Ayrıca Üsmendî, aklın sınırlı bir şey olduğunu da ifade eder.³⁶³

Üsmendî'nin buradaki delilini yüklemli kesin kıyâs formunda şu şekilde ele alabiliriz:

“Peygamberler, nimete karşın şükrün, mabuda karşı ibadetin ve taatın keyfiyetini, niceliğini ve vaktini beyan eder.

Mücerret akıl, ibadetin, şükrün ve taatın keyfiyeti, niceliği ve vaktini bilinemez.

O halde bu durumlar peygamber göndermekle bilinebilir.”³⁶⁴

Üsmendî'ye göre peygamberlik müessesinin hakikakati mu'cize ile anlaşılır. Mu'cizenin varlığı peygamberlik iddiasında bulunan kişinin peygamberliğine inanmayı gerekli kılar. O, mu'cizenin tılsım ve sihir gibi bir durum olmadığını, lügavî delil üzerinden açıklar.

Müellif peygamberlerin elinde meydana gelen ve onların doğruluğunu gösteren mu'cizenin insanların gücünün üstünde bir şey olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre bir şeyin mu'cize olabilmesi için iki şartın bulunması gerekir. Bunlar, meydan okumak (tehaddi) ile peygamberin doğruluğunu gösterdiği ve insanların benzerini yapmaya âciz kaldığı bir şey olmaktır.³⁶⁵ Mu'cize peygamberin iddiasının doğrululuğuna yönelik oluşur. Fasıkların ise iddialarına muhalif olarak meydana gelir.

Üsmendî'ye göre Allah âlemin yaratıcısı ve Mâlikidir. Her Mâlik kendi mülkünde tasarruf sahibidir. Allah kulları üzerinde tasarruf sahibidir. Kullarına bir şeyi emretmesi ve nehyetmesi, kendilerinin faydasına veya zararına olan şeyleri

³⁶³ Üsmendî, *Lübab*, 106-108.

³⁶⁴ Üsmendî, *Lübab*, 106.

³⁶⁵ Üsmendî, *Lübab*, 107.

açıklaması, dünyada ve ahirette kendilerine faydalı olan şeyleri bildirmesi caizdir. Bunlar, ancak bir şahsın insanlara bildirmesiyle ve zarûrî bilginin yaratılmasıyla insanlara ulaştırılır.³⁶⁶

Yukarıdaki bu durumu yüklemlî kesin kıyâs formunda ele alabiliriz:

“Allah'ın kullarına bir şeyi emretmesi, nehyetmesi, faydalarına ve zararlarına olan bir durumu bildirmesi caizdir.

Allah'ın kullarına bir şeyi emretmesi, nehyetmesi, faydalarına ve zararlarına olan bir durumu bildirmesi ancak peygamber gönderilmesiyle gerçekleşir.

O halde Allah'ın kullarına bir şeyi emretmesi, nehyetmesi, faydalarına ve zararlarına olan bir durumu bildirmesi için peygamber göndermesi de mümkündür.”³⁶⁷

Bu başlıkta Üsmendî'nin kullandığı üçüncü delil ise dil mantığı delilidir. Üsmendî, peygamberlik iddiasında bulunan şahsın doğruluğunu ispat etmenin mümkün olmadığına dair iddiaya karşın peygamberin mu'cize delili ile bilineceğini ifade etmiştir. Ayrıca o, mu'cizenin tılsım ve rol ile aynı değerde tutulmasına karşın mu'cizenin bu tür fevkalade arasındaki anlam farkına değinerek ortaya koymuştur.³⁶⁸

Üsmendî'ye göre peygamberlik iddiasında bulunan şahsın mu'cize göstermesi şarttır. Ona göre sihir ve tılsım mu'cizeye asla benzemez. Bu duruma, Kur'anda Hz. İsa'ya verilen harikulade işlerden olan çürümüş kemiklerin diriltilmesi, ekmeh ve ebras hastalarının iyileştirilmesi ile, Hz. Mûsâ'ya verilen mu'cize olarak asanın yılanı dönüşmesi gibi beşerî gücün ve fiziki kuralların üzerinde meydana gelen olayları örnek gösterir.³⁶⁹ Ona göre mu'cize, beşerin hilelerle yapabileceği tılsım, sihir gibi olaylara benzemez. Üsmendî, mu'cizeyi meydan okuma ve insanların misliyle karşılık vermekten âciz kaldığı durumlar olarak tanımlar. “Şayet mu'cize, tılsım ve sihir türünden bir şey olsaydı birçok insan ona asla âciz kalmadan gücüne göre karşı gelebilirdi. Böylece mu'cize ile tılsım, sihir ve rol arasındaki fark ortaya konulmuştur.”³⁷⁰

Bu delili bitişik şartlı kıyâs türüne şu şekilde çevirebiliriz:

³⁶⁶ Üsmendî, *Lübab*, 106.

³⁶⁷ Üsmendî, *Lübab*, 106.

³⁶⁸ Üsmendî, *Lübab*, 106.

³⁶⁹ Üsmendî, *Lübab*, 107-108.

³⁷⁰ Üsmendî, *Lübab*, 108.

“Mu’cize, sihir, tılsım ve rol gibi olsaydı insanlar âciz kalmazdı.

Mu’cize insanları âciz bırakan şeydir.

O halde, mu’cize, sihir, tılsım ve rol değildir.”

5.2.2. Peygamber Göndermenin Hikmeti

Üsmendî peygamber göndermenin hikmetini Eş’ariler üzerinden tartışmıştır. Eş’arilere göre peygamber göndermek hikmet gereği zorunlu olmayıp mümkündür. Eş’arilerin peygamberliğe bakışları bazı detaylar dışında Mâtûrîdîlerden pek farklı değildir. Eş’arilere göre Allah’ın fiilleri hikmet ve menfaat gibi illetlere bağlı değildir. Allah’ın fiilleri, Allah’ın kendi iradesine bağlıdır. Allah irade ettiği için peygamber göndermiştir. Onlara göre Allah’ın peygamber göndermesinde insanlar gözetilmemiştir. Vücub açısından O’nun peygamber göndermesi veya göndermemesi eşit derecededir. Onlara göre Peygamber göndermek muhal olmadığı gibi Allah’ın üzerine vâcib de değildir.³⁷¹

Üsmendî’ye göre ilâhî zorunluluktan kasıt, Allah’ın veya başkasının zorunlu olarak yaptığı bir şey olmamasıdır. Ancak bu zorunluluk ilâhî hikmet gereği bir zorunluluktur.³⁷² Hikmete göre kesinlikle mevcut olması, yok olmasının ise hikmete aykırı bir durum olmasıdır.

Müellif, kullandığı delilleri hikmetin manası ve hakikati merkezinde ele almıştır.

Üsmendî’ye göre akıl, nimete karşı şükürün gerekliliği ve nankörlüğün ise çirkin olduğuna vakıftır. Ancak akıl şükürün detayını bilemez ancak genel kavramları bilebilir. Nimete karşı şükürün ne ile ve hangi ölçüde olacağını da akıl bilmez. Bu durum peygamberin gönderilmesiyle ve nakille bilinebilir. Bundan dolayı hikmet gereği peygamber göndermek zorunludur.³⁷³

İkinci delilde ise Üsmendî, hikmet üzerinden peygamber göndermenin zarûrî olduğunu belirtmiştir. Bunu da yaratılmışlara faydası veya zararları üzerinden açıklamıştır. Şöyle ki:

“Allah yemekleri, besinleri, ilaçları, öldürücü zehirleri ve kötü şeyleri yaratmıştır. Kişinin öldürücü-zehirli yiyecekleri, zararlı veya faydalı ve sağlıklı veya sağlıksız şeyleri bilmesi gerekir. Mücerret akıl, anılan bilgilere ulaşamaz. Bunlar

³⁷¹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İktisâd fi'l-İ'tikâd* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 121.

³⁷² Üsmendî, *Lübab*, 108-109.

³⁷³ Üsmendî, *Lübab*, 108.

ancak nakille bilinebilir. Nakil ise peygamberin gönderilmesidir. Bundan dolayı peygamberin gönderilmesi hikmet gereği zorunludur.”³⁷⁴

Üsmendî, burada insanın menfaat ve zararına olan hususların bildirilmemesini hikmete aykırı görür. Burada, yüklemli kesin kıyâs delilini şu şekilde verebiliriz:

“İnsanın menfaatine olan şeyleri celbetmesi zararına olan şeylerden kaçınması gerekir.

Tek başına akıl, nelerin yararlı nelerin yararlı olduğunu ayrıntısını bilemez.

O halde bunları bildirecek bir peygamber gönderilmesi hikmet gereği zorunludur.”

Ayrıca Üsmendî, bir şeyin birine iyi gelirken diğerine kötü gelebileceğini ve böylelikle nakle ihtiyaç duyulacağını ifade eder. Bu durumun ise hikmet gereği zorunlu olacağını bildirir.³⁷⁵

5.2.3. Peygamberliğin Delili

Üsmendî, mu’cize delilinin peygamberin elinde gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre mu’cize peygamberliği doğrular. O, mu’cize olmadan herhangi bir kişinin peygamber oluşunun bilinemeyeceğini vurgular. Müellife göre mu’cize söze veya iddiaya muvafık olmalıdır.³⁷⁶ Sözünün aksine olağan üstü bir durum (istidrac) gerçekleşirse, bu iddiaya aykırı olağanüstü durum da sahibinin peygamber olmadığını gösterir.³⁷⁷ Pezdevî de mu’cizeyi peygamberin doğruluğunu gösteren bir delil olarak görmüştür. Mu’cizenin amacının ise doğrunun yalancıdan ayrılması olduğunu belirtir. Ayrıca o, peygamberin mu’cizesini, esas olarak meydan okuma ve olağan üstü bir olay olmasına bağlar.³⁷⁸

Üsmendî, mu’cizenin lügat ve terim anlamına da yer vermiştir. Ona göre mu’cize sözlükte, acziyetin gösterilmesi demektir. Kendisine karşı koyulanı, aynısını yapmaktan âciz bıraktığı için mu’cize diye isimlendirilmiştir.³⁷⁹ Kelâmcılara göre mu’cize, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde meydana gelen, kendisine

³⁷⁴ Üsmendî, *Lübab*, 108-109.

³⁷⁵ Üsmendî, *Lübab*, 109.

³⁷⁶ İmamü’l-Haremeyn Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*, çev. Muhittin Bağçeci (Ankara: Kitabe Yayınları, 2016), 75; Üsmendî, *Lübab*, 109.

³⁷⁷ Üsmendî, *Lübab*, 109.

³⁷⁸ Pezdevî, *Uşûlü’l-Dîn (Ehli Sünnet Akaidi)*, 328.

³⁷⁹ Üsmendî, *Lübab*, 110.

karşı konulduğunda iddiasının doğruluğuna delalet eden ve karşı koyanın benzerini meydana getirmekten âciz bıraktığı tabiat üstü bir olaydır.³⁸⁰

Üsmendî Pezdevî gibi ~~mejdana~~ veliden meydana gelen olağanüstü olayı (keramet) velinin başkalarına meydan okumaması ve onu açığa vurmayıp gizlediği bir durum olarak görür. O kerameti velinin kendi iradesi ve fiiline indirgemıştır.³⁸¹ Üsmendî ise velide meydana gelen olağan üstü durumu velinin peygamberlik iddiasında bulunmamasına bağlamıştır.³⁸² Üsmendî, mu'cize ve keramet farkını böylece ortaya koymuştur.

Kelâm âlimlerine göre bir olayın mu'cize olabilmesi için şu şartları taşıması gerekir: “İddia sahibinin doğruluğuna işaret edecek tarzda vuku bulması, doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilâhî bir fiil olması, olağan üstü bir şekilde zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehdidi (meydan okuma) vasfı taşıması ve peygamberin güvenilirliğini zedeleyecek bir şüpheye yer vermemesidir.”³⁸³

Aynı şekilde Cüveynî, mu'cizeyi birtakım şartlara bağlamıştır. O, peygamberde meydana gelen mu'cize hakkında ise mu'cizenin, Allah'ın fiili olması, mu'cizenin tabiat kanununu bozup benzersiz olması, halkın karşı çıkmasından ve benzerini getirmesinden âciz kalması, peygamberin nübüvvet davası ile meydan okuyup mu'cizenin ise iddiasına uygun gerçekleşmesi ve mu'cizenin peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasına aykırı zuhur etmemesi şeklinde beş şart ileri sürülmüştür.³⁸⁴

Kelâm âlimleri mu'cizeleri, idrak edilmesi açısından üç gruba ayırmışlar. Bunlar, duyu vasıtalarıyla algılanan hissi mu'cizeler, gaybi olan haberi mu'cizeler ve insanların aklına hitap eden akli mu'cizeler şeklindedir. Hz. Muhammed'e ise bu üç farklı mu'cize türü de verilmiştir. Ümmet-i Muhammed, peygamberimize verilen en büyük mu'cizenin Kur'an-ı Kerim olduğunda hemfikirler. Pezdevî ise Hz. Muhammed'e verilen Kur'an'la birlikte diğer hissi mu'cizeleri de kabul etmiştir.³⁸⁵ Ayrıca Üsmendî de Pezdevî gibi peygamberlerin doğruluğunun bilinmesinde ve delil

³⁸⁰ Teftazânî, *Şerhü'l-Akaid*, 91; Sabunî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 191-192; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 270; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 220.

³⁸¹ Selim Özarslan, *Pezdevî'nin Kelami Görüşleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 28-29.

³⁸² Üsmendî, *Lübab*, 109-110.

³⁸³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 220.

³⁸⁴ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 75-80.

³⁸⁵ Pezdevî, *Uşûlü'd-Dîn (Ehli Sünnet Akaidi)*, 138-139.

gösterilmesinde mu'cizeyi şart koşar. O, peygamberliğin delilsiz olarak mevcut olmayacağını düşünür.³⁸⁶

Üsmendî, mu'cizenin kişinin peygamberliğine delalet yönünü iki açıdan değerlendirmiştir. Söz konusu mu'cize peygamberin iddiasını doğrulamalıdır. Zira ona göre mu'cize, peygamberin doğruluğuna delalet etmezse Allah'ın kimi peygamber gönderdiği bilinmez. İddiasında doğru ve yalancı olanın kim olduğu ayırt edilmez. Ayrıca bu husus hikmete aykırıdır.

Öte yandan Allah'ın peygamberini doğrulayacak bir mu'cize göndermemesi Allah'ın âcizliğine işaret eder. Müellife göre Allah'ın âciz olmaması ve mu'cize ile peygamberini doğrulaması, Allah teâlâ'nın 'bu benim elçimdir, size gönderdiğim peygamberimdir' anlamındaki sözü gibi bir değer taşır.³⁸⁷

Üsmendî mu'cizenin peygamberin peygamberliğine muvafık olmasını bir delil olarak kabul etmiştir. Bu durumu bitişik şartlı kıyâs formunda şu şekilde ele alabiliriz:

“Peygamberlerde mu'cize meydana gelmezse Allah peygamberini doğrulamaktan âciz kalmış olacaktır.

Allah âciz değildir.

O halde, peygamberlerde mu'cize meydana gelmiştir.”

5.2.4. Hz. Muhammed'in Nübüvveti

Üsmendî, Hz. Muhammed'in peygamberliği ile ilgili, peygamberliğini tamamen kabul etmeyenler ve sadece Araplara gönderildiğini iddia edenler olmak üzere iki ayrı grubu hedef alır. Her iki gruba karşı da mu'cize delili, tûmdengelim ve naklî delile başvurmuştur. O, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde geçen Peygamberin bütün insanlara gönderildiğine dair mütevatir olduğu ifade edilen şu hâdisi delil göstermiştir.: “Ben kırmızı ve sarılar için gönderildim.”³⁸⁸ Üsmendî, bu hâdisin tevatür derecesine ulaştığını söyler. O ayrıca naklî bir delil kabul edilen icma' ile de Hz. Muhammed'in risâletinin sabit olduğunu belirtir.

“Hz. Muhammed'in Allah tarafından bütün insanlara gönderilişinin birinci delili mucizedir. Zira peygamberin elinde zuhur eden işaretiyle ayın ikiye bölünmesi, hurma kütüğünün inlemesi, devenin şikayet etmesi, pişmiş koyunun kendinde zehrin

³⁸⁶ Üsmendî, *Lübab*, 110.

³⁸⁷ Üsmendî, *Lübab*, 110.

³⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), c. 5/148.

olduğunu haber vermesi, ağacın peygamberimize gelip tekrar yerine gitmesi, parmakları arasında suyun çıkması, çok insanı az yemekle doyurması, bütün nesebinden kendisine intikal eden nur, iki omuzu arasında mührün olması ve miskten daha güzel kokması gibi kendi zâtına ait olan; kesinlikle yalan söylememesi, insanlara karşı bitmez şefkati ve merhameti, haber verdiği gibi gerçekleşen gaybi hâdiselerin varlığı gibi mu'cizelerin her biri Hz. Muhammed'in peygamberliğine delil teşkil eder.”³⁸⁹

Üsmendî, burada, Hz. Peygamberin elinde meydana gelen mu'cizeleri O'nun risaletine bir delil olarak zikretmiştir. O, burada tûmdengelim delili de kullanmıştır. Bu delili şu şekilde de açıklayabiliriz:

“Mu'cize gösteren her şahıs peygamberdir.

Hiz. Muhammed de mu'cize göstermiştir.

O halde, Hiz. Muhammed peygamberdir.”

Üsmendî'ye göre bir diğler mu'cize delili ise insanların benzerini getirmekte âciz kaldığı Kur'an-ı Kerim'dir. Çünkü Kur'an kıyamete kadar devam edecek olan Hiz. Muhammed'in mu'cizesidir. Zira peygamber, Kur'an'ı Araplara okuyarak meydan okumuştur. Ancak Arap topluluğu belagat ve fesahat noktasında çok ileri seviyede oldukları halde Kur'an'ın benzerini getirememişlerdir. Şayet Kur'an'ın bir benzerini getirmiş olsalardı bu bize ulaşırđı. Kur'an'ın bir benzeri bize ulaşmadığına göre Kur'an peygamberin peygamberliğini gösteren bir mu'cizedir.³⁹⁰ Bu ise peygamberin nübüvvetine kuvvetli bir delil teşkil eder. Üsmendî, Kur'an'ın mu'cize olduğunu ve Hiz. Muhammed'in peygamberliği için bir delil teşkil ettiğini ifade etmiştir.

Ayrıca Üsmendî, Kur'an'ın meydan okumasına dair Kur'an'dan ayetler getirerek muhaliflerin Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri hususunda âciz kaldığını belirtmiştir. Naklî deliller içerisinde değerlendirilen ayetler şunlardır:

“... onun benzeri bir söz getirsinler.”³⁹¹ , “Deki: Onun benzeri on sure getirin.”³⁹² , “Deki: Onun benzeri bir sure getirin.”³⁹³ , “Deki: Yemin ederim, bu

³⁸⁹ Üsmendî, *Lübab*, 111-112.

³⁹⁰ Üsmendî, *Lübab*, 112.

³⁹¹ Tur 52/34.

³⁹² Hud 11/13.

³⁹³ Yunus 10/38.

Kur'an'ın bir benzerini getirmek için insanlar ve cinler bir araya gelip birbirine destek olsa dahi Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyamazlar.”³⁹⁴

5.2.5. Yahudilerin Hz. Peygamber’e İtirazları

Yahudiler Hz. Muhammed’in peygamberliğinin kabul edilmesi halinde Hz. Mûsâ’nın şeriatının nesh edilmesi gerekeceğini ileri sürdü. Oysa, onlara göre Allah’ın indirdiklerinde nesh söz konusu olamaz; bu durum aklen ve naklen imkânsızdır. Yahudilerin bu iddialarına karşı Üsmendî, naklî ve aklî delillerle cevap verir. Yahudilerin iddia ettikleri Hz. Mûsâ’dan nakledilen bazı hususların Tevrat’a sonradan yerleştirildiğini ifade eder. Zira Üsmendî’ye göre peygamber zamanında Tevrat’ta bu sözlerin olması Yahudilerin Hz. Muhammed’e itiraz etmesini gerektirecektir.³⁹⁵

Yahudilerin “nesh” sözcüğü ile “beda” kelimesini aynı anlamda görmelerinden ötürü Üsmendî, dil mantığı delili ile nesh ve beda kelimelerinin tanımlarına yer vererek Allah’ın bir şeriatı nesh edebileceğini ortaya çıkarmıştır.

Üsmendî, Yahudilerin iddia ettikleri neshin beda’yı anımsatması durumunu reddeder. O, beda’nın nesh olamayacağını beda’nın tanımı üzerinden açıklar. Zira Üsmendî’ye göre “Şu kimse hakkında da şu husus ortaya çıktı” demek beda’dır. Yani beda, “Onda daha önce mevcut olmayan bilgi meydana geldi” denildiği gibi, olmayan bir bilgiden istifade etmek yahut bir işi yapmaya azmedip bir süre sonra o işten pişman olmak anlamına gelmektedir. Ancak nesh ile ilgili bu iki durum söz konusu değildir. Çünkü Üsmendî’ye göre nesh, gerçekte bir hükmün süresinin bittiğini göstermektedir. Ona göre nesh, belirli bir zamanda mevcut olan bir hükmün başka bir zamanda başka bir hükmün gelmesiyle kaldırılmasıdır. Yani mükelleften daha önceki bir durumu kaldırmaktır. Bundan dolayı söz konusu durum beda’yı anımsatmıyor. Görüldüğü üzere Üsmendî, beda ve neshin tanımları üzerinden Yahudilerin iddialarını çürütmüştür.³⁹⁶

Üsmendî’nin kullanmış olduğu ikinci delil ise kıyâsü’ş-şahid ale’l-gâib delilidir. Üsmendî, Allah’ın emretmesi ve nehyetmesinde neshin mümkün olduğunu düşünür. Şöyle ki:

³⁹⁴ İsra 18/88.

³⁹⁵ Üsmendî, *Lübab*, 117-118.

³⁹⁶ Üsmendî, *Lübab*, 119.

“Fiillerin, güzelliği ve çirkinliği, zorunlu ve haram olmaları zatları gereği değildir. Bilakis fayda ve zararları ihtiva etmelerine göredir. Nitekim bir fiil belirli zamanda faydalı olabilirken başka bir zamana göre zararlı olabilir. Bir kişiye göre yararlı olabilirken başka birine göre zararlı olabilir. Tok ve aç kimsenin yemek yemesi, hasta ve sağlıklı kimsenin ilaç içmesi gibi. Allah’ın da bize bir fiili emrettiğinde, o fiilin bize yararlı olduğuna; yasakladığında ise o fiilin bize zararlı olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda iddia edilen beda ve bilgisizlik söz konusu değildir.”³⁹⁷

Burada Üsmendî, Allah’ın bir önceki peygamberin şeriatını nesh edebileceği ve bunun aklen mümkün olduğunu ifade etmiştir. Üsmendî burada kıyâsü’ş-şahid ale’l-gâib delilini kullanmıştır. Ayrıca o, neshte bir tenakuzun oluşmadığını da belirtmiştir.³⁹⁸

5.2.6. Kur'an'ın İ'cazı

Üsmendî’ye göre Kur'an, fesahatı, belagatı, netliği, kâmil manaya ve Arap kelâmılarından farklı olan harika nazma sahip olmasından dolayı mu’cizedir. Ayrıca Üsmendî, bir kelâmın mu’cizevi olmasını, anlaşılması noktasında fesahat, belagat, açık ve net mana ve Arap kelâmılarından farklı olmasına bağlar. Ona göre ümmi bir peygamberin kimseden bilgi almadan, herhangi bir kitaptan okumadan ve bu bilgiyi elde etmek için hiçbir uğraş içinde olmadan, Kur'an’da önceki ümmetler ile ilgili haberlerin ve peygamber kıssalarının mevcut olması peygamberin nübüvvetine ve Kur'an’ın mu’cizeliğine dair bir delildir.³⁹⁹ Çünkü bu haberler ancak vahiyle bilinir. Bundan dolayı O Hz. Muhammed’in nübüvvetini ispatta mu’cize deliline yer vermiştir.

Üsmendî’ye göre “*Rumlar yenilgiye uğradılar.*”⁴⁰⁰ ve “*Yakında o topluluk da yenilecek.*”⁴⁰¹ gibi ayetlerin gelecekle ilgili haberler vermesi Kur'an’ın mu’cize olduğunu gösterir. Zira bu haberler olduğu gibi çıkmıştır.⁴⁰² Kur'an’ın mu’cizesi konusunda Üsmendî, ayetlerle naklî delile yer verirken Kur'an’ın haberlerinin doğru

³⁹⁷ Üsmendî, *Lübab*, 119.

³⁹⁸ Üsmendî, *Lübab*, 120.

³⁹⁹ Üsmendî, *Lübab*, 120.

⁴⁰⁰ Rum 30/2.

⁴⁰¹ Kamer 54/45.

⁴⁰² Üsmendî, *Lübab*, 121.

çıkmasından ötürü mu'cizenin gerçekleştiğini ifade etmiştir. Çünkü o, Kur'an'ın haberlerinin mu'cize olduğunu belirtmiştir.⁴⁰³

5.2.6.1. Kur'an'ın Ne Kadarı Mu'cizedir?

Üsmendî, Kur'an'ın tamamının mu'cize olduğunu ifade eder. Bu durumu da birçok ayetle destekler. Müellif naklî delil olarak “...onun benzeri bir söz getirsinler.”⁴⁰⁴, “De ki, İnsanlar cinler bir araya gelip...”⁴⁰⁵, “De ki, onun benzeri bir sure getirin.”⁴⁰⁶, “De ki, onun benzeri on sure getirin.”⁴⁰⁷ gibi ayetlerini gösterir. Ona göre Kur'an meydan okumakla gerçekleşmiş ve bir surenin tamamı anlaşılması hususunda netliğe, belagata, fesahata, kâmil manaya ve hitabe, şiir ve söyleşi gibi diğer Arap kelâmlarından farklı olan harika bir nazma sahiptir. Böyle özelliklere sahip olmasaydı Kur'an'ın bir benzerini Araplar veya diğerleri getirebilirdi. Getiremediklerinden dolayı Kur'an mu'cizedir.⁴⁰⁸

Üsmendî, bir benzerinin getirilemeyişi sebebi ile Kur'an'ın mu'cize olduğuna ve “mu'cize ile delil getirmeyi” kullanarak ulaşmıştır. Bu durumu bitişik şartlı kıyâs mantığı üzerinden de ele alabiliriz:

“Kur'an mu'cize olmasaydı insanlar bir benzerini oluşturabilirlerdi.

Kur'an'ın bir benzerini insanlar getirememiştir.

O halde Kur'an mu'cizedir.”

5.2.7. Peygamberlerde İsmet

Peygamberlerin en önemli sıfatlarından biri ismettir. Üsmendî, peygamberlerin diğer niteliklerine pek değinmemiştir. İsmet sıfatını detaylı şekilde ele almıştır. Üsmendî, peygamberleri genel olarak masum görür. Kur'an'da zikredilen zahiren peygamberlerin masumluğunu zedeleyecek olayları peygamberlik müessesine zararlı görmez.⁴⁰⁹

O'na göre ismet sıfatının peygamberlerin günah işlememeleri ve günahattan korunmaları gibi iki farklı yönü vardır. İlk yönü itibarıyla hiçbir peygamber isteyerek veya bilerek günah işlememiştir. Allah'a karşı gelmek veya günah işlemek arzuları

⁴⁰³ Üsmendî, *Lübab*, 120.

⁴⁰⁴ Tur 52/34.

⁴⁰⁵ İsra 18/88.

⁴⁰⁶ Yunus 10/38.

⁴⁰⁷ Hud 11/13.

⁴⁰⁸ Üsmendî, *Lübab*, 121.

⁴⁰⁹ Üsmendî, *Lübab*, 121.

yoktur. İkinci yönü ise istemeyerek veya bilmeyerek Allah'a isyan etme anlamına gelecek günahları işlemekten ise, Allah tarafından korunmuşlardır. Ona göre bu durumlar peygamberler için vâciptir. Zira peygamberler ümmetleri için birer örnek modeldir. İnsanlar, peygamberlerini taklit etmekle emrolundukları için peygamberlerin isteyerek veya istemeyerek günah işlemesi caiz değildir. Şayet günah işlemiş olsaydı Allah insanların onlara uymalarını istemezdi. Zira peygamberlerin günah işlemesi muhaldir.⁴¹⁰ Üsmendî burada bitişik şartlı kıyâs deliline yer vermiştir. Bu kıyâsı, şu şekilde de ele alabiliriz:

“Peygamberler günah işlemiş olsaydı, Allah peygamberlere uymayı emretmezdi.

Allah peygamberlere uymayı emretmiştir.

O halde, peygamberler günah işlememiştir.”

Üsmendî, peygamberlerin günah işlemediğini ve zelle, hata, saçma veya tuhaf şeyler yapmadığını dile getirmekle birlikte Kur'an'da zikredilen Hz. Âdem vb. peygamberlerin işlediği bazı hususlar için de selefi bir üslup takınmıştır. Bunların te'vile başvurmada olduğu gibi kabul edilmesini gerektiğini söylemekle beraber peygamberlerin günah işlemediklerini belirtmiştir. Zira ona göre peygamberler hata, zelle veya günah işlememiştir; işlemiş olsaydılar, peygamberlere olan güven zedelenmiş olacaktı. Burada müellifin peygamberlerin birer insan olma gerçekliğini tam olarak yansıtmadığı söylenebilir.

5.2.7.1. Peygamberlerin Meleklerle Üstünlüğü

Üsmendî'ye göre peygamberler meleklerden üstündür. Meleklerin peygamberleri ise diğer insanlardan üstündür. Müminler ise diğer bütün meleklerden üstündür. Üsmendî, bu duruma delalet edecek argümanı ise naklî delil ile gösterir. Zira ona göre “*Âdem'e secde edin! denildiğinde...*”⁴¹¹ ayeti, meleklerin peygambere secde ettiğini ve secde edilenin secde edenden daha üstün oluşunu gösterir.⁴¹² Üsmendî, burada naklî delile yer vermiştir. Ayrıca ayetten yüklü kesin kıyâs delili de çıkarılır. Şöyle ki:

“Melekler, Âdem'e secde etmiştir.

Secde edilen secde edenden daha üstündür.

⁴¹⁰ Üsmendî, *Lübab*, 122.

⁴¹¹ Bakara 2/35.

⁴¹² Üsmendî, *Lübab*, 122.

O halde, Âdem meleklerden üstündür.”

5.2.7.2. Peygamberler Arasında Üstünlük

Üsmendî'ye göre peygamberlerin bir kısmı diğerlerinden üstündür. Hz. Muhammed ise bütün peygamberlerden üstündür. O, bu durumu zarûrî görür. Delil olarak şu Kur'an'dan ayetlerini gösterir. “*Doğrusu biz peygamberlerin kimini kimine üstün kıldık.*”⁴¹³ ve “*O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık.*”⁴¹⁴ ayetleri bazı peygamberlerin bazı peygamberlerden üstün olmasına örnek teşkil eder.⁴¹⁵ Burada Üsmendî, naklî delil kullanmıştır.

5.2.8. Velilerin Kerameti

Üsmendî velilerin kerametinin hak olduğunu belirtir. Ona göre keramet peygamberin nübüvvetini destekler. Üsmendî, velinin kerameti ve peygamberlerin mu'cizelerinin farklı şeyler olduğunu ifade etmiştir. Ona göre adet dışı bir şeyin mu'cize olabilmesi için peygamberlik iddiası ve meydan okumanın olması yeterli şartlardır. Velide ise böyle bir durumun olmadığını belirtir. Zira velinin peygamberlik dava etmesi onu küfre sokar ve velilikten çıkarır.

Müellif, velinin kerametinin olabilmesi için imanı şart koşmuştur. Böylece velinin kerameti ancak gerçek peygambere iman etmesiyle gerçekleşebilir.

Üsmendî, tarih serüveninde meydana gelen ve olağan üstü kabul edilen olayları velinin kerametine delil gösterir. Müellif, Hz. Ömer'in Mekke'deyken Nihavend'de savaşıran ordunun dağa çekilmesini ifade etmesi ve ordunun bu komut ile dağa çekilip muzaffer olması, Hz. Ömer hakkında rivayet edilen nil nehri hâdisesi, Halid b. Velid'in zehir içip zehrin ona zarar vermemesi gibi hâdiseleri, velilerin kerametinin mevcudiyeti hususunda örnek olarak vermiştir.⁴¹⁶ Üsmendî, burada, velinin kerameti için örnek verdiği tarihi olayların icma ile sabit olmasından dolayı naklî delil kullanmıştır.

⁴¹³ İsra 17/55.

⁴¹⁴ Bakara 2/253.

⁴¹⁵ Üsmendî, *Lübab*, 123.

⁴¹⁶ Üsmendî, *Lübab*, 123-124.

5.3. SEM'İYYÂT VE AHKÂM KONULARINDA İSTİDLÂL VE İSPAT

Kelâm eserlerinde sem'ıyyât konuları daha çok vahiy merkezli olduğundan naklî deliller üzerinde açıklanmaya çalışılmıştır. Üsmendî, sem'ıyyâtta naklî deliller ile açıklama yapmıştır. Ayrıca naklî delilin bulunmadığı konularda tevakkufu öncelemiştir.⁴¹⁷ Çünkü O'na göre sem'ıyyât konuları vahyin dışında bir bilgiyle elde edilemez. Sem'ıyyât meseleleri duyuların ötesinde gerçekleşen olaylar olması hasebiyle duyu ve akli verilerin dışında haberi veriler daha önemli görülür. Dolayısıyla Üsmendî naklî bildirirdiği meseleleri akılla doğrulamak gerektiğini düşünür. Bu meselede Pezdevî ve diğer kelâm âlimleri de aynı fikirdedirler.

Üsmendî sem'ıyyât başlığı altında şefâatin ispatı, kabir azabı ve meleklerin suali, mîzan, hesap ve sırat konularına değinmiştir. Ayrıca madumun şey olmadığı bahsini de ahiret bahisleri altında ele almıştır. Va'd ve void konularına da esmâ ve ahkâm başlığı altında değinmiştir.

5.3.1. Şefâat

Mâtûrîdîler ve Eş'ariler, son peygamber Hz. Muhammed (asm)'ın büyük günah işleyenlere şefâat edeceği hakkında aynı görüşü benimserler.⁴¹⁸ Kelâmcıların şefâat ile ilgili yaklaşımları büyük günah işleyenlerin mümin veya kafir olarak isimlendirilmesi ile ilişkili olarak şekillenmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcıları şefâat konusunda Mu'tezile merkezli bir açıklamaya girmiştir. Mu'tezile büyük günah işleyen birini İslam dairesinden çıkarmış ve kafir ve fasık diye tanımlamıştır. Mu'tezile, şefâatin sadece cennete girmeyi hak eden müslümanın oradaki derecesinin yükselmesi anlamına geldiğini iddia etmiştir.⁴¹⁹ Eş'ariler ve Mâtûrîdîler ise büyük günah işleyeni mümin kabul eder; şefâat aracılığıyla cehenneme girmiş olanların oradan çıkarılacağı, cehenneme girmemiş olanların cennete konulacağı, cennete girmiş olanların da mertebelerinin yükseltileceği görüşünü benimsemişlerdir.⁴²⁰

Üsmendî, şefâat etmeye ancak peygamberler ve hayırlı insanların yetkili olacağı görüşündedir. O, şefâat edecek olanlara daha geniş bir anlam yüklemiştir. Üsmendî, daha çok şefâatin imkânı üzerinde durur. Şefâatin imkânını naklî ve akli

⁴¹⁷ Üsmendî, *Lübab*, 185.

⁴¹⁸ Ebu Muin Nesefî, *et-Temhîd*, thk. Abdulhayy Kabil (Kahire: Darü's-Sekafe, 1993), 98; Ebü'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiye H. M. (Kahire: Darü'l-Ensar, 1397), 162.

⁴¹⁹ Üsmendî, *Lübab*, 181.

⁴²⁰ Eş'arî, *İbâne*, 83; Pezdevî, *Uşûlü'd-Dîn (Ehli Sünnet Akaidi)*, 134.

deliller ile açıklamaya çalışır. Üsmendî, şefâati aklen mümkün görür. Ona göre Allah, hikmet gereği peygamberlerin ve hayırlı müminlerin insanlardan birine şefâat edebileceğini ifade eder.⁴²¹

Üsmendî şefâati delillendirirken kıyâs deliline yer vermiştir. Ona göre şefâat, büyük günah işleyeninin affedilmesine bağlıdır; büyük günah işleyeninin affedilmesi mümkün olup, Allah katında şefâat edebilenin şefâatine engel bir durum yoktur.⁴²²

Müellif naklî deliller üzerinden de ahirette şefâatin olacağını vurgular.

Üsmendî, Kur'an'da geçen “Allah katında, O’nun izin verdiği kimselerden başka şefâat edecek yoktur.”⁴²³, “O’nun izni olmadan katında hiçbir kimse şefâat edemez.”⁴²⁴, “Rahmanın katında söz ve izin alandan başkasının şefâat hakkı olmayacaktır.”⁴²⁵ ayetlerini ve Buharî’nin Sahihinde ve Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde geçen Efendimizin “Kim Allahtan başka ilâh yoktur derse ve ona hiçbir şeyi ortak koşmazsa rahmanın katında söz almış olur.”, “Kalbinde zerre kadar iman olana şefâat edeceğim” ve “Benim şefâatim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.”⁴²⁶ hadislerini ahirette şefâatin gerçekleşeceğine dair delil getirerek naklî delillendirme yapmıştır.

5.3.2. Kabir Azabı ve Meleklerin Suali.

Üsmendî’ye göre kabir azabı ve meleklerin sualleri vardır. Ona göre Allah, kullarını sorguya çekmek için ölen kullarını kabirde diriltecektir. Ancak kabirdeki dirilme olayının ve sorgusunun mahiyeti bilinmemektedir.

Üsmendî’ye göre kabir azabı ve meleklerin suali meselesi sem’iyyât konularından olup naklî delil olmadan anlaşılmaz. Ona göre kabirde kişinin hayatı (canlılık) olmadan cezalandırılması, suale tabi tutulması uygun değildir. Ayrıca müellife göre kabir azabı ve meleklerin suali ayetlerde ve hâdislerde vardır. Bundan dolayı ümmetin genelinin görüşünün bu olduğunu zikreder.⁴²⁷

⁴²¹ Üsmendî, *Lübab*, 181-183.

⁴²² Üsmendî, *Lübab*, 181.

⁴²³ Sebe 34/23.

⁴²⁴ Bakara 2/255.

⁴²⁵ Meryem 19/87.

⁴²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 3/212; Muhammed İsmail Buhari, “Tevhid”, *Sahihü’l-Buhari*, thk. Mustafa Dîb (Dımaşk: Darü İbn Kesir, 1994), 19.

⁴²⁷ Üsmendî, *Lübab*, 183-184.

Üsmendî Mu'tezile ve Cehmiyyeden bazılarının kabirde meleklerin sualini onların hayatı olmayan birinin sorguya çekilmesini imkân dahilinde görmedikleri için kabir sualini kabul etmediklerini belirtir.

Bu konuda Mâtûrîdîler ve Eş'ariler genel itibarıyla aynı görüştedir. Onlar, Allah ölüyü dirilttikten sonra meleklerin suallerini yönelttiklerini kabul ederler. Üsmendî de kabirdeki ölülerin meleklerin sualine cevap verecek bir tarzda ruhlarının iade edileceği inancındadır. Ancak duyu ötesi olması ve naklî bir haber olmamasından ötürü bu iadenin mahiyetinin bilinmeyeceğini belirtir.⁴²⁸ Eş'ari ve Mâtûrîdîler bu olayın keyfiyetini Allah'a bırakmışlardır. Üsmendî ise bu konu da tevakkufu öncelemiştir.⁴²⁹

Üsmendî, kabir azabını ve meleklerin sualini naklî delillere dayandırmıştır. Ona göre “*Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda ise ‘Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!’ denilecektir,*”⁴³⁰ ayetinde ifade edilen, Firavun ve ailesinin arz edildiği şey kabir azabıdır. Bu ayet kabir azabının ispatı şeklindedir. Ona göre Hz. Nuh’un kavmi hakkında “*tufanda boğuldular, ardından ateşe atıldılar...*”⁴³¹ ayetinde geçen “fe” harfinin gecikme olmadan takip manasında olması kabir azabını gösterir. İbn Mâce’nin Sünen’inde geçen Efendimizin “İdrardan sakının. Zira kabir azabının çoğu ondandır.”⁴³² hâdisi kabir azabına delildir. Ayrıca Efendimizin yeni defnedilenlerin kabrine uğrayıp, “İkisi azap görüyorlar. Büyük günah sebebiyle azap görmüyorlar. Oysaki bu büyük bir günahıdır. Birisi idrardan sakınmazdı. Diğeri ise söz getirip götürürdü.” demesi kabir azabına delildir. Allah resulü ashabına “Ahiret hayatında ona ikramda bulun, kabir ve cehennem azabından onu koru.” diye dua öğretmesine dair bu hadis kabir azabına delil teşkil eder.⁴³³

Meleklerin suali ile ilgili Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur:

“İki melek ölüye yanlarına kırbaçla gelip sorgularlar.” Efendimiz Hz.

Ömer’e: “insanlar seni kabre koyduktan sonra münker ve nekir adında iki meleğin gelip sana soru sorduklarında ne durumda olacaksın?” buyurur. Hz. Ömer: “O zaman

⁴²⁸ Eş'arî, *İbâne*, 49; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, 3/602.

⁴²⁹ Üsmendî, *Lübab*, 184.

⁴³⁰ Mümin 40/46.

⁴³¹ Nuh 71/25.

⁴³² İbn Mace el-Kazvini, “Taharet”, *es-Sünen* (Suudi Arabistan: Darü's-Sadik, 2014).

⁴³³ Üsmendî, *Lübab*, 185.

benim şimdiki aklım benimle beraber olur mu?” diye sorunca Hz. Muhammed ise “evet” yanıtını verir. Bunun üzerine Hz. Ömer: “O halde ben onlara yeteceğim sorularına cevap vereceğim.” şeklinde cevap verdi.”⁴³⁴

Buradaki hâdiste bulunan “Şimdiki aklım yine benimle beraber olacak” ibaresi meleklerin sorgusuna delil olarak gösterilmekle birlikte, kabirde sualinde insan aklının işlevsel yönüne dikkat çekilmiştir. Ayrıca bu son hadîs, kelâmcılar tarafından, kabir sorgusunun ruhun bedene iade edileceğine dair örnek olarak kullanmıştır.

Bazı kelâmcılar ise kabir azabının mahiyeti ve keyfiyeti hakkında ise tevakkuf edileceğini belirtmişler. Ayrıca Üsmendî, Kur'an'da geçen “*Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa diriltin.*”⁴³⁵ ayetini de kabirde ruhun bedene iade edileceğine dair delil olarak kullanır. Pezdevî de kabir nimeti-azabı, ruhun iade edilmesi ve meleklerin sorgusu hakkındaki hâdislerin manevi tevatür derecesine ulaştığını da belirtmiştir.⁴³⁶

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu ruhun bedene iadesini kabul ederler. İbn Hazm ise ayette geçen iki defa ölme ve dirilmenin Kur'an'a göre çelişki olacağını ve ölünün kabirde tekrar diriltmesini uygun görmez. O, ruhun kabirde bedene dönüşünün üçüncü bir ölüm ve dirilişi gerektireceğinden hareketle, kabirde ruhun bedene iadesini kabul etmemiştir.⁴³⁷

5.3.3. Mizan ve Hesap

Mîzan, bir şeyin ağırlığını tahmin etmek, ölçüye vurmak, tartmak anlamındaki “vezn” kökünden türemiş olup tartı aleti, terazi, adalet anlamlarına gelir. Terim olarak ise ahiret hallerinde belli bir merhalesinde mükelleflerin iman ve amellerinin değerlendirilmesini sağlayan şey demektir.⁴³⁸ Mîzan, kişinin işlediği amellerin miktarını belirlemeye yarayan bir alettir. Akıl ise mîzanın keyfiyetini bilme hususunda âcizdir.⁴³⁹

Gayba dair olan bu meseleye kelâmcılar, ayetleri ve hâdisleri delil olarak gösterir. Bazı kelâmcılar, iyiliklerin ve kötülüklerin tartılabilmesi hususunda farklı

⁴³⁴ Üsmendî, *Lübab*, 185-186.

⁴³⁵ Mümin 40/11.

⁴³⁶ Pezdevî, *Uşûlû'd-Dîn (Ehli Sünnet Akaidi)*, 237.

⁴³⁷ Ebû Muhammed İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre fî Ma Yecibu İtikaduh* (Kahire, 1988), 283.

⁴³⁸ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 218.

⁴³⁹ Sabunî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, 92.

görüşler ileri sürmüştür. Ehl-i sünnet âlimleri ve Üsmendî dahil olmak üzere gayba ait olan mîzanı şahide benzeterek açıklamaya çalışmışlardır. Hatta Üsmendî, iyiliklerin ve kötülüklerin cismani kitaplara yazılı olduğunu savunur.

Üsmendî, eserinde daha çok Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmeye karşılık konuyu açıklamaya çalışmıştır. O, Allah'ın amelleri cisimler haline getirip tartacağını da belirtmiştir.⁴⁴⁰

Üsmendî, mîzan ve hesabın gerçekleşeceğine dair kesin naklî delillerin olduğunu ifade ettikten sonra bunları tasdik etmenin farz olduğunu belirtir. O, bazılarının, “amellerin arazlar olup hesaba çekilmenin kişiye fayda sağlamayacağı” hakkındaki görüşlerle ilgili amellerin sayfalarının tartılacağını söylemiştir. Ona göre kiramen kat'îbin melekleri, amelleri cisim olan sayfalara yazmıştır. Müellif, bu sayfalar mîzana konulduğunda taat ve günahların miktarına göre mîzanın iki kefesini meylettireceğini söylemiştir. Konuyla ilgili Allah'ın dilediğine kadîr olduğunu ifade ederek Hz. Peygamberin de bu durumu destekleyen hâdisleri olduğunu belirtir. Allah'ın bilgisi çerçevesinde olan hesaba çekilmenin naklî delillerin ispatı ve hikmet gereği faydalı olacağını da kaydeder.⁴⁴¹

5.3.4. Sırat

Üsmendî, ahirette sıratın var olduğunu ve ona inanmanın vâcib olduğunu belirtir. Aklın bu durumu mümkün gördüğüne değinir. Sıratın varlığının naklî delillerle bilindiğine de vurgu yapar. Bu yüzden müellif sıratın tasdik edilmesinin gerekliliğini belirtmiştir. Ayrıca Üsmendî, sıratın kılıçtan keskin ve ince olduğuna dair rivayeti somut olarak algılar ve bu durumu Allah'ın kudreti bağlamında açıklamaya çalışır.⁴⁴² Ayrıca Mâturîdîler ve Eş'ariler sırat konusunda hemfikirdirler.⁴⁴³ Yalnız şefaatin keyfiyeti hakkında birçok görüş ortaya çıkmıştır.

5.3.5. İmanın Mahiyeti

Üsmendî, imanın hakikati hakkında Mu'tezile, Hariciler, Neccariyye ve Kerramiyye'nin görüşlerine yer verdikten sonra Mâturîdî ve Eş'arîlerin ortak iman tanımına değinmiştir. Ona göre iman, hakikatte kalp ile tasdik olup, dil ile ikrardır.

⁴⁴⁰ Üsmendî, *Lübab*, 185.

⁴⁴¹ Üsmendî, *Lübab*, 185.

⁴⁴² Üsmendî, *Lübab*, 185.

⁴⁴³ Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin* (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 660; İbn Hümmam, *Kitabü'l-Müsayere*, 94; Ebû Bekir İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî's-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut, 1987), 171.

Ona göre imanın bu tanımı hususunda Mâturîdîler ve Eş'arîler aynı görüştedir. Üsmendî'ye göre iman tanımında geçen dil ile ikrar etmenin nedeni, insanlar nezdinde kişinin mümin olduğunun bilinmesi ve dünyada kendisine müminlerin hükümlerinin uygulanması içindir. Çünkü ona göre ikrar, imandan sonra gelen bir sorumluluktur.

Üsmendî, imanın tasdik etmek anlamına geldiğini temellendirmek için dil mantığı deliline başvurmuştur. Şöyle ki:

Üsmendî'ye göre iman lafzı, “be” harfi cerriyle müteaddi olduğunda sözlükte tasdik etmek anlamına gelir. Birine “Falan kişi, yeniden dirilmeye iman ediyor veya falan kişi yeniden dirilmeye iman etmiyor” denildiğinde yeniden dirilişi tasdik ettiği veya yalanladığı anlaşılır. Bunlardan başka bir anlam çıkmaz. Kitap ve sünnette varid olan her lafız, herhangi bir engel olmadığı takdirde sözlükteki anlamına göre anlaşılması gerekir. Sözlükte iman lafzı tasdik anlamında kullanılıyorsa inanç konusunda da aynı anlamda kullanılmalıdır. Bundan dolayı ona göre Allah'a, peygamberlerine ve kitaplarına iman etmek, onları tasdik etmek anlamına gelir.”⁴⁴⁴

Görüldüğü üzere Üsmendî, “iman” lafzının “be” harfi cerriyle “tasdik etmek” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Ayrıca müellif, iman kelimesinin sözlük anlamında kullanılmasının daha uygun olacağını belirtmiştir. Bir karine olmadan te’vile gidilmesinin uygun olmadığını vurgulamıştır. Böylece o, dil kurallarından yararlanmış, Kendi iman tanımını dil mantığı deliliyle temellendirmiştir.

Üsmendî, imanın, “kişinin güven içerisinde iman etmesi” anlamına geldiğine dair iddiayı da dil mantığı açıklamıştır. Şöyle ki:

“Bazen iman lafzını mutlak olarak zikrettiğimizde sizin dediğiniz anlam anlaşılabilir. Ancak “be” harfi cerriyle müteaddi olduğunda sizin dediğiniz mana anlaşılmaz. “Emene billahi ev emene bil’ba’si” ifadesinden kişinin kendisini güven içerisine dahil ettiği anlaşılmayıp bizim kastettiğimiz mana anlaşılmaktadır. Nitekim burada mutlak imandan bahsedilmeyip Allah'a imandan bahsedilmiştir.”⁴⁴⁵

İmanın “tasdik etmek” anlamına geldiğini “be” harfi cerriyle ortaya koymaya çalışmıştır.

⁴⁴⁴ Üsmendî, *Lübab*, 164.

⁴⁴⁵ Üsmendî, *Lübab*, 165.

Üsmendî'ye göre ameller imandan değildir. Ayrıca ona göre küfür imandan daha kuvvetli değildir. O, Haricilerin iman tanımını bitişik şartlı kıyâs delili ile ele almıştır. Üsmendî, bu delil ile amel ve iman ilişkisini açıklamıştır. Aslında Üsmendî, insanda aynı anda hem iman hem de küfür bulunamayacağını ve amelin imandan bir cüz olamayacağını da kanıtlanmıştır. Şöyle ki:

“Şayet her taat iman; her günah küfür olursa, mükellef hem taati hem de masiyeti aynı anda yaptığı zaman mükellefin hem mümin hem de kafir olması gerekecekti. Halbuki böyle bir görüşü hiçbir kimse ifade etmemiştir.”⁴⁴⁶

Buradaki delili, yüklemli kesin kıyâs şekline çevirebiliriz:

“Her taat iman ve her günah küfür olsaydı, insan aynı anda hem kafir hem mümin olacaktı.

İman ve küfür, aynı anda bir insanda bulunmaz.

O halde her taat iman ve her günah küfür değildir.”

Üsmendî, Mu'tezile'nin söz, fiil ve itikat türünden nafîle veya farz olan bütün taatler için kullanılan isim olarak iddia ettikleri iman tanımını, iman lügavî anlamı ve genel kullanımı çerçevesinde naklî delille değerlendirip ele almıştır. Aşağıdaki naklî delil ise icma ve ayetlerdir. Şöyle ki:

“Onların iddia ettikleri lafzın gerektirdiği anlamın dışında bir tanımlamadır. Bunun delili ise iman, küfrün zıttı olmasıdır. Allah: “*Kim tağutu inkâr eder ve Allah'a iman ederse...*”⁴⁴⁷ ayetinde imanı küfrün mukabili olarak değerlendirmiştir. Küfür, amel olmayıp inkâr, nankörlük ve yalanlamadır. İman da ameller babından olmayıp ikrar ve tasdiktir. Bunun delili, “*Allah'ın mescitlerini Allah'a ve ahiret gününe iman eden ve namaz kılanlar inşa edebilir.*”⁴⁴⁸, “*İman edenler ve salih amel işleyenler.*”⁴⁴⁹ ayetlerinde Allah'ın iman ile amelin arasını ayırıp ameli iman üzerine atfetmesidir. “*Siz gerçek müminler iseniz aranızı düzeltin, Allah'a ve rasûlüne itaat edin.*”⁴⁵⁰, “*...gerçekten iman etmişseniz faizden kalanı bırakın.*”⁴⁵¹ ayetlerinde

⁴⁴⁶ Üsmendî, *Lübab*, 165.

⁴⁴⁷ Bakara 2/256.

⁴⁴⁸ Tevbe 9/18.

⁴⁴⁹ Bakara 2/277.

⁴⁵⁰ Enfal 8/1.

⁴⁵¹ Bakara 2/279.

olduğu gibi birçok şeyi emredip “Eğer iman etmişseniz.”⁴⁵² buyurması da amelin imanın cüzü olmadığıının delillerindendir.”⁴⁵³

Üsmendî, muhaliflerin amel ve iman ilişkisi hakkında iddia ettikleri “Allah, imanınızı asla zayi etmeyecektir”⁴⁵⁴ ayeti ile “İman yetmiş küsur şubedir” şeklindeki hâdisi ele alıp değerlendirmiştir. O, bu ayette birçok ihtimalin olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ayette geçen *imanınızı* lafzının ilk ve hakiki anlamı Beytül-Makdis’e doğru namaz kılmanın caiz olduğunu tasdik etmektir. İkinci ihtimalde ise mecaz olarak namaz kastedilmiştir. Zira iman namazın şartlarından veya namaz, kişinin iman ettiğine ve tasdik ettiğine dalâlet etmektedir. Ayette kastedilenin mecaz oluşuna dair icma vardır.⁴⁵⁵

Üsmendî, buradaki ayette geçen imanın hakiki anlamının Beytül-Makdis’e doğru namaz kılmayı tasdik etmek olduğunu belirtir. Ayette görülen ikinci ihtimal ise namazdır. O, namazı imanın şartlarından biri olarak görmüştür. Üsmendî, ayetteki *iman* lafzının namaz anlamına geldiğine dair icma’ın bulunduğunu ifade ederek görüşünü naklî delil ile temellendirmiştir.

Üsmendî, bu hadîsin ahad hâdis kategorisinde bulunduğunu ve bu yüzden inanç konularında delil kabul edilmeyeceğini de ifade etmiştir. Ayrıca o, hâdisin zahirinde kelime-i şهادetin bulunduğunu ve kelime-i şهادetin imanın bir şubesi olduğunu ve böylelikle muhaliflerin hâdisin zahiri ile amel etmeyi terk ettiklerini belirtir.⁴⁵⁶

Üsmendî, imanı marifet olarak tanımlayan Neccariyye’ye icmanın varlığından yola çıkarak naklî delille cevap vermiştir. “Ona göre iman, tasdik anlamındadır. Neccariyye’nin iddası ise şudur: “İman, Allah’ı kalbiyle bilmektir.” Ancak Allah’ı bilip de lisanıyla inkâr eden ve Allah’a itikadı olmayan bir kimsenin gerçek mümin olması söz konusu olmayacaktır. Böyle bir durum icma ile geçersizdir.”⁴⁵⁷

Üsmendî, Kerramiye’nin “iman, ikrardır” tanımını ise naklî deliller çerçevesinde değerlendirmiştir. Ona göre iman dil ile ikrardan ibaret olamaz. Zira bu

⁴⁵² Bakara 2/173.

⁴⁵³ Üsmendî, *Lübab*, 165-166.

⁴⁵⁴ Bakara 2/173.

⁴⁵⁵ Üsmendî, *Lübab*, 166.

⁴⁵⁶ Üsmendî, *Lübab*, 166.

⁴⁵⁷ Üsmendî, *Lübab*, 166.

durumda münafığın da mümin sayılması söz konusu olacaktır. Üsmendî, imanın aslının kalpte olduğuna ve dilden ibaret olmadığına dair, “*Kalpleri inanmadığı halde dilleriyle “iman ettik” derler.*”⁴⁵⁸ ayetini delil göstererek imanın kalp ile ilgili bir esas olmaması durumunda ayette ifade edilen hususun doğru olmayacağını belirtmiştir. Ayrıca o, imanın kalbe ait bir durum olduğuna dair şu ayetleri de delil olarak gösterir: “*Bedeviler, “iman ettik” dediler. De ki: “henüz iman etmediniz.”*”⁴⁵⁹, “*Henüz iman kalplerinize yerleşmediğine göre...*”⁴⁶⁰, “*Allah, bu müminlerin imanını kalplerine nakşetmiş.*”⁴⁶¹ ve “*Kalbi iman ile mutmain olduğu halde ikrah edilen müstesna.*”⁴⁶² Buradaki naklî delil ayetlerdir. Ayrıca bu durum bitişik şartlı kıyâs formunda da ele alınabilir. Şöyle ki:

“İman, ikrar olsaydı münafık ve mümin ayrımı yapılmazdı.

Kur'an mümin ve münafık ayrımı yapmıştır.

O halde iman, ikrar değildir.”

5.3.5.1. İman ve İslam

Mâturîdî düşüncede iman ve İslâm müteradif kavramlardır. Onlar, iman ve İslam lafızlarının ve anlamlarının farklı olduğunu kabul etseler de kişinin mümin ama müslüman olmadığı veya müslüman ama mümin olmadığına hükmetmenin doğru olmadığı kanaatindedirler. Üsmendî ise bu kanaati taşımakla birlikte muhaliflerin ileri sürdükleri ayet ve hâdisleri değerlendirerek yorumlamıştır. Müellif, muhaliflerin itirazlarına münafık argümanı üzerinden cevap vermiştir. Üsmendî, muhaliflerin, imanın artması ve eksilmesine dair getirdiği naklî delilleri yorumlamıştır. İslam ve iman fillerinin aynı neticeye vardığını belirtmiştir. O, düşüncesini temellendirirken daha çok naklî delile başvurmuştur.

Şöyle ki:

“*Bedeviler, “iman ettik” dediler. De ki: “Henüz iman etmediniz. Sadece boyun eğdiniz.”*”⁴⁶³ ayeti, kalplerimizle değil ancak savaştan (kılıçtan) korktuğumuz için zahiren “boyun eğdik” anlamındadır. Çünkü bu ayette kastedilen islâmın hakikatidir. Şayet mümin ve müslüman sözcükleri farklı anlamlarda olsaydı

⁴⁵⁸ Maide 5/41.

⁴⁵⁹ Hucurat 49/14.

⁴⁶⁰ Hucurat 49/14.

⁴⁶¹ Mücadele 58/22.

⁴⁶² Nahl 16/106.

⁴⁶³ Hucurat 49/14.

münafıklar hakkında inen ayetler, münafıkların inançlarının kabul edileceğini bildirirdi. Ayrıca münafıkların zahiren Cebrail hâdisinde de zahiri amelleri kabul ettikleri için müslüman sayılmaları gerekecekti. Bilakis “*Kim İslâmdan başka bir din ararsa, bilsin ki bu kendisinden asla kabul edilmeyecektir.*”⁴⁶⁴ ayetinin delalet ettiği manaya göre onlar, Cibril hâdisinde geçen zahiri amelleri kabul edip halis imanı kabul etmemektedirler. Bu nedenle münafıklar, İslâmın zahiri amellerini zahiren kabul etmişlerdir. Buna göre münafıkların, müslüman olmaları gerekirdi.”⁴⁶⁵

Üsmendî’ye göre; “Sahih rivayetlere göre Cebrail’in Hz. Peygamber’e ikinci sorusu İslâmın şartları hakkındadır. İmam Mâturîdî İbn Ömer’den rivayetle, Hz. Peygamber’e önce imanın sonra da şeriatın sorulduğunu nakleder. Ancak hâdisin ravisi, Cebrail’in sorusundaki şeriat lafzını duymamıştır. Raviler, kişilerin gerçek manada mümin fakat gayri müslim veya müslim fakat gayr-i mümin olmasının imkânsızlığını bildiklerinden dolayı ziyadeyi terk edip bu kadarının zikredilmesini yeterli görmüşlerdir. İlgili hâdis şu manada da anlaşılabilir: “*Allah, imanınızı asla zayi etmez.*”⁴⁶⁶ ayeti kılınan namazın zayi olmayacağı şeklinde anlaşılacağı gibi İslam lafzından da mecaz anlaşılıp islamın şartları kastedilmiştir.”⁴⁶⁷

5.3.5.2. İmanın Artması ve Eksilmesi

Ehl-i Sünnet’in çoğu, imanı, tasdik olarak tanımlayıp, nicelik açısından imanın artma ve eksilme kabul etmeyeceğini düşünmüşlerdir. Ancak onlar, imanın nitelik açısından artıp eksileceğini kabul ederler. İmanın artması veya eksilmesi konusu mezheplerin iman tanımından dolayı ortaya çıkmıştır. Zira iman, amelin bir parçası olarak görülürse imanın nicelik olarak artması ve eksilmesi söz konusu olacaktır.

Üsmendî, imanın kalben tasdik olduğunu ve bu yüzden imanın artmayacağını ifade etmiştir. Ona göre imanın artması ve eksilmesi, ibadetlere ve günahlara bağlı değildir. O, imanın artması hakkında ileri sürülen haberleri izah etmeye çalışmıştır. Ona göre ayette geçen “*İmanları artsın diye...*”⁴⁶⁸ ibaresi izaha muhtaçtır. Bu

⁴⁶⁴ Ali İmran 3/85.

⁴⁶⁵ Üsmendî, *Lübab*, 168.

⁴⁶⁶ Bakara 2/173.

⁴⁶⁷ Üsmendî, *Lübab*, 168-169.

⁴⁶⁸ Fetih 48/4.

izahları sebr ve taksîm delili açısından üç farklı şekilde ele alıp değerlendirmiştir. Şöyle ki:

“Birincisi, imanda ziyade, tasdik ve inancın ilme ve istidlâle dayalı olarak meydana gelmesinden dolayı şeref ve fazilet bakımından söz konusu olabilir. Bu yüzden peygamberlerin imanı diğer insanların imanından üstündür. Sahabenin imanı ise peygamberler hariç diğer insanlardan üstündür.

İkincisi, İbn Abbas ve Ebû Hanîfe’den nakledilen şu rivayettir: “Sahabeler, farzlara icmali olarak iman edip farzlar artıkça başka bir farza daha iman ediyorlardı. Her ne kadar buradaki iman tahkiki anlamda icmali olsa da ilgili artma bilgideki tafsilin artışıdır.

Üçüncüsü, ayette geçen ziyade, imanda sebat etmek, iman üzerine devamlı olmak anlamlarına hamledilebilir.”⁴⁶⁹

Ayrıca Üsmendî, “*Bugün dininizi tamamladım*”⁴⁷⁰ ayetinden yola çıkılarak yapılan itiraza dil mantığı delili üzerinden cevap vermiştir. Üsmendî’ye göre ayette geçen *tamamlama* lafzından kasıt, imanın artması ve eksilmesi değildir. Aksi takdirde ensar ve muhacirlerin dinlerinde noksanlığa düşmüş olması gerekir! Bu ise kabul edilemeyecek bir şeydir. Öte yandan O, ayette geçen “bugün” ifadesiyle Hz. Peygamber’in zamanının tamamının kastedildiğini ifade etmiştir. Üsmendî, ayette geçen “tamamlama” ile İslâmın şartları ve sünnetlerin tamam edilmesi olduğunu ve bu yüzden dindeki eksikliğin giderilmesi anlamına gelmeyeceğini belirtmiştir.⁴⁷¹ Üsmendî, dil mantığı delilini kullanarak ayetlerde ifade edilen kavramların farklı anlamlara hamledilmeyeceğini ortaya koymuştur.

5.3.5.3. İmanda İstisna

İmanda istisna, bir müminin “inşallah ben müminim” demesidir. Ashabü’l-Hâdis ve Eş’arîler, son nefesdeki durumu esas alarak imanda istisnanın, kişinin imanla ölüp ölmeyeceğini Allah'a havale etmek anlamında istisnayı caiz görmüştür. Onlar, imanda istisnayı gelecek zaman çerçevesinde değerlendirmişlerdir.

Mâturîdîler ise şimdiki zamana odaklanıp imanda asıl olanın kesin tasdik etmek olduğunu ve imanda istisnanın ise şüphe barındıracağını belirtmiştir. Bundan dolayı böyle bir söylemi uygun görmemişlerdir.

⁴⁶⁹ Üsmendî, *Lübab*, 169-170.

⁴⁷⁰ Maide 5/3.

⁴⁷¹ Üsmendî, *Lübab*, 170.

Üsmendî, Haricilerin ve bazı Eş'arîlerin ve Ehl-i Hâdisin imanda istisnayı kabul ettikleri bilgisini vermiş fakat o, imanda istisnayı kabul etmemiştir. Bu durumu temellendirirken büyük nisbette dil mantığı ve naklî delile başvurmuştur. Şöyle ki:

“Biz imanın, kendisinde şüphe olmayan kesin tasdik ve inanç olduğunu açıklamıştık. Bir kişi, imanla muttasıf olunca kesin bir şekilde mümin denilir. Bu durum oturan bir kişiye, her ne kadar şu anda ayakta dursa da oturma özelliği olduğu için, “kesinlikle oturuyor” denilebileceği duruma benziyor. Ancak biz, bu ifade (kesinlikle mü'minim, cümlesi ile) imanı kabul etmeyi kastediyoruz. Ayrıca imanın kabulünün kişinin son durumuna da bağlı olduğunu söylüyoruz.”⁴⁷²

Üsmendî, iman tanımını üzerinden imanda istisna konusunu değerlendirip görüşünü kuvvetlendirmek için oturan bir kimse üzerinden örneklendirme yapmıştır. Örnek üzerinden bunu değerlendirmesini dil mantığı delili ve kıyasü's-şahid ale'l-gaib delili açısından ele alabiliriz. Zira o, geçmişte iman eden birinin imanı hakkındaki bir söylem üzerinden kendi tanımını güçlendirmiştir.

5.3.5.4. İmanın Mahluk Oluşu

Üsmendî'ye göre iman mahluktur. Ancak iman ile Allah'ın tevfiği ve hidâyeti kastedilirse iman mahluk olmakla vasıflanmaz. Çünkü o, tevfik ve hidâyeti, Allah'ın sıfatları olarak değerlendirir. O, iman sözcüğünün tevfik ve hidâyet yerine kullanılmasını da yanlış görür.⁴⁷³

Üsmendî, kıyâs delili üzerinden hareketle, imanı, kulun fiili içerisinde ele almıştır. Şöyle ki:

“İman kulun kalbinde yaratılan bir fiildir. Daha önce de kulun fiillerinin yaratıldığını açıklamıştık. Bundan dolayı iman da yaratılmıştır.”⁴⁷⁴

Bunu tekilden tekile kıyâsı şu formda da ele alabiliriz:

“İman kulun fiilidir.

Kulun fiilleri yaratılmıştır.

O halde iman da yaratılmıştır.”

Görüldüğü üzere burada basit kıyaslardan yüklemli kesin kıyâsa yer verilmiştir.

⁴⁷² Üsmendî, *Lübab*, 170-171.

⁴⁷³ Üsmendî, *Lübab*, 171.

⁴⁷⁴ Üsmendî, *Lübab*, 171-172.

5.3.6. Esmâ ve Ahkâm

Üsmendî, vaad ve vaîd hususunda Haricilerin, Mürcie ve Mu'tezile'nin görüşlerini ele aldıktan sonra kendisinin de benimsediği Ehl'i Sünnet ve'l-Cemaatın görüşüne yer vermiştir. Onlara göre büyük günah işleyen bir kimse, işlediği günahı helal görmediği ve hafife almadığı sürece hakiki anlamda mümindir. Bu kişi, dünyada mümindir ve kendisinin imanı yok olmayıp eksilmez. Ancak bu kişi fasık diye isimlendirilir. Ahiretteki hükmü ise eğer tevbe etmeden ölürse Allah'ın meşietine bağlıdır. Allah dilerse lütfu ile affeder veya dilerse günahı miktarınca cezalandırır. Eğer bu kişi affedilmezse cehenneme girer ve cehennemden çıkarılıp cennete koyulur ve orada ebedî kalır.⁴⁷⁵

Üsmendî, esmâ ve ahkâm başlığı altında isimler ve hükümler meselesini ele almıştır.

5.3.6.1. İsim ve İsimlendirme Meselesi

Üsmendî, dil mantığı ve naklî delillerle büyük günah işleyenin durumunu açıklamaya çalışmıştır.

Ona göre iman, tasdik etmekten ibarettir. Küfür, yalanlamak ve inkâr etmektir. Fisk, kendisine zarar verecek bir şekilde bir şeyin ayrılması demektir. Müellif, fisk kelimesini Arapçadaki kullanımlarına yer vererek açıklamaya çalışmıştır. Hurma olgunlaşma vaktinden önce kabuğundan ayrıldığında “hurma fisk oldu (ayrıldı)” denilir. Bu manadan dolayı fare de yuvasından çıktığında “fare fisk yaptı (ayrıldı)” denilir. Nifak kelimesi, tarla faresinin kendisine zarar verecek bir şeye maruz kalması durumunda oradan çıkması için gizlendiği yuvası anlamına gelen “nafika” kelimesinden türemiştir. Bundan dolayı münafık, inancının tersi olan küfrü gizleyip İslamı izhar ettiği için bu isim verilmiştir.⁴⁷⁶

Böylelikle Üsmendî, fisk ve münafık isimlerinin anlamlarını halk arasındaki kullanımlarından yola çıkarak açıklamıştır. Çünkü o, burada kendi tanımını güçlendirmiştir. Bundan dolayı o, burada, dil mantığı delili kullanılmıştır.

Üsmendî'ye göre Allah ve Rasûlünü tasdik edip de büyük günah işleyen birinin imanı devam eder. Çünkü o kişide tasdik devam etmektedir. Diğer taraftan bu haldeki mü'min, günah işlemesinden dolayı yalanlayan, inkâr eden ve küfrü gizleyen

⁴⁷⁵ Üsmendî, *Lübab*, 173.

⁴⁷⁶ Üsmendî, *Lübab*, 174.

konumuna düşmemiştir. Bu yüzden bu kişi, kafir veya münafık diye isimlendirilemez. Ancak Allah'ın emir ve nehiyelerinin dışına çıkmıştır. Bundan dolayı imanı mevcut olmasına rağmen günah işlediği için fâsık denilir.⁴⁷⁷ Böylelikle Üsmendî, büyük günah işleyenin isimlendirilmesi hususunda günahkârın kafir ve münafık diye isimlendirilemeyeceğini kafir ve münafık tanımları üzerinden açıklamıştır. O, imanın mevcut olmasını gerekçe göstererek günahkârın, “fasık” olarak tanımlanmasını daha uygun görmüştür. Üsmendî, burada, dil mantığı delilini kullanarak fasığın kafir ve münafık olmadığını ortaya koymuştur.

Ayrıca Üsmendî, büyük günah işleyenin mümin olarak isimlendirileceğine dair birçok ayeti delil gösterir:

“*Ey İman edenler! Siz sarhoş iken namaza yaklaşmayın.*”⁴⁷⁸, “*Müminlerden iki grup birbiriyle savaştığında,*” ayetinden, “*Müminler ancak kardeşler,*”⁴⁷⁹ ayetine kadar, “*Ey İman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı,*” ayetinden “*Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa...*”⁴⁸⁰ ayetine kadar olan kısımlar bu konudaki naklî deliller olarak sıralanmıştır.

Müellif, bu ayetleri birkaç açıdan şöyle açıklamıştır:

“Birincisi: “Ayetlerde geçen ilgili kişiler, büyük günah işlemelerine rağmen “mümin” diye isimlendirilmiştir.”

İkincisi: “Allah, öldüren ile öldürülenin yakınları arasında sabit olan kardeşliğin “*Müminler ancak kardeşlerler*”⁴⁸¹, “*Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa...*”⁴⁸² ayetlerinde devam ettirilmesi söz konusudur.”

Üçüncüsü: Üsmendî, “*İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ sebebiyle...*”⁴⁸³ ayetinde hicretin terk edilmesi büyük günah olarak açıklandığı halde, aynı ayette, müminlerin arasındaki dostluğun ve bağın da varlığına yer verilmiştir. “*Ey İman edenler! Allah'a nasuh bir şekilde tövbe edin.*”, “*Ey İman edenler! Hepiniz Allah'a tövbe edin.*”⁴⁸⁴ ayetlerinde iman edenler tövbe etmeye davet edilmiştir. Günah olmadan tövbenin gerçekleşmesi de söz

⁴⁷⁷ Üsmendî, *Lübab*, 174.

⁴⁷⁸ Nisa 4/43.

⁴⁷⁹ Hucurat 49/9-10.

⁴⁸⁰ Bakara 2/178.

⁴⁸¹ Hucurat 49/9-10.

⁴⁸² Bakara 2/178.

⁴⁸³ Enfal 8/72.

⁴⁸⁴ Nur 24/31.

konusu değildir.” paragrafına da yer vererek naklî delil üzerinden müminin büyük günah işlemekle imandan çıkmayacağını vurgulamıştır.

Üsmendî, Mu'tezile'nin iddialarına ise dil mantığı delili, naklî ve kıyâsü's-şahid ale'l-gâib istidlâlini kullanarak cevap vermiştir. O, ayetlerde geçen fisk kelimesinin mutlak ve umumi bir anlam taşıdığını ifade etmiştir. Müellif, Kur'an'da geçen fisk kelimesine dil açısından farklı anlamlar yükleneceğine de değinmiştir. Zira Kur'an'daki kullanımına göre fisk kelimesi hem küfür anlamı hem de büyük günah anlamı taşıyabilir. Böylece o, fisk'ın günahkâr için de kullanılmasının uygun olduğunu ortaya çıkarmıştır. Üsmendî, dil mantığı delili kullanarak kendi düşüncesini kuvvetlendirmek istemiştir.

Müellif, konuyla ilgili Mu'tezile'nin kendi görüşlerini desteklemek üzere ortaya koyduğu ayetlerle ilgili de şu açıklamaya yer verir:

“Fısk, umumi bir ifade olup ‘Allah inkârcılığı, fıskı size çirkin gösterdi.’⁴⁸⁵ ayetinde olduğu gibi küfür ve büyük günahlar için kullanılmıştır. Zira bu ayette fisk, büyük günah olması açısından küfür üzerine atfedilmiştir. Çünkü bir türün cins açısından başka bir tür üzerine atfedilmesi caizdir. ‘Mümin olan bir kimse, fasık gibi olur mu?’⁴⁸⁶ ayetinde de fisk ifadesinden küfür kastedilmiştir. Çünkü mutlak anlamda kullanılan fisk, mutlak ayrılığı ifade eder. Bahsi geçen durumda kişide, iman kalmamasıyla küfür gerçekleşir. Bu ise büyük günah işleyen müminin, mümin olmamasını ve küfür ile iman arasında bir durumu ortaya çıkarmaz.”⁴⁸⁷

Ayrıca Üsmendî, naklî delil ile “Mümin olan ile fasık olan bir olur mu?”⁴⁸⁸ ayetinde geçen fisk kelimesinin küfür anlamı taşıdığını bu ayetin siyakı olan “Kendilerine şöyle denir: yalanladığınız cehennem azabını tadın!”⁴⁸⁹ ayetiyle açıklamaya çalışır.⁴⁹⁰ Böylelikle Üsmendî, ayette geçen fıskın, büyük günah işleyenin vasfı olmadığını ve küfür anlamında kullanıldığını belirtmiştir.

Üsmendî, Mu'tezile'nin, “büyük günah işleyenin fasık olarak vasıflanması” takdirinde, “kişinin hem mümin hem de fasık olmasının ve hem övmenin hem de cezalandırmanın aynı anda olamayacağı” yolundaki itiraz ve iddiasına ise “mevcut

⁴⁸⁵ Hucurat 49/7.

⁴⁸⁶ Secde 32/18.

⁴⁸⁷ Üsmendî, *Lübab*, 176.

⁴⁸⁸ Secde 32/18.

⁴⁸⁹ Secde 32/20.

⁴⁹⁰ Üsmendî, *Lübab*, 176.

olan bir durumdan yola çıkarak, bunun ahirette de mümkün olacağına, kıyâsü's-şâhid ale'l-gâib deliliyle” ulaşmak suretiyle cevap vermiştir. Zira mevcut âlemde iki isim ile adlandırmanın mümkün olduğu gibi, aynı durumun gayb âlemi için de geçerli olacağını belirtmiştir. Kendi ifadesi ile durumu şöyle anlatır:

“Tek bir kişi yapmış olduğu eylemden dolayı iki isimle vasıflanması imkânsız değildir. Bir kimsenin Amr hakkında zararlı ve kötü olan ancak Zeyd hakkında ise faydalı ve iyi olan bir fiili yapması gibi... Ancak bir kimsenin mükafat ve cezayı birini bir zamanda diğerini de başka bir zamanda yapması imkânsız değildir. Büyük günah işleyen mümin kimse, imanından dolayı mükafatı ve cenneti; başka bir zamanda günahı işlediğinden dolayı da cezayı hak etmektedir.”⁴⁹¹

5.3.7. Hüküm Meselesi

Üsmendî, büyük günah işleyen bir müminin ebedî olarak cehennemde kalmayacağı fikrindedir. O, müminlerin cehennemde ebedî kalmayacaklarını naklî ve akli deliller ile temellendirir. Şöyle ki:

*“İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlara gelince, onlar için de konak olarak Firdevs cennetleri vardır.”*⁴⁹², *“İman edip salih amel işleyenlere gelince onları nimetlerle dolu, içinde ebedî kalacakları cennetler bekliyor.”*⁴⁹³, *“İman edip salih amel işleyenlere gelince halkın en hayırlısı onlardır. Onların rableri katında ödülleri...”*⁴⁹⁴, *“İman edip salih amel işleyenler başka, yaptıklarına karşılık onlara kat kat fazlası mükafat vardır.”*⁴⁹⁵, *“Mümin olarak dünya ve ahiret için yararlı işler yapan kimse...”*⁴⁹⁶ gibi ayetlerle konuyu temellendirir.

Ayrıca Üsmendî, muarızların kabul ettiği hususlar deliliyle büyük günah işleyen bir müminin ebedîyen cehennemde kalmayacağını ve cennete girerek de ebedîyen cennette kalacağını belirtmiştir:

“Büyük günah işleyen müminin cennete gireceği sabit olunca cennette ebedî kalması da sabit olur. Çünkü biz de muhaliflerimiz de cennetin belirli bir süreyle

⁴⁹¹ Üsmendî, *Lübab*, 176-177.

⁴⁹² Kehf 18/107.

⁴⁹³ Lokman 8/31.

⁴⁹⁴ Beyyine 98/7-8.

⁴⁹⁵ Sebe' 34/37.

⁴⁹⁶ Taha 20/112.

sınırlı olmayacağı hususunda aynı görüşteyiz. Zira sadece fayda olup sıkıntı olmaması cennetin şartlarındandır.”⁴⁹⁷

Üsmendî, Mu'tezile'nin, cennetin belirli bir süreyle sınırlı olmaması hususunda düşüncesini bir argüman olarak kullanmıştır. O, kendi düşüncesini desteklemek için muarızın kabul ettiği hususlar delilini kullanmıştır.

Müellif, imanın mükafatının, küfür hariç diğer günahların cezasından daha fazla olmasını gerektireceğini ifade etmiştir. O, imanın iyi, günahın da kötü olduğu görüşündedir. Bu duruma örnek naklî deliller getirir. “*Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır.*”⁴⁹⁸, “*Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir.*”⁴⁹⁹ ve “*Allah dilediğine kat kat verir.*”⁵⁰⁰ ayetlerini delil getirerek, iyiliğe karşı verilen mükafatın günaha karşı verilen cezadan daha fazla olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bundan dolayı müellif, imana karşı mükafatın verilmesi gerekeceğini ve imanın günahlardan ve diğer iyiliklerden üstün olacağını beyan ederek büyük günah işleyenin cehennemde ebedî kalacağı görüşünü reddeder.

Üsmendî, büyük günah işleyenin affedilmesi hususunda ise, “*Allah kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz, şirkten başka dilediği kulunun günahını bağışlar.*”⁵⁰¹ ayetini naklî delil göstererek, büyük günah işleyen müminin affedilmesinin caiz olduğunu ortaya koymuştur.

Müellif, “*Allah kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz, şirkten başka dilediği kulunun günahını bağışlar.*” ayeti hakkında muhaliflerin “şirk dışındaki günahın küçük günah olduğu” yönündeki itiraza dil kurallarıyla karşılık vermiştir. Üsmendî, bu ayetin umumi olduğunu kat’î bir delilin (karine) bulunmaması durumunda küçük günaha hamledilmesinin uygun olmadığını belirtir. Ona göre büyük günah işleyen kişinin, haramı helal görmedikçe ve hafife almadıkça Allah'ın kulunu affetmesi hem aklen hem de naklen caizdir. Bundan dolayı Üsmendî burada, dil kurallarından yararlanarak dil mantığı delili ile günahkârın affedilmesinin caiz olduğunu ortaya koymuştur.

⁴⁹⁷ Üsmendî, *Lübab*, 178.

⁴⁹⁸ En‘am 6/160.

⁴⁹⁹ Bakara 2/261.

⁵⁰⁰ Bakara 2/245.

⁵⁰¹ Nisa 4/116.

Üsmendî, muhaliflerin, büyük günah işleyen kimsenin ebedî cehenneme gireceği hususunda görüşlerini temellendirmeye çalıştıkları ayetleri, dil mantığı deliliyle izah etmeye çalışmıştır. O öncelik, “huld” kelimesinin olası anlamlarını ortaya koymuştur. Arapçadaki huld ile ilgili birtakım kullanımlara da yer vererek dil mantığı delilini işletmiştir. O, kafirlerin cehennemde ebedî kalacakları anlamına gelen “huld” kelimesinin geçtiği ayetlerin müminleri kapsamadığını ifade eder. Ayrıca o, “huld” lafzının bulunduğu ayetlerin, “Hükümdar, falan kişinin hapisteki müddetini huld etti (uzattı)” denildiği gibi müddetin uzunluğuna hamledilebileceğini veya büyük günah işleyen kişinin, haramı helal görerek küfre girmek gibi anlamlara geldiğini de belirtir.⁵⁰² Bundan dolayı müellif, “*Kim bir mümini kasten öldürürse*”⁵⁰³ ayetini te’vil etmiştir. Üsmendî’ye göre ayette geçen müminin öldürülmesinden kasıt mümini, imanından dolayı öldürmektir.

Ona göre bu te’vilin yapılmasının sebebi, diğer ayetlerde geçen müminler arasındaki kardeşliğin devam etmesi, cezasının hafifletilmesi ve kendisine rahmet edilmesine ehil olması ve başka delillerin varlığından dolayıdır.⁵⁰⁴

Üsmendî, muhaliflerin, “büyük günah işleyenle ilgili ayetlerin ihbar olduğu, tehdit ayetinin tahsis edilmesinin caiz olmadığı ve böylelikle Allah'a yalan isnat olacağı” gibi itiraz ve iddialara karşı, “vaid ayetlerinin tahsisinin cevazı ve ihbar ayetleri üzerinde durarak” dil mantığı deliliyle cevap vermiştir.

Müellife göre müminlere, adn cennetleri ve cennetin ebediliği de vaat edilmiş olup, bunlar ihbardır. Ayetin tahsis edilmesi ve Allah'a yalan olacağına dair söze gelince, ona göre, yalan geçmiş ve şimdiki zaman için geçerli olup gelecek zaman için söz konusu değildir.

Üsmendî, Allah'ın vaadinden dönmesinin Allah için uygun olmayacağı ve Allah'ın tehdidinden dönmesinin ise kereminden olacağı için caiz olacağı kanaatindedir. Üsmendî’ye göre akıl ve nakil açısından tahsisin delaletiyle vaid ayetlerinde tahsis edilen durum kastedilmemiştir. Bundan dolayı Allah'ın sözünden dönmesi de söz konusu olmayacaktır.⁵⁰⁵

⁵⁰² Üsmendî, *Lübab*, 179.

⁵⁰³ Nisa 4/93.

⁵⁰⁴ Üsmendî, *Lübab*, 180.

⁵⁰⁵ Üsmendî, *Lübab*, 180.

5.3.8. İmanın Tayin Edilmesinin Vâcip Olması

Üsmendî'ye göre imanın tayin edilmesi, ona mensup olanların uyması şeriatın müslümanlara farzıdır. O, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Haricilerin genelini bu kanaatte olduğunu ifade etmiştir. O, din işlerinin yürütülmesini ve şeriatın ayakta durmasını dinin zarûrî bilgileri arasında görür. Ona göre hükümlerin tatbik edilmesi, devam etmesi, şeriatın ihlale ve savaşa neden olan tartışmaların kesilmesi, zekatların alınması, bayramların, insanlar arasında birliğin ve yönetimin ikame edilmesi ve şerhlerin def' edilmesi gibi hususlar ancak bir imanın varlığıyla mümkündür. O, yukarıda saydığımız sebeplerin vâcip olmasından yola çıkarak bunu gerekli kılan sebebin de yani imanın varlığını da vâcip görmüştür.⁵⁰⁶

Müellif, imam tayininin vücubunu naklî delil ile temellendirmiştir. Zira ona göre sahabe, imanın tayini hususunda ittifak etmiştir. Üsmendî'ye göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra emri devam ettirmek için birisine ihtiyaç duyulduğu hususunda sahabe icma etmiştir.⁵⁰⁷ İcma', naklî delillerden sayıldığı için burada Üsmendî, naklî delili kullanmıştır.

5.3.8.1. Aynı Zamanda İki İmam

Üsmendî'ye göre aynı zamanda iki devlet başkanının varlığı caiz değildir. Ancak o, şehirler arasındaki uzaklık, yardımlaşma ve dayanışmanın kesilmesi ve tek bir devlet başkanının yeterli olmaması durumunda aynı anda iki devlet reisinin varlığını mümkün görmüştür. Kendisi bu durumu zaruret kapsamında ele almıştır.⁵⁰⁸

Üsmendî, aynı zamanda iki devlet başkanının varlığını caiz görmemesinin sebebini nakil ile sebr ve taksîm deliliyle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre sahabenin aynı zamanda iki devlet başkanını seçmemesi ve tek devlet başkanıyla yetinmesi icmanın oluşmasını sağlamıştır. Bu nedenle Üsmendî, icma'ın varlığına dayanarak aynı zamanda iki devlet reisini uygun görmemiştir.

Üsmendî, iki devlet reisinin varlığının karmaşaya ve savaşa yolaçağı, din işlerinin ihlal edilmesine sebep olacağını belirtir. Neticede ümmetin bazısı, diğerine itaat etmemesinden dolayı gücün dağılmasına sebep olacaktır. Üsmendî, ihtimalleri sıralayarak bir imanın gerekliliğini ortaya koymaya çalışmıştır. İnsanların bir kısmı birine, diğer kısmı da diğer imama uymakla anlaşmaya varsalar iki durumdan biri söz

⁵⁰⁶ Üsmendî, *Lübab*, 187-188.

⁵⁰⁷ Üsmendî, *Lübab*, 188.

⁵⁰⁸ Üsmendî, *Lübab*, 189.

konusu olacaktır. Birinci durum: “Peş peşe imam olmalarıdır ki ilgili durumda birincisi imam, ikincisi de imama isyan etmiş olacaktır. Bundan dolayı imamlardan birine isyan ortaya çıktığından savaşa sebep olacaktır.” İkinci durum: “İkisinin aynı zamanda iki imam olma durumudur ki, ikisinin de imamlığı sabit olmaz. Yeni bir anlaşmaya gerek duyulacaktır. Zira ikisinden biri diğerine oranla daha evla değildir.”⁵⁰⁹ Böylelikle Üsmendî, aynı zamanda iki imamın varlığıyla oluşan iki ihtimali eleterek aynı dönemde tek devlet reisinin gerekliliğini ortaya koymuştur. O’nun, burada sebr ve taksîm deliline göre çözüm ürettiği söylenebilir.

5.3.8.2. İmamın Vasıfları ve Şartları

Üsmendî’ye göre insanların din ve dünya işlerini yürüten devlet başkanının hür ve akıl sahibi olması, ergenlik çağına girmesi, erkek olması, müslüman ve adaletli olması, helal ve haramı ve insanların ihtiyaç duyduğu şer’î hükümlerini, siyaset ve yönetim şekillerini, savaş sebeplerini bilmesi, zalime karşı mazluma adaletle davranabilmesi için muktedir olması, genel olarak hadleri ikame etmesi ve Kureyş’ten olması gibi vasıflara sahip olması gerekir.

O, imamın Kureyş’ten olması hususunda icma ve hadîse yer vermiştir. Ona göre imamın Kureyş’ten olmasının dayanağı, sahabenin “İmamlar Kureyş’tendir.” hâdisinde ittifak etmeleridir.⁵¹⁰ Bu meseleyi, naklî delile dayanmakla tespit etmeye çalışmıştır.

Üsmendî, imamların Kureyş’ten olması hususunda hâdiste geçen “imam” ibaresindeki elif-lam’ı cins anlamında ele almış ve imamların sadece Kureyş’ten olacağını ifade etmiştir. Böylece O, dil mantığı delilini kullanarak Kureyş’ten olmayanların devlet başkanı olamayacağını belirtmiştir.⁵¹¹

5.3.8.3. İmametın İn’ikad Çeşitleri

Üsmendî, imametın gerçekleşmesi ile ilgili öncelikle, İmamiyye’nin devlet başkanlığının veraset le ilgili düşüncesine yer verip değerlendirmiştir. Ona göre devlet reisi, adaletli ve güvenilir insanlar tarafından tayin edilmelidir. O, imâmetın nass ile tayin edilmediği ve saltanat yoluyla da geçmediği düşüncesindedir. Ayrıca müellif, imamın tercih yoluyla sabit olacağını, akdin bulunmasını şart koşar. Akdin ardından da imama hemen biat edilmesi gerektiği görüşündedir. O, akdin, adalet ve

⁵⁰⁹ Üsmendî, *Lübab*, 189.

⁵¹⁰ Üsmendî, *Lübab*, 190.

⁵¹¹ Üsmendî, *Lübab*, 190.

içtihat sahibi bir kişinin akdiyle gerçekleşeceğini ifade eder. Çünkü o, sahabenin, akdin şartı için bir sayıyı veya icma'yı şart koşmadıklarını bilakis akit yaptıktan sonra hemen biat etmeyi zorunlu gördüklerini belirtir.⁵¹²

Üsmendî, devlet başkanının seçilmesinin nass ve veraset yoluyla olmayacağını bir taraftan naklî delil olarak hâdislerle, bir yandan da akıl yürüterek açıklamıştır. Zira ona göre devlet başkanının seçilmesi sahabenin tercihine bırakılmıştır. Böylece bu iş, tercihe (seçime) bağlanmıştır. Müellif, bu düşüncesini kuvvetlendirmek için naklî delil olarak hâdis müracaat eder. Ona göre Hz. Peygamber'in, "Eğer siz Ebû Bekir'i tayin ederseniz onu, kendi nefsinde zayıf ve Allah'ın işinde güçlü bulacaksınız. Ancak Ömer'i tayin ederseniz hem kendi nefsinde hem de Allah'ın işinde kuvvetli bulacaksınız."⁵¹³, "Kureş'ten iki kişi kaldıkça bu iş, Kureş'te kalacaktır."⁵¹⁴ ve "Bu iş, kime verilirse iyilerin iyiliklerini kabul etsin, kötülerin kötülüklerini de affetsin." ifadelerinin devlet başkanı seçiminin, sahabenin tercihine bırakıldığını ve verasetle tayin edilmediğini gösterir.⁵¹⁵

Müellif, nass yoluyla imamın seçilmesi hususunda Hz. Peygamber'in hâdislerinde herhangi bir rivayetin bulunmadığını belirtmiştir. Bundan dolayı o, bir rivayetin bulunması durumunda ise bu kadar önemli bir durumun tevatür derecesine veya meşhur hadis konumuna çıkmış olması gerekeceğini ifade eder. Ona göre imamın seçilmesi, tevatür ile nakledilmediği ve meşhur hadis konumunda olmadığından dolayı imam seçiminin nass yoluyla belirlenmeyeceği ortaya çıkmıştır. Üsmendî, görüldüğü üzere imamın seçimin nass yoluyla temellendirilmesi için mütevatir türünden bir haberin mevcudiyetini ileri sürmüştür. Bu bilgilerden hareketle Üsmendî, Rafizilerin, Hz. Ali ve Hz. İbn Abbas'ın nass ile imam tayin edildiğine dair yaklaşımlarını çürütmüştür. Ayrıca müellif, İmamiyeye'nin imamın veraset yoluyla seçilmesi hususundaki görüşlerinin yanlışlığına dair; Hz. Abbas'ın imam olmasının Hz. Ali'den evla olduğu ve Hz. Abbas'ın imam olmasının Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den önce olması gerekeceğini belirtir. Onun bu istidlâline göre böyle bir durum bulunmadığı için İmamiyeye'nin iddiası olan imamın veraset

⁵¹² Üsmendî, *Lübab*, 191-194.

⁵¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 1/108.

⁵¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 2/29.

⁵¹⁵ Üsmendî, *Lübab*, 192.

yoluyla geldiği iddialarının çürütüldüğü ortaya çıkmıştır.⁵¹⁶ Üsmendî, bu meselede sebr ve taksîm delilini işleterek verasetle imamın seçilmesine dair ihtimalleri değerlendirerek muhaliflerin görüşlerini çürütmüş ve kendi düşüncesini güçlendirmiştir.

5.3.8.4. Raşid Halifelerin İmameti ve İmamların Tertibi

Üsmendî'ye göre Peygamber efendimizden sonra ilk halife ve ilk meşru devlet başkanı Hz. Ebû Bekir sonra Hz. Ömer sonra Hz. Osman sonra da Hz. Ali'dir. Üsmendî, Hz. Ebû Bekir'in imâmetini nass ve icma'ya dayanarak naklî delille temellendirir. Ona göre “Arkada kalan bu Arap kabilelerine de ki: *“Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız”*”⁵¹⁷ ayeti, Allah'ın peygamberine kendisiyle savaşa katılmayan topluluklara “çağrılacaksınız” diye söylemesini emretmektedir. O, bu ayetin, savaşa çağıran kişiye itaatin farz olduğuna ve ona isyan edenin ise cezaya müstahak olacağına işaret ettiğini belirtir.⁵¹⁸

Çünkü Üsmendî, ayetin devamı olan *“Bu çağrıya uyarsanız Allah size güzel bir karşılık verecek, daha önce olduğu gibi geri durursanız sizi acı bir şekilde cezalandıracak.”*⁵¹⁹ ifadesinin Hz. Ebû Bekir'in hilafeti için delil olduğunu kabul eder. Zira müellif, “çetin güç sahibi bir topluluğa” şeklindeki ayetten kastedilenin iki ihtimal doğurduğunu ileri sürer. Ona göre bu topluluk ya Beni Huneyfe ya da Farslılardır. Çünkü Beni Huneyfe ile savaşa çağıran Hz. Ebû Bekir iken Farslılarla savaşa çağıran ise Hz. Ömer'dir. Şayet ayette kastedilen Beni Huneyfe ise Hz. Ebû Bekir'in hilafeti sabit olmuş ve kendisine itaat farz olur. Şayet ayette kastedilen Farslılar ise Hz. Ömer'in imâmeti sabit olmuş olur. Her iki durumda da Hz. Ebû Bekir'in imâmeti sabit olmuş olacaktır. Çünkü Hz. Ömer'in imâmeti, Hz. Ebû Bekir'in kendisine hilafeti bırakmasıyla sabit olmuştur.⁵²⁰ Görüldüğü üzere müellif, naklî delil ile yukarıdaki ayetin Hz. Ebû Bekir'in hilafetine işaret ettiğini ve sebr ve taksîm delili ile de ayetten anlaşılan iki ihtimalin de Hz. Ebû Bekir'in imâmetine işaret ettiğini vurgulamıştır.

⁵¹⁶ Üsmendî, *Lübab*, 193.

⁵¹⁷ Fetih 48/16.

⁵¹⁸ Üsmendî, *Lübab*, 194.

⁵¹⁹ Fetih 48/16.

⁵²⁰ Üsmendî, *Lübab*, 195.

Ayrıca Üsmendî'ye göre sahabe, Hz. Ebû Bekir'in imâmeti hususunda ittifak etmiştir.⁵²¹ Bundan dolayı icma' meydana gelmiş olup, ayetin yorumu ise Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin naklî delille güçlendirilmesinden ibarettir.

Üsmendî, Hz. Ebû Bekir'in imâmeti için delil getirilen ayette geçen topluluğun, Farslılar olması halinde Hz. Ömer'in de imâmetinin nakille sabit olacağını belirtir. Müellif, Hz. Ömer'in imâmetinin Hz. Ebû Bekir'in tayini ile gerçekleştiğini ve böylece Hz. Ömer'in imâmetinin de geçerli olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca ona göre Hz. Ömer'in imâmeti hususundaki icma', imâmeti zamanında ve imâmet sonrasıyla ortaya çıkmıştır.⁵²² Görüldüğü gibi Üsmendî Hz. Ömer'in imâmetini de naklî delil ile temellendirme cihetine gitmiştir.

Müellif, Hz. Osman'ın imâmeti hakkında, kendisinin Kureyş'ten olması ve imâmet için geçerli bütün şartları taşımasından ötürü Hz. Osman'ın imâmetinin de geçerli olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca o, şura ile imam seçilen Hz. Osman'ın imâmeti hakkında sahabenin ona biat etmesini delil gösterir.⁵²³ Yani burada da sahabe icma'sı bulunmaktadır. Bu yüzden burada, naklî delile yer verilmiştir.

Üsmendî, Hz. Ali'nin imâmeti hakkında ise Hz. Ali'nin imâmet şartlarını taşıdığını ve ensar ve muhacirin Hz. Ali'nin imâmetini kabul ettiğini belirtir. Hatta o, Hz. Ali'nin imâmeti için icma'nın gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bu yüzden icma oluşmuş ve naklî delille Hz. Ali'nin imâmeti temellendirilmiştir. Ayrıca o, bazı kimselerin Hz. Ali'nin imâmetini inkâr ettiği veya ertelendiği şeklindeki rivayetlerin te'vil edilmesi gerekeceğini ifade etmiştir. Ona göre bunlar, Hz. Ali'nin imâmetini ertelememişler bilakis Müslümanlarla savaşmaktan çekindikleri için ona yardım etmemişler ve onunla beraber savaşmamışlardır.

Üsmendî'ye göre Hz. Peygamberden sonra ümmetin en faziletli imamları sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Üsmendî bu sıralamayı Abdullah b. Ömer'den nakillerden bulunarak yapmıştır. O, bu fazilet sıralaması hakkında icma'nın oluştuğunu belirtmiştir.⁵²⁴

⁵²¹ Üsmendî, *Lübab*, 196.

⁵²² Üsmendî, *Lübab*, 196.

⁵²³ Üsmendî, *Lübab*, 197.

⁵²⁴ Üsmendî, *Lübab*, 198-199.

SONUÇLAR

6. SONUÇLAR

Üsmendî'ye ait olan Lübabü'l-Kelâm adlı eser, kelâm ilmindeki Mâtûrîdî geleneği içinde yer almaktadır. Mâtûrîdî düşüncesi sadece imam Mâtûrîdî'ye ait değildir. Mâtûrîdî kelâmı, birçok âlimin destekleri ve katkıları ile günümüze kadar ulaşmıştır. Üsmendî ise Mâtûrîdî kelâmını kendi döneminde katkı sunan âlimlerdendir.

Üsmendî'nin, bu eserinde düşüncesini temellendirirken istidlâl çeşitlerinden naklî delil, sebr ve taksîm, lügavî delil, kıyâsü's-şahid ale'l-gâib, tûmdengelim, mantık veya fıkıh kıyâsı ve mu'cize delili gibi argümanları sıklıkla kullandığını ortaya çıktı.. Üsmendî, kendisinden önceki Mâtûrîdî kelâmcılarının sıkça yer verdiği nübüvvet ve sem'îyyât başlıklarında değinilen konuların bazısına Lübabü'l-Kelâm adlı eserinde yer vermediğini gördük. Sem'iyat konularından sadece şefâat, münker ve nekir ile kabir azabı, mîzan ve hesap ile sırat gibi konulara yer vermiştir. Kendinden önceki Mâtûrîdî hocalarının ele aldığı konuların bazısına eserinde yer vermemesini, müellifin çevresinde oluşan nedenlere, hocanın gerekli görmemesine ve tartışmalara bağlayabiliriz.

Üsmendî, Ebû Muin en-Nesefî'nin Eşari'lere karşı yaklaşımının aksine bir tutum sergilemiştir. Zira Nesefî, Eş'arîleri “batıl ehli insanlar” zümresine eklerken Üsmendî, Eş'arîleri ehli sünnet ve cemaat olarak görmüş hak ehli içerisinde ele almıştır.⁵²⁵ Müellifin Eş'arîlere karşı tutumu, Nesefî'nin sert eleştirilerinden farklı olarak daha ılımlı ve kabul edilir tarzdadır. Ayrıca Üsmendî'nin üç kardeş melesine de yer vermesi ve Eş'arîlerin bir kısım görüşlerine de yer vermesi bu düşünceyi desteklemektedir.

Üsmendî, uluhiyet, nübüvvet ve sem'îyyât konularını tarikatü'l-bina ve tarikatü'l-ibtida yöntemleriyle ele almıştır. Tarikatü'l-bina metodu, bir meselenin istidlâl yapılırken daha önce değinilen ve ispatlanan konu üzerine temellendirilmesidir. Tarikatü'l-ibtida yöntemi ise konunun yeni argümanlarla açıklanmasıdır. Üsmendî ise eserinde her iki yöneme de yer vermiştir.

⁵²⁵ Üsmendî, Lübab, 82; Mehmet Kalaycı, Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 163-164.

SONUÇLAR

Mütekaddimîn dönemi Eş'arilerde Gazâlî, Mâtürîdilerde ise Ebü'l-Muîn enNesefî ile sona eren ilk dönem kelâmcılarını kapsar. Mütekaddimîn kelâmının en belirgin özelliği, klasik mantık ve felsefeden uzak durarak son tahlilde özü Kur'an'da bulunan bir akılcılıkla İslâmî ilkeleri temellendirmesi, İslâmî mantık ve usul ilmini geliştirmesidir. Üsmendî ise Mâtürîdî müteahhirîn dönemi kelâmcısıdır. Üsmendî, müteahhirîn kelâmcısı olduğu halde bu eserinde mantık ilminde kullanılan delillere çokça yer vermiştir. Üsmendî Lübabü'l-Kelâm eserinde mantık ilmindeki kıyası çokça kullanmıştır.

ÖNERİLER

7. ÖNERİLER

Üsmendî'nin, bu eserinde düşüncesini temellendirirken istidlâl çeşitlerinden daha çok naklî delil, sebr ve taksîm, lügavî delil, kıyâsü's-şahid ale'l-gâib, tûmdengelim, kıyâs ve mu'cize delili gibi argümanları kullandığını fark ettik. Ayrıca müellifin, ispat yöntemlerinden bedihîyyat, hissiyyat, mütevatirat, bu üç delile dayanan kıyâs ve muarızın kabul ettiği hususlar delillerine sıkça yer vermiştir. Üsmendî'nin, kendisinden önceki Mâturîdî kelâmcılarının sıkça yer verdiği nübüvvet ve sem'îyyât başlıklarında değinilen konuların bazısına Lübâbü'l-Kelâm adlı eserinde yer vermediğini gördük. Sem'îyyat konularından sadece şefâat, münker ve nekir ile kabir azabı, mîzan ve hesap ile sırat gibi konulara yer vermiştir. Kendinden önceki Mâturîdî hocalarının ele aldığı konuların bazılarında eserinde yer vermemesini, müellifin çevresinde oluşan nedenlere, hocanın gerekli görmemesine ve tartışmaları kitabın yazıldığı dönemde henüz sürüyor olmasına bağlayabiliriz. Üsmendî'nin eseri hakkında pek çalışma yapılmamıştır.

Üsmendi ana hatlarıyla Maturidi çizgisinden ayrılmamıştır. Ancak kendisi gibi Maturidi alimlerle birçok konuda özel hatlarda farklı tutumlarda bulunmuştur. Bu konuda çalışmalar yapılması Üsmendi'nin değerini ortaya koyacaktır.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Altıntaş, Ramazan. “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”. *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Apaydın, H. Yunus. “Kıyas”. *DİA*. 25/528. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Ardoğan, Recep. *Delillerden Temellere SistematiK Kelam ve Güncel İnanç Sorunları*. İstanbul: Klm Yayınları, 2018.
- Ardoğan, Recep. *Kelam İlminde Metodoloji*. Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2022.
- Bağdadî, Abdülkahir. *Usûlü’l-Dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Beyazizade, Ahmet Efendi. *İmam-ı Azam Ebu Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Bingöl, Abdülkuddüs. “İstidlal”. *DİA*. C. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Buhari, Muhammed İsmail. “Tevhid”. *Sahihü’l-Buhari*. thk. Mustafa Dib. Dimaşk: Darü ibn Kesir, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabü’l-Ta’rifat*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhü’l-Mevakıf*. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn. *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*. çev. Muhittin Bağçeci. Ankara: Kitabe Yayınları, 2016.
- Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn. *Kitabü’l-İrşad*. çev. Bülent Ballıoğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn. *Luma’u’l-Edille*. çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik yayınları, 2017.
- Çam, Elmas Gülhan. 1. “Bakillani’de Bir Delillendirme Yöntemi Olarak Lüğavi İstidlal”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 218.
- Çelebi, İlyas. “Lutuf”. *DİA*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Demir, H. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*. İstanbul: TDV Yayınları, 2021.
- Demir, Hilmi. “Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn’ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007), 80-86.
- Demir, Osman. “Tevlîd”. *DİA*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Durusoy, Ali. “Kıyas”. *DİA*. 25/524. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*. thk. Fevkiye H. M. Kahire: Darü'l-Ensar, 1397.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makalatü'l-İslamiyyin*. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Ayfa Yayınları, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İktisâd fî'l-İ'tikâd*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kavâidü'l-Akâid*. thk. Musa b. Nasr. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mekasıdu'l-Felasife*. thk. Süleyman Dünya. Mısır, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mi'yâru'l-İlm*. çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Gökçe, M. Cüneyt. *Semerkand ve Muhammed b. Eşref es-Semerkandi*. İstanbul: Nida Yayınları, 2019.
- Gökçe, M. Cüneyt. "Tahkikî İman Arayışında Hz. İbrâhîm Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020).
- Harman, Ö. Faruk. "Dalâlet". *DİA*. C. 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Işık, Harun - Serdar, Murat. *Sistematik Kelam*. Kayseri: Kimlik yayınları, 2017.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir. *Mücerredü Maḳâlâtî's-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *Kitabü'd-Dürre fî Ma Yecibu İtikaduh*. Kahire, 1988.
- İbn Hümam, Kemâlüddîn. *Kitabü'l-Müsayere*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- İbn Mace el-Kazvini. "Taharet". *es-Sünen*. Suudi Arabistan: Darü's-Sadik, 2014.
- İlhan, Avni. "Aslah". *DİA*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İltaş, Davut. "Üsmendî". *DİA*. 42/388-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kadî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Karagöz, Nail. "Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller", 54.

- Kasar, Veysel. *İlk Dönem Kelamında Kudret Sıfatı Etrafındaki Tartışmalar*. İstanbul: Kardelen Yayınları, 2019.
- Kasar, Veysel. “Kelam İlmi ve Yöntem”. *Kelamda Yöntem ve Esaslar*. ed. Yasin Ulutaş. Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2023.
- Katib Çelebi. *Keşfü’z-zunûn*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu’cemü’l-Müellifin; Teracimü Musannifi’l-Kütübü’l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1993.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”. *DİA*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitabü’t-Tevhid Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Nesefî, Ebu Muin. *et-Temhîd*. thk. Abdulhayy Kabil. Kahire: Darü’s-Sekafe, 1993.
- Neşşar, Ali Sami. *Menahicü’l-Bahs inde Müfekkiri’l-İslam*. Beyrut: Abduh er-Racihi, 1984.
- Önemli, Kadri. *Ümmeti Kutuplaştıran İlk İhtilaflar*. İstanbul: Nida Yayınları, 2018.
- Özarslan, Selim. *Pezdevî’nin Kelami Görüşleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Özervarlı, M. Sait. “Alaeddin el-Üsmendi’nin Kelamcılığı ve Bilgi Teorisi: Maveraünnehir Kelam Düşüncesine Bir Katkı”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (2003), 39.
- Pezdevî, Ebu Yusr. *Uşûlü’l-Dîn (Ehli Sünnet Akaidi)*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Sabunî, Nureddin. *el-Bidâye fî Usûli’l-Dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: İFAV Yayınları, 1995.
- Sabunî, Nureddin. *el-Kifâye fî’l-Hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru ibn Hazm, 2013.
- Şahin, Hüseyin Şahin. “Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13 (2015), 453-454.
- Teftazanî, Sa’düddîn. *el-Makâsîd*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Teftazanî, Sa’düddîn. *Şerhü’l-Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2020.

- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Tunç, Cihat. “Ecel”. *DİA*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Üsmendî, Alâeddin. *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1990.
- Üsmendî, Alâeddin. *Lübabü'l-Kelam*. thk. M.Sait Özervarlı. İstanbul: TDV Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Yavuz, Y. Şevki. “Dalâlet”. *DİA*. C. 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Y. Şevki. “Hidâyet”. *DİA*. C. 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Y. Şevki. “İstitâat”. *DİA*. C. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Y. Şevki. “Kader”. *DİA*. 24/58. TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Y. Şevki. “Kelam”. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yavuz, Y. Şevki. “Kümûn”. *DİA*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü'yetullah”. *DİA*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yurdagür, Metin. “Ehl-i Nazar”. *DİA*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994