

T.C.
ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂMÎ BİLİMLER ANABİLİM DALI
KELÂM VE MEZHEPLER TARİHİ PROGRAMI

ABDULLATİF HARPÛTÎ'NİN
TENKÎHU'L-KELÂM FÎ AKÂİD-İ EHLİ'L-İSLÂM
İSİMLİ ESERİNDE İLÂHİYAT ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS

Hasan KÜÇÜKYANGÖZ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

ADİYAMAN, 2023

ÖZET

ABDULLATİF HARPÛTÎ'NİN TENKÎHU'L-KELÂM FÎ AKÂİD-İ EHLİ'L-İSLÂM İSİMLİ ESERİNDE İLÂHİYAT ANLAYIŞI

Hasan KÜÇÜKYANGÖZ
Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı
Kelâm ve Mezhepler Tarihi Programı
Adıyaman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Haziran/2023
Danışman: Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Araştırmamız Yeni İlm-i Kelâm döneminin en önemli âlimlerinden biri olan Abdullatif Harpûtî'nin Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri konusundadır. Bu konuyu seçmemizin sebebi, Harpûtî hakkında müstakil olarak yapılan pek fazla bir araştırma olmadığını fark etmemizdir. Özellikle isbât-ı vâcip konusunda çağdaşları ile ilgili araştırmalar varken, Harpûtî hakkında araştırma yapılmamış olması dikkatimizi çekmiştir.

Araştırmamızda Harpûtî'nin kitabındaki görüşlerini ele alarak bu görüşler paralelinde hem klasik hem de Yeni İlm-i Kelâm dönemi şahsiyetlerin konuyla ilgili görüşleriyle araştırmamızı tamamladık.

Harpûtî'nin isbât-ı vâcip konusunda çağdaşları kadar çok delil getirmediğini ama özellikle de materyalizmi çok eleştirdiğini gördük. Bu eleştirileri ise üzerinde düşünülmüş ve muarızları susturacak nitelikte olması verilen delillerin az olması sorununu ortadan kaldırdığı tarafımızca tespit edilmiştir. Sıfatlar konusunda ise Harpûtî tartışmalı sıfatları daha fazla ele almış hem geçmiş hem de döneminin düşüncelerini harmanlamıştır. Allah'ın fiilleri konusunda ise Harpûtî'nin genel manada klasik Ehl-i sünnet çizgisinden ayrılmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm; Harpûtî; İsbât-ı Vâcip; Allah'ın Sıfatları; Allah'ın Fiilleri.

ABSTRACT

**ABDULLATIF HARPUTI'S THEOLOGY UNDERSTANDING
BASED ON HIS WORK TITLED TANKIHUL KALAM FI
AQAIID-I
AHL-AL ISLAM**

Hasan KÜÇÜKYANGÖZ
Department of Basic Islamic Sciences
Kalam and Sects History
Adıyaman University, Graduate Education School, June/2023
Supervisor: Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Our research is about Abdullatif Harpûtî, and we have seen that there is no research on the essence of Allah, his attributes. It has drawn our attention that there is no research on Harpûtî, while there is research on his contemporaries, especially on the subject of isbât-ı vâcip.

In our research, we discussed Harpûtî's views in the book Tenkih-ul Kelâm and, in parallel with these views, we completed our research with the views of both classical and New Science of Kelâm on the subject.

We have seen that Harpûtî did not provide as much evidence as his contemporaries on the subject of proof, but he was especially critical of materialism. These criticisms have been considered and we have determined that the fact that the opponents are silenced eliminates the problem of the lack of evidence. On the subject of adjectives, Harpûtî handled the controversial adjectives more and blended the thoughts of both the past and the period. As for the actions of Allah, it has been seen that Harpûtî did not depart from the classical Ahl as-sunnat line in general terms.

Keywords: Kalam; Harpûtî; Proof of Vacip; Attributes of Allah; Acts of Allah.

TEŞEKKÜR

Teşekkürlerin en büyüğü, bizi yokluk aleminden varlık alemine çıkaran, yaratılmışların en hayırlısı kılan Allah Teâlâ içindir. Öncelikle Allah’a sonsuz hamd ve senâlar olsun.

Yüksek lisans tez çalışmam boyunca ilgisini, alakasını, bilgisini, enerji ve deneyimlerini benden esirgemeyen değerli hocamız sayın Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR’a ve çalışmamızın daha akademik bir hüviyet kazanmasına vesile olan değerli jüri üyeleri Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN ve Dr. Öğr. Üyesi Hilmi Kemal ALTUN hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim.

Son olarak boyunca maddî ve manevî olarak her zaman arkamda olan anne ve babacığma, kıymetli kardeşim ve zorlu tez sürecine beni yalnız bırakmayan sevgili eşime teşekkürlerimi sunarım. Bunun yanı sıra lisans ve yüksek lisansta dönem arkadaşım olan sevgili dostum güzel insan Doğuş SARCAN kardeşime de desteklerinden ötürü minnettarım.

Hasan KÜÇÜKYANGÖZ
2023

....../....../2023

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Adıyaman Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı” ile tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Hasan KÜÇÜKYANGÖZ

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
BAŞLIK SAYFASI	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
TEŞEKKÜR	v
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	ix
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu.....	1
1.2. Araştırmanın Önemi.....	1
1.3. Araştırmanın Amacı	2
1.4. Araştırmanın Metodu.....	2
1.5. Kavramsal Analiz	3
1.5.1. Yeni ilm-i kelâm.....	3
1.5.2. Varlık.....	4
1.5.3. Vücub, imkân, imtina’	5
1.5.4. İsbât-ı vâcip.....	7
1.5.5. Delil – istidlâl	8
2. HARPÛTÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMİ KİŞİLİĞİ	10
2.1. Abdullatif Harpûtî’nin Hayatı	10
2.2. Abdullatif Harpûtî’nin Eserleri	12
2.2.1. Târîh-i ilm-i kelâm	12
2.2.2. Tenkîhu’l- kelâm fî akâid-i ehli’ l- islâm.....	13
2.2.3. Tekmile-i tenkîhu’l-kelâm	14
2.2.4. Mecâlisü’l- envâri’l-eḥadiyye	14
2.2.5. İlm-i hey’et ile kütüb-i mukaddese arasındaki zâhirî hilâfın tevcîh ve tevḫîki hakkında risâle.....	15

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
2.3. Harpûtî ve Yeni İlm-i Kelâm	15
2.4. Harpûtî Hakkında Yapılmış Olan Çalışmalar	18
3. HARPÛTÎ'NİN ZÂT VE SIFAT ANLAYIŞI	23
3.1. Allah'ın Varlığı	23
3.1.1. İnkârcı akımlar	23
3.2. İsbât-ı Vâcibin İmkânı	29
3.3. İsbât-ı Vâcib Delilleri.....	31
3.3.1. İmkân delili	31
3.3.2. Hüdûs delili	34
3.3.3. Hareket delili	35
3.3.4. Gâye ve nizâm delili	36
3.4. Maddecî Filozofların Kâinatı Oluşturan Sebeplerin Zâtî Olmasıyla İlgili İddialarına Yönelik Tenkitler	38
3.5. Allah'ın Sıfatları	41
3.5.1. Zât-sıfat ilişkisi.....	42
3.5.2. Selbi sıfatlar	46
3.5.3. Sübûtî sıfatlar	50
3.5.4. Allah'ın zâtı hakkında caiz olan ve olmayan şeyler	56
4. HARPÛTÎ'NİN FİİL ANLAYIŞI.....	60
4.1. Canlıların Tabîî Fiilleri	60
4.2. Ef'âlu'l-İbâd	60
4.2.1. İfrata düşen cebriyye'nin görüşü.....	62
4.2.2. Tefrite düşen mu'tezile'nin görüşü	64
4.2.3. Mutedil görüşler	65
4.3. Hidâyet ve Dalâlet	67
4.4. İmân ve Küfür	68
4.5. Rızık Verme	70
4.6. Ecel	71
SONUÇ.....	74
KAYNAKÇA	76

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

B.	: Bin, İbn
BKZ.	: Bakınız
ÇEV.	: Çeviren
ED.	: Editör
FAK.	: Fakültesi
H.	: Hicrî
HAZ.	: Hazırlayan
HZ.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Ö.	: Ölüm Tarihi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
THK.	: Tahkik Eden
TRC.	: Tercüme Eden
TRS.	: Tarihsiz
ÜNİ.	: Üniversitesi
VB.	: Ve benzeri
YAY.	: Yayınları

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

İslâm tarihi boyunca imânî meseleler, her zaman gündemde kalmış ve Müslümanların en temel odak noktalarından biri olmuştur. Özellikle tevhîd meselesi mevzu bahis olduğunda, Müslümanlar bu meselelere olabildiğince hassasiyet göstermiştir. Bu bağlamda Ehl-i sünnet ve Mu'tezile gibi mezhepler, kıyasıya bir fikir mücadelesine girmiş ve Kelâm ilminin fikrî gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Bu süreçte Allah'ın varlığı, sıfat ve fiilleri derinlemesine tartışılmıştır.

Allah'ın varlığı hususunda 19. ve 20. Yüzyıla kadar Allah'ın varlığını inkâr eden küçük guruplar olmuştur. Fakat gerek materyalizm gerekse ateizm gibi akımlar, dünyada revaç bulmaya bu dönemde başlamıştır. Bu durum karşısında yine kelâm âlimleri ulûhiyyet noktasında dönemin gereklerine göre fikri bir mücadeleye girmiştir. Bu sebeple de Yeni İlm-i Kelâm âlimleri belli başlı temel eser niteliğinde ürünler ortaya koymuşlardır.

Araştırmamızın konusu Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinden olan Harpûtî'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliğinin yanı sıra en önemli eserlerinden *Tenkîhu'l-Kelâm*'ın bir bölümü olan "İlâhiyat" bahsini incelenmesidir. Tabiki bunu yaparken Harpûtî'nin görüşlerini hem gelenek hem de dönemi açısından da değerlendirmek gerekecektir. Zira bu hem görüşlerini hangi geleneğe göre geliştirdiğini hem de döneminde yaşanan inanç bunalımına karşı nasıl bir aksiyon aldığını bize net bir şekilde gösterecektir. Harpûtî'nin kelâmî görüşlerinin en net şekilde görüldüğü eseri *Tenkîhu'l-Kelâm*, bu yüzden çalışmamızın temel kaynağı olacaktır.

1.2. Araştırmanın Önemi

Özellikle 19. yüzyılın sonlarına doğru İslâm âleminin batıyla olan münâsebeti ile Müslüman toplumların siyasî varlığı ve geleceğiyle ilgili birçok tartışma meydana getirmiştir. Hal böyleyken İslâm aydınları, bu meselelerin ilmi zeminde çözüme kavuşması için fikrî devinim yaşamaya başlamıştır. Ulemâ, İslâmî ilimlerin hâli hazırda içinde bulunduğu durumdan ve bu ilimlerin İslâm toplumuna yön verememesinden dolayı İslâmî ilimlerde tecdit üzerine çalışmaya başlamıştır. Zira bu ilimlerin artık zamanın ihtiyaçlarına hem içerik hem de yöntemlerinden dolayı gerekli cevabı veremediğini düşünmüşlerdir.

Kelâm ilmi de bu durumdan payına düşeni almış ve 19. yüzyılda Yeni İlm-i Kelâm dönemi başlamıştır. Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinden olan Harpûtî hem tahsili hem hocalarının kalitesi hem de Osmanlı'da müderris olarak görev aldığı medreseler bakımından en önemli isimlerden biridir. Harpûtî, özellikle Kelâm alanında pek çok eser ve fikir üretmiştir. Harpûtî'nin bu eserleri, 20. yüzyılda çağın kelâmî problemlerine nispeten çözüm üretmeye çalışmış, birçok felsefî akıma karşı İslâm'ı savunmuştur.

Günümüzdeki gerek ateizm gerekse de deizm gibi akımların gençliğimiz üzerindeki etkisi âşikardır. Bundan dolayı ilgili konuya bir de Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinden ve üzerinde pek fazla çalışma yapılmamış olan Harpûtî'nin penceresinden bakmanın ayrı bir önemi hâiz olacağından bu konuyu çalışmanın uygun olacağı düşünüldü. Bu çalışma ile İlâhiyat hususunu, Yeni İlm-i Kelâm dönemine göre ele almış olan Harpûtî'nin kelâmî bakış açısının yanında, kendisinin İlâhiyat konusundaki görüşlerini de ilmî düzeyde inceleme fırsatı sunacağı düşünülmektedir.

1.3. Araştırmanın Amacı

Harpûtî'nin yaptığı ilmî çalışmalara rağmen akademik câmia tarafından fazla üzerinde çalışılan bir şahsiyet olmaması, araştırmalarımız sonucunda edindiğimiz bir kanaattir. Aslında Harpûtî, ihmal edilmemesi gereken bir âlimdir.

Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-Kelâm* kitabının yeni bakış açısı, muhteva ve üslûp gibi özellikleri dikkate alındığında yapacağımız çalışmanın ne denli yerinde ve isabetli olduğu aşikârdır. Bununla birlikte bu çalışmadaki esas amaç Yeni İlm-i Kelâm dönemi bakış açısıyla Harpûtî'nin Kelâmî görüşlerinden ziyade onun İlâhiyat konusu hakkındaki görüşlerini görmeyi amaçlamaktayız.

1.4. Araştırmanın Metodu

Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-Kelâm* adlı eserinde, İlâhiyat anlayışını incelenirken mümkün olduğu kadar İslâm âlimleri ve filozoflarının görüşlerinden faydalanılmıştır. Bunun için klasik kelâm âlimlerinin İlâhiyat konusundaki görüşlerini, gerek Arapça gerekse de tercüme eserleri taranmıştır. Harpûtî'nin Yeni İlm-i Kelâm dönemine yön veren bir şahsiyet olmasından dolayı, kendi döneminde tartışılan İlâhiyat konusundaki kelâmî eserleri de incelenmiştir. Ayrıca ilgili konu hakkında sempozyum, kitap, makale, tez, ansiklopedi maddeleri vb. gibi bütün çalışmalardan da yararlanılmıştır.

Bu doğrultuda çalışmamız üç bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde; Harpûti'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliğinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde ise Harpûti'nin zât, sıfat, üçüncü bölümde ise fiiller ile ilgili görüşleri, hem klasik hem de muasır mütekellimlere de değinilerek etraflıca incelenmiştir. Birkaç asırdan beri tartışıl原因 gelmiş olan Allah'ın varlığı hakkındaki tartışmalara verilen cevaplar ve isbât-ı vâcip konusu, bu bölümde ele alınmıştır. Daha sonra ise Allah'ın sıfatları, Allah için caiz olan ve olmayan durumlar ve Allah'ın bi'set dışındaki fiilleri yine aynı metotlarla incelenmiştir.

1.5. Kavramsal Analiz

Çalışmaya başlamadan önce ele alınacak konularda geçecek olan bazı kavramlara yer vermek uygun olacaktır. Çünkü ilgili konularda hem bu kavramlar sıkça kullanılacak hem de bu kavramlara fazla değinilmeyecektir. Bu açıdan Yeni İlm-i Kelâm, varlık, vücub, imkân, imtina', isbât-ı vâcip, delil ve istidlâl kavramlarını ele ağırlıklı olarak ele alınacaktır.

1.5.1. Yeni ilm-i kelâm

Kelâm ilminin oluşmasında, diğer tüm ilimlerde olduğu gibi toplumda meydana gelen birtakım olaylardan dolayı doğan ihtiyaçlar önemli bir etken olmuştur. Bunun yanında, dünya genelinde dönemin koşulları, Kelâm ilminin ağırlık verdiği veya veremediği konular, yöntem ve üslup yetersizliği gibi birçok durum Kelâm İlminde bir yeniliği elzem haline getirmiştir.

Özellikle Mu'tezile'nin domine ettiği ilk dönem mütekellimleri, Allah'ın zât ve sıfatlarına ağırlık vermişler ve o dönemin içinde bulunduğu durumlar gereği Allah tasavvuru çerçevesinde kelâmî tartışmalarını gerçekleştirmişlerdir.

Mihne döneminin bitmesi ve siyasî konjonktürün tersine dönmesiyle birlikte Ehl-i hadis anlayışı güçlenmiş ve Kelâm ilminde yeni bir dönemin kapısı aralanmıştır. Ne var ki bu dönemden sonra Grek Felsefesi, tercümeler yolu ile İslâm düşünce sistemine girmiş ve Kelâm ilminde hem yöntem hem de konular birtakım değişikliğe uğramıştır. Mütekellimler bu değişikliklerle beraber, Mantık ilmini Kelâm'a tatbik etmişlerdir. Gazzâlî "Tarîkatü'l-Müteahhirîn" diye adlandırılan bu döneme öncülük etmiştir.¹ Çünkü ona göre hem Ehl-i sünnet olan mezhepler hem de Ehl-i bid'at olan mütekellimleri tartıştıkları konularda aklî

¹ Murteza Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 32/187.

deliller kullanmakta fakat bunu yaparken mantık kurallarını tatbik etmemektedirler. Ayrıca mütakallimler felsefeyle başa çıkmaya çalıştıkları halde felsefe konularına da değinmemektedirler.²

Kelâm ilminin geçirdiği süreç bununla da kalmamış, insanlığın içinden geçmiş olduğu olaylar neticesinde Kelâm ilminin artık hayatla bağının kalmadığı, insanların ihtiyaçlarına cevap veremediği gibi eleştiriler gelmeye başlamıştır. Bunun üzerine birçok âlim, Kelâm ilminin hem yöntem hem de içerik bakımından bir yeniliğe ihtiyacı olduğunda mutabık kalmışlardır. Bu süreç sonucu, Yeni İlm-i Kelâm dönemi olarak adlandırılan dönem başlamıştır.³

1.5.2. Varlık

Türkçe varlık kavramının Arapça karşılığı olan vücûd kelimesi, “و-ج-د” sülâsî fiilinden türetilmiştir. Sözlükte “kaybolan şeyi bulmak, bir şeye ulaşmak; sahip olmak, zengin olmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Aynı şekilde Türkçe’de kullandığımız vicdan kelimesi de vücûd ile aynı kökten türemekle beraber “algılamak” anlamında da kullanılmaktadır. Vücûd kelimesi, felsefenin tercüme faaliyetleri sonrası Arapça’ya intikaliyle Grekçedeki “var olan” manasına gelen “estin” kavramının Arapçadaki karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Aynı zamanda Farsça’da hest kavramı da mevcûd ve hüve kavramlarıyla Arapçadaki karşılığını bulmuştur.⁵

Terim anlamına gelince varlık kelimesi hem filozoflar hem de mütakallimler tarafından ortak bir şekilde tanımlanamamıştır. Bunun sebebi ise kanaatimize göre varlık kavramının metafiziğin ve felsefenin en çok üzerinde durulan en önemli kavramlarından olmasıdır. Varlık kavramı hakkında birçok düşünür belli başlı tasnife gitmiştir. Bu konuya ilişkin Farabî, varlık-vücûd mefhumunu aklın erişebildiği en asıl kavram olarak nitelendirmektedir. Varlık kavramı bedîhî ve kablîdir.⁶ Yani düşünmeye gerek kalmadan ilk müşahade edilen ve akıl tarafından tasavvuru hemen anlaşılan bir kavram olarak nitelendirilir. Bu yüzden varlık kavramıyla alakalı olarak bir tanım yapmak gereksizdir.

² Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yay., 1993), 33-34.

³ Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 33-34.

⁴ Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el- İsfahânî (Ankara: Çıra Yayınları, 2012), “el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân”, “vcd”, 1134.

⁵ Ali Durusoy, “Vücûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/134.

⁶ Mahmut Kaya, “Vücûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/138.

Varlık kavramı hakkında İbn Sînâ “Varlık, var olma bakımından sadece varlıktır. Ondan başka bütün kavramlar, varlıktan soyutlanmıştır. Varlık, başka bir şeye gerek kalmadan zihinde apriori olarak bilinen kavramlardır.” şeklinde düşünmektedir.⁷ Fahreddin er-Râzî’nin görüşleri, İbn Sînâ’nın görüşleriyle bağdaşmaktadır. Râzî’ye göre, insanın en başta tasavvur ettiği hakikat, varlıktır. Varlık konusunu doğru bir şekilde anlayabilmek için de üç hususun birbirinden ayrı ayrı şeyler olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Bu bilinmesi gereken şeyler; varlığın ilk oluşu, varlığın tarifsizliği ve tasavvur açısından ilk şey olduğu şeklinde sıralanmaktadır.⁸

Hem filozoflar hem de mütekellimler varlık kavramını tam manasıyla anlayabilmek için çeşitli uğraşlar vermiştir. Bu yüzden birçok filozof ve de mütekellim varlık kavramını çeşitli derecelere ve bölümlere bölerek anlama çabasına girişmiştir. Fakat varlık kavramı zaman içerisinde kadîm-hâdis, vâcip-mümkün, küllî-cüz’î, cevher-araz, basit-mürekkep, vâhid-kesîr, kuvve-fiil, tam-nâkıs, illet-ma’lûl terimleriyle beraber düşünülmemeye başlanmıştır.⁹

1.5.3. Vücub, İmkân, İmtina’

Gerek felsefeciler gerekse mütekellimler varlık söz konusu olduğundan varlık kavramını daha iyi anlama adına varlık kavramında çeşitli ayrımlara gitmişlerdir. Örneğin, İbn Sînâ varlığı ikiye ayırmış ve bunlara “zorunlu varlık” ve “mümkün varlık” demiştir.¹⁰ İbn Sînâ’nın varlık kavramını bu şekilde ikiye ayırmasının arka planında mantık ilmindeki görüşleri yatmaktadır.

İbn Sînâ doğru önermeler için olmazsa olmaz ‘el mevadd’us-salase’ yani konu ve yüklem arası zorunlu üç ilişkiden bahsetmektedir. Onun yaklaşımına göre ilk ilişki yüklemlemin konuya yüklenmesidir ki bu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Mesela “İnsan cisimdir.” önermesi İbn Sînâ’ya göre zorunlu bir önermedir. İnsanın cisim olması insanın ayrılmaz bir gerçekliğidir. Bu yüzden insana cisim olması zorunlu olarak yüklenmektedir. İkincisi yüklemlemin konuya asla yüklenememesiyle alakalıdır. Bu durumda yüklem hiçbir zaman mevzuya yüklenemediği gibi önermenin doğru olabilmesi için de yüklemlemin mevzudan olumsuzlanması gerekmektedir. Mesela insan ve taş arasındaki ilişkiyi ele

⁷ İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik-I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2004), 27.

⁸ Râzî Fahreddin, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* (Tahran: Mektebetü'l-Esedî, 1966), 1/11.

⁹ Durusoy, “Vücûd”, 43/137.

¹⁰ İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik-I*, 29.

alalım. “İnsan taşdır.” şeklinde bir önermede bulunursak bu önerme doğru bir önerme olmaz. İnsan ve taş arasındaki bu önerme konu ve yüklem tamamen farklı şeyler olduğu için bu önerme sadece yüklemi mevzudan olumsuzlama durumunda doğru bir önerme olabilir. Kısacası “İnsan taş değildir” şeklindeki bir önerme ile insan ve taş arası doğru bir önermede bulunmuş oluruz. Nitekim bu ilişkiyi İbn Sînâ imkânsız ilişki şeklinde tanımlamaktadır. Bunun sebebi taşın insana asla yüklenememesidir. Sonuncusu ise önermedeki durumun mümkün olabilmesi durumudur. Bu durumda ilgili yüklem hem zorunlu olarak konuya yüklenemez hem de zorunlu olarak yüklemden olumsuzlanamaz. Bu durumda yüklemle konu arasında zorunluluk konusunda ihtimaller ortaya çıkar. Mesela insan ile kelâmcı olma arasındaki ilişki bir imkân meselesidir.¹¹ Yani kelâmcı olmak ve insan olmak arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. İnsanların kendi imkân ve kabiliyetine göre kelâmcı olabilir veya olmayabilir.

Gazzâlî varlığı ikiye ayırmaktadır. Bunların ilki “varlığı kendi zatından olan varlık”, ikincisi ise “varlığı başkasından olan varlık” şeklindedir. Gazzâlî’ye göre varlığında başka bir şeye muhtaç duyanın varlığı, kendisiyle kaim değildir. Bilakis bu varlık emanet bir varlıktır. Bu varlık zâtı itibariyle esasında sırf âdemden teşekkül etmektedir. Bu varlıkların mevcudiyeti ancak başka varlığa izafetle mümkün olabilir.¹² Ebu Mu’în en-Nesefî (508/1114) ise Mâturîdî geleneğe varlık konusunda en sistematik tasnifi yapan ilk isimlerdendir. Ona göre dünyadaki varlıklar cevher, cisim, araz olmak üzere üç çeşittir. Fakat durumun aklî boyutuna inilecek olunursa akıl planında varlık üç farklı şekilde anlaşılmalıdır. Bunlar vâcip yani varlığı zorunlu, câiz yani varlığı mümkün, mümtenî yani varlığı imkânsız varlık şeklindedir.¹³

Bu bağlamda düşünüldüğünde akıl, varlık hakkında üç hükme varır. Bunlar vâcip, mümkün ve mümtenî varlıktır. Vâcip, varlığı zâtı zorunlu olarak gerekli olan varlıktır. Mümkün ise varlığı zâtı gereği zorunluluk arz etmeyen varlıktır.¹⁴ Son olarak mümtenî ise yokluğu zâtı gereği imkânsız olan varlıktır.¹⁵ Tabi bu ayrım genel olarak ontolojik yaklaşımla filozofların yaklaşımıdır. Genel manada müteahhirun dönemi kelâmcılar vâcip-mümkün kavramlarını, kadîm- hâdis terimleriyle de ifade etmektedir. Daha sonraki

¹¹ Ali Ebrahimzâde, “İbn Sînâ’da Zorunlu Varlığın Mahiyeti Meselesi”, *Dinî Araştırmalar* 15/42 (2012), 157.

¹² Gazzâlî, *el-İktisâd fi ’l-i’tikâd*, çev. Osman Demir (Klasik Yayınları, 2020), 29-30.

¹³ Ebü’l-Mu’în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratü ’l-Edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 83.

¹⁴ Mahmut Kaya, “İmkân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/224.

¹⁵ İlyas Üzümlü, “Hüküm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/446.

süreçlerde bu terimler, Allah'ın varlığını delillendirme noktasında imkân delilene kaynaklık etmiştir.¹⁶

1.5.4. İsbât-ı vâcib

İsbât-ı vâcib iki kelimededen oluşan Arapça bir terkiptir. Bu terkinin ikinci kelimesi olan vâcib kavramına yukarıda temas edilmekle, beraber ilgili terkinin ilk kelimesi isbâtır. Arapça “ثبوت” kelimesinden türemiş isbât terimi “bir durumu açıklığa kavuşturma, delillendirme, bir hakkın veya olgunun kesin olduğu ile ilgili deliller sunma ” gibi manalar ifade etmektedir.¹⁷ Fıkıh usulü, Felsefe, Kelâm ve Mantık gibi ilimlerde kullanılan isbât kelimesi; hukuken daha özel bir ifade etmektedir. Bu açıdan isbât, ileri sürülen bir iddianın gerçekliği konusunda şüpheleri ortadan kaldıracak şekilde delil getirmek şeklinde yorumlanmıştır. Genel manada isbât ve vâcib birlikte kullanıldığında ise varlığında hiçbir şeye muhtaç olmayan, mükemmel bir yetkinliğe sahip olan yüce Allah'ın var oluşuna yönelik deliller sunma çabalarını ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. İsbât-ı vâcib bu yönüyle tarih boyunca hem mütefekkir hem de mütekellimler tarafından üzerinde durulan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸

İslâm düşünce sistemi gerek dînî, gerek siyâsî, gerekse de fikrî ve içtimâî nedenler vasıtasıyla birçok gelişme kat etmiştir. Bu sayede insanın aklı ve fitratı gereği birtakım fırka ve mezhepler ortaya çıkmıştır. İslâm ilahiyatında da karşılaşılan sorunların çözülmesi ve ilahiyatın sistematik hale gelmesi, yine akıl sayesinde olmuştur. Bu gibi durumlar sebebiyle de kelâm ilmi ortaya çıkmıştır. Kelâm ilminin başlıca konularından biri olarak karşımıza çıkan "isbât-i vâcib" mevzusu da İslâm mütekellimleri tarafında üzerinde hayli durulan bir konu olmuştur.¹⁹

Tarih boyunca inkârcılar hep var olmuşlardır. İslam inanç esaslarını savunan mütekellimler, inkârcılarla mücadele konusunda ise daha avantajlı durumdadırlar. Çünkü bir şeyi inkâr etmek her zaman bir şeyi isbât etmeye kıyasla daha meşakkatlidir. Zira genel geçer konularda nefyin hiçbir hükmü bulunmamaktadır. Bir nefiy ile inkârcı, haklılığını kanıtlayamaz. Bunun için inkâr eden kişinin de ilgili meselenin inkârı ile ilgili birtakım

¹⁶ Fadıl Aygün, “Varlık Teorisi”, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: Beyan, 2020), 91-92.

¹⁷ Râğib el İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbâki Güneş - Mehmet Yolcu, 2010, 203.

¹⁸ Ali Bardakoğlu, “İsbât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/492.

¹⁹ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 12.

deliller getirmeli ki davasında haklı çıksın. Bu durumu şöyle somutlaştırabiliriz. Issız bir ada düşünelim. Bu adada yaşayanların olup olmadığı ile ilgili bir hükme varmak isteyen ve bu konuda tartışan iki kişiden bu adada insan olduğunu iddia eden kişinin isbât için biraz dolaşp birtakım insan izleri bulması yeterliyken; bu adada insan olmadığını iddia eden kişinin işi o kadar kolay değildir. Çünkü ikincisinin bütün adayı adım adım dolaşması ve hiçbir insanla fiziki temas kuramaması gerekmektedir. Bu da ilk kişiye nazaran epey meşakkatli bir uğraştır.²⁰ Buna rağmen kelâmcılar İslâm'ın tevhîd anlayışına veya temel ilkelerine yönelik birtakım inkârlara tatmin edici cevaplar vermişler ve onları susturmuşlardır. Kelâmcıların ve mütefekkirlerin bu amaçla getirmiş oldukları delillerin tümü de isbât-ı vâcib çatısı altında toplanmaktadır.

1.5.5. Delil – istidlâl

Delil, Arapça kökenli bir kelime olup “د-ل-ل” kökünden türemiştir. Sözlükte “yol göstermek, rehberlik etmek” manasındaki delâlet kelimesinin mübalağasıyla sıfat olmuştur. Bu haliyle “her şeyin bilgisine ulaştıran, doğru neticeye ulaştıran” anlamına gelmektedir.²¹ Kur’ân-ı Kerîm’deki çeşitli âyetlerde delil kelimesi “kılavuzluk etmek, göstermek”²² gibi manalara gelmektedir.²³ Terim anlamı olarak delil kelimesi, “kendisi aracılığı ile başka bir şeyin bilgisine ulaştıran şey” anlamına gelmektedir. Yani delil sayesinde bir durumun doğruluğu veya yanlışlığı hakkında hüküm verilir. İstidlâl kelimesi ise yine aynı kökün istif’âl kalıbından müştaktır. Bu haliyle “herhangi bir iddiayı kanıtlamak için delil sunma” anlamında gelmektedir.²⁴

Mütekaddimûn ve müteahhirûn kelâmcıları, delilin tanımlanması konusunda ihtilafa düşmüş ve delilli farklı şekilde tanımlamışlardır. Mütekaddimûn kelâmcıları delili; “bilinmesinde duyuların yetersiz olduğu ve zarûrî bilgi ile bilinmeyen hususlarda kişiyi bilgiye ulaştıran şey” olarak tanımlarken²⁵ müteahhirûn “bilinmesi başka bir şeyin bilinmesi ile mümkün olan şey” şeklinde tanımlanmıştır.²⁶ Bu şekilde bir tanım farklılığının sebebi ise iki dönemi birbirinden ayıran Aristo mantığının, delilin tanımına

²⁰ Mehmet Aydın, “Ateizm ve Çıkmazları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1-2 (01 Haziran 1981), 188-204.

²¹ İsfahânî, *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, “dll”, 386.

²² Furkân: 25/45.

²³ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/136.

²⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 37.

²⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd* (Kahire, 1947), 39.

²⁶ Seyyit Şerif Cürânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yay., 1997), 104.

tatbiki ile mantıksal unsurların kullanılmasından dolayıdır. Gazzâlî delilin tanımında Aristo mantığını çok güzel bir şekilde kullanarak; “iki öncülün yeni bir bilgi oluşturarak birleşmesi” olarak delili tanımlamıştır.²⁷

Delil, çeşitli tasnifler ile karşımıza çıkmaktadır. Örneğin kaynak bakımından delil ikiye ayrılmaktadır. Bunlar; kendisini oluşturan tüm öncülleri nakle dayanan naklî delil ve tüm öncülleri akla dayanan aklî delildir. Delil, zan veya kesinlik ifade etmesi bakımından ise kanıtlamaya çalıştığı konudaki tüm ihtimalleri ortadan kaldıran delil olarak tanımlanan kat’î delil ve kanıtlamaya çalıştığı konudaki tüm ihtimalleri ortadan kaldıramayan delil olarak tanımlanan zannî delil olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu iki tür delilin unsurlarının birleşmesi ile de burhan ve hatâbe meydana gelmektedir. Bir delil şayet hem aklî hem kat’î olursa burhan olur. Burhan, Kurân-ı Kerim’de hak ile batılı kesin şekilde ortadan kaldıran delil olarak kullanılmıştır.²⁸ Hatâbe ise bir delilin aklî ve zannî olmasıyla meydana gelmektedir.²⁹

²⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 14.

²⁸ Enbiyâ: 21/24; Bakara: 2/111; Mü’minun: 23/117.

²⁹ Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm* (Ankara: Grafiker, 2015), 323-327.

2. HARPÛTÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

2.1. Abdullatif Harpûtî'nin Hayatı

Harpûtî'nin gerçek ismi, Abdullatif Lütî Efendi'dir. Fakat doğup büyüdüğü yer olan Harput'a ismi nispet edilerek Harpûtî ismiyle şöhret kazanmıştır. Harpûtî ve ailesi hakkında çok fazla bilgi elimizde bulunmamakla beraber dedelerinden olan Koca Mehmet Efendi'nin yaklaşık üç buçuk asır önce güneyden diğer aşiretlerle mücadele ederek Harput'a kadar geldiğini bilmekteyiz.³⁰

Koca Mehmet Efendi, Harput'a kadar geldikten sonra halkının orada ikâmet edebilmesi için devlete müracaat etmiş ve Koca Mehmet Efendi'ye Merkez tarafından Elâzığ'a o dönemin koşullarında üç saatlik bir uzaklıkta olan Dadaş, Germili ve Cünt köyleri tahsis edilmiş ve buraya yerleşmiştir. Harpûtî ise Koca Mehmed Efendi'nin ilk oğlu Mustafa Efendi'den beşinci nesil torunu olarak Elazığ'ın 18 km uzağındaki bugünkü merkez ilçeye bağlı olan Germili yani Yedigöze köyünde dünyaya gelmiştir.³¹

Harpûtî zeki, ilme ve öğrenmeye karşı çok istekli ve sağlam dirayetli bir kişiliğe sahiptir. İlk tahsilini o zamanın en önemli ilim merkezlerinden Harput'ta, akrabası olan Müftî Ömer Naîmî Efendi'nin öğrencisi olarak tamamlamıştır. 1880'li yıllarda ilme ve öğrenmeye karşı olan isteği ona İstanbul'a gidip Fâtih medreselerine girerek birçok önemli isimden aldığı derslerle ilmini derinleştirme imkânı sağlamıştır. Fâtih Medresesi'nde eğitimini tamamlayarak burada aldığı icazet ile Adana'da bir müddet müderrislik yapmış ve Adana'da evlenmiştir.³²

Harpûtî, Adana'da bir müddet ikamet ettikten sonra İstanbul'a geri dönmüş ve hemen ardından Beyazıt Camii'nde müderrisliğe başlamıştır. Müderrisliği sırasında pek çok ilmî faaliyetler gerçekleştirmiş ve nice değerli ilim adamlarının yetişmesinde bilfiil görev almıştır. Nitekim buradaki görevi sırasında birçok toplu icazet töreni görmüştür. En ünlü öğrencilerinden birisi ise son Osmanlı şeyhülislâmlığını icrâ eden Tokatlı Mehmet Nuri Efendi'dir.³³ Osmanlı'daki en son şeyhülislâmlık makamına oturan Tokatlı Mehmet

³⁰ Fikret Karaman, "Abdullatif Harpûtî'nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", *Diyanet İlmî Dergi* 29/1 (1993), 105.

³¹ İshâk Sunguroğlu, *Harput Yollarında* (İstanbul, 1959), 2/140.

³² Fikret Karaman, "Abdullatif Harpûtî ve Toplumu Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu", *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu* (Elazığ, 2015), 398.

³³ Sâdık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı -İlmiye Ricâlinin Terâcim- i Ahvâli* (İstanbul, 1981), 4/38.

Nuri Efendi kendisinden icazet alarak ilim geleneğini devam ettiren talebelerinden biri olmuştur.

Harpûtî, Beyazıt Camii'ndeki müderrisliği yanı sıra Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'de âzâ olarak göreve başlamıştır. Bu meclis 19. yüzyılda, Şeyhülslâmlık içinde çeşitli dinî ve hukukî işlerin görüşülmesi için kurulan meclislerden biridir. Bu makamın görevi şer'îyye mahkemelerinden gelmekte olan çeşitli dosyaları istînaf veya temyiz mahkemesi olarak incelemektir.³⁴ Harpûtî'nin böylesine önemli bir göreve getirilmesi, onun hukuki kabiliyetinin ne kadar yüksek olduğunun bir kanıtı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Harpûtî, zamanın hükümetinde Ticaret ve Nâfia Nâzırı olarak görev yapan Zihni Paşa ile tanışmış ve kendisinin epey bir müddet danışmanlığını yürütmüştür. Harpûtî, Zihni Paşa tarafından ziyadesiyle sevilen bir ilim adamıdır. Bu yüzden devletten aldığı 15 altın liraya ziyade olarak Zihni Paşa kendisine 5 altın lira daha vermektedir.³⁵ Harpûtî'nin aldığı bu ücret, esasında Osmanlının ilme ve ilim adamlarına verdiği önemi de göstermektedir.

Harpûtî ve Zihni Paşa'nın birbirlerine olan bağlılığı, Harpûtî'nin hayatında önemli kararlar almasına sebebiyet vermiştir. Zira II. Sultan Abdülhamid'in vekilleri arasında yapmış olduğu revizyon sonrası Zihni Paşa'nın tayini Selânik'e çıkmış ve Zihni Paşa Selânik'in valiliğine atanmıştır. Bunun üzerine Harpûtî hem medresedeki hem de Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'deki tüm görevlerinden affını isteyip Zihni Paşa'yla birlikte Selânik'e gitmiştir.³⁶

Harpûtî, Selânik'te Zihni Paşa ile birlikte on yıl kadar kalmıştır. Selânik'ten İstanbul'a geri döndüğü yıl, 1901'dir. Döndükten sonra şimdiki adı İstanbul Üniversitesi olan Dârülfünun'da Kelâm müderrisi olarak göreve başlamış ve kendisine Haremeyn pâyesi verilmiştir.³⁷ Yine 1901 yılında Huzur Dersleri³⁸ muhataplığına seçilmiştir.³⁹ Bu görevinin yanı sıra Harpûtî, Medresetü'l-Vâizîn'de de Kelâm dersleri okutmuş ve 1910'da hacca gitmiş, hac vazifesini ifa ederken oradaki âlimlerin takdirini kazanmıştır.⁴⁰

³⁴ Murat Akgündüz, "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülslâmlığa Bağlı Bir Birim Olarak Meclis-i Tedkikat-I Şer'îyye", *Ekev Akademi Dergisi* 8/21 (2004), 167.

³⁵ Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, 2/140.

³⁶ Metin Yurdagör, "Harpûtî, Abdullatif", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1997, İstanbul, 19/235.

³⁷ Karaman, "Abdullatif Harpûtî'nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", 106.

³⁸ Osmanlı'da 1759'da başlamak üzere hilâfetin kaldırıldığı 1924 yılına kadar Ramazan ayı boyunca padişahın huzuruna çıkılarak icra edilen tefsir dersleridir. (Huzur Dersleri, Mehmet İpşirli, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1998, İstanbul, 18/441).

³⁹ Ebül'ûla Mardin, "Huzur Dersleri", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 17/1-2, 274.

⁴⁰ Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, 2/142.

İstanbul'da 1914 yılında vefat eden Harpûtî, İstanbul'daki Merkezefendi Kabristanı'na defnedilmiştir. Ölüm yılı ile ilgili olarak bir ihtilaf mevcuttur. Harpûtî'nin ölüm yılı bazı rivayetlerde 1914, bazı rivayetlerde ise 1916'dır. Bununla beraber kendisiyle ilgili yapılan yeni araştırmalar, bu ihtilafın, hicrî ve Rumi tarihlerin birbirine karıştırılmasıyla oluştuğunu, asıl ölüm yılının milâdî karşılığının 1914 olduğunu göstermektedir.⁴¹

2.2. Abdullatif Harpûtî'nin Eserleri

İslâmî ilimlerin birçoğuna yetiştği eğitim kurumlarının da etkisiyle aşina olan Harpûtî, eserlerini genel manada Kelâm ilmi ile ilgili olarak kaleme almıştır. Kendisi Yeni İlm-i Kelâm döneminin en değerli âlimlerindendir. Harpûtî'nin günümüze kadar gelmiş beş eseri vardır. Bunlardan birincisi, Kelâm ve Mezhepler tarihi alanında kaleme alınan *Tarih-i İlm-i Kelâm*'dir. İkinci eseri ise aynı zamanda incelememizin de temel dayanak noktası olan *Tenkîhu'l- Kelâm fî Akâid-i Ehli'l- İslâm* adlı eseridir. Üçüncü eseri, daha sonra *Tenkîhu'l-Kelâm*'a eklenen *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelâm*'dır. Eserlerinden dördüncüsü, halka yönelik olarak hazırlanmış olup mevî'za şeklinde olan *Mecâlisü'l-Envâri'l-Ehadiyye ve Mecâmi'u'l-Esrâri'l-Muhammediyye*'dir. Harpûtî'nin son eseri ise *İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zâhirî Hilâfın Tevcîh ve Teyfiki Hakkında Risâle*'dir.

2.2.1. Târîh-i ilm-i kelâm

Harpûtî'nin Daru'l- Fünûn ve Medresetü'l- Vaizîn'deki müderrislik görevleri esnasında yazdığı eseridir. Eser konusu bakımından Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanında klasik meseleleri kapsamakla beraber⁴² Hristiyanlık, Yahudilik, Sâbiliğin ve Mecusilik hakkında da detaylı bilgiler vermiştir. Ayrıca ilk dönem filozoflarının kelâmî konulara yönelik fikirlerini de ele almıştır.

Eserin içeriği ise mukaddime, dört bölüm ve çeşitli alt başlıklar şeklindedir. Eserin ilk bölümünde Mezhepler Tarihi ile ilgili özet denebilecek bilgiler vardır. Bu bölümde Mu'tezile, Şîa, Hariciler, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Ehl-i sünnet gibi îtikâdî mezhepler anlatılmaktadır. İkinci bölümde ise diğer bazı dinler ele alınmış ve içerik olarak Hristiyanlık ile Yahudiliği semavî din olduğu için tek bir alt başlık, Sâbilik ve

⁴¹ Yurdagür, "Harpûtî, Abdullatif", 19/235.

⁴² Şerafeddin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelâm & Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitapevi, 2014), 75.

Mecusilik'i de ayrı ayrı alt başlıklar halinde anlatmıştır. Üçüncü bölümde, Felsefe ve Filozofları ele almış, büyük ilahiyatçı filozofları, Aristo sonrası dönemi, İslâm filozofları, felsefi dönem metotlarının İslâm Kelamındaki yansımalarını dile getirmiştir. Dördüncü bölümde ise dinlere inancı olmayan inkârcı kesimleri yani tabiatçılar, materyalistler, dehrîleri ele almıştır.⁴³

Bu eser orijinal ilk nüshası, İstanbul'da 1914 yılında Necm-i İstikbal Matbaası'nda basılmıştır. Daha sonra Ankara Üniversite'sinin Kelâm profesörlerinden olan Muammer Esen tarafından *Kelâm Tarihi* ismiyle 2005 yılında sadeleştirilmiştir.

2.2.2. Tenkîhu'l- kelâm fî akâid-i ehli' l- islâm

Harpûtî tarafından kaleme alınan ve Kelâm ilmini kapsayan, yeni meselelere temas eden eserdir.⁴⁴ Yaptığımız araştırmalara dayanarak Harpûtî'nin bu eserleriyle ilgili araştırmalarda tanıtılmayan bir eser olduğu dikkatimizi çekmiştir. Eser, Yeni İlm-i Kelâm dönemin, Mâtürîdî akâidi temel alınarak yazılmış olan ilk eserlerindendir.⁴⁵

Harpûtî bu eseri, Medresetü'l Vaizin ve Daru'l-Fünûn'da müderris olarak görev yaparken kaleme almıştır. Bu eserin bilinen İlk baskısı, İstanbul'daki Necm-i İstikbal Matbaası'nda 1909 tarihinde yapılmıştır. Kitap, aslen Arapça olup Harpûtî'nin daha sonra eklediği Osmanlıca açıklamalarıyla yeniden 1912 tarihinde İstanbul Necm-i İstikbal matbaasında 374 sayfa olarak baskısı yenilenmiştir. Bu kitabın bir örneği 12997 kayıt numarasıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kütüphanesinde yer almaktadır.⁴⁶

Harpûtî'nin, kitabın mukaddime-i müellifinde bu eseri modern duyumcu felsefenin sapkınlıklarına cevap vermek ve onları reddetmek, Kelâm ilminde yeni bir yöntem meydana getirmek için yazdığını ifade etmektedir. Harpûtî, Darulfünûn'da müderrisliğe başladıktan sonra öğrencilerine okutulabileceği dönemin de inanç bağlamında problemlerine merhem olabilecek klasik kaynaklar aradığını ama böyle bir kaynağa rastlayamadığı için bu eseri kaleme aldığını dile getirmektedir.⁴⁷

Eserin içeriğine gelince, mukaddimesinde Kelâm ilminin tarifi, konusu, gâyesi ve nazar, delil gibi mevzular ele alınmıştır. Mukaddimededen sonra gelen ana bölümler ise yine

⁴³ Abdullatif Harputi, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, çev. Muammer Esen, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 6-8.

⁴⁴ Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 65.

⁴⁵ Gölcük- Toprak, *Kelâm & Tarih-Ekoller-Problemler*, 75.

⁴⁶ Karaman, “Abdullatif Harpûtî'nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri”, 107.

⁴⁷ Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli İslâm* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330), 10-11.

kelâmî manada klasik kitaplarda gördüğümüz gibi İlahiyât, Nübüvvet ve Sem'iyat şeklinde sıralanmaktadır. Eserin en sonunda ise sonuç bölümü niteliğinde İmâmet konusu işlenmiştir. Bu eser Fikret Karaman tarafından Türkçeye çevrilmiş, dipnot ve açıklamalarla müellifin görüşlerine açıklık getirilmiştir.⁴⁸

3.2.2. Tekmile-i tenkîhu'l-kelâm

Harpûtî'nin, *Tekmile- i Tenkîhu'l-Kelâm* adlı bir eseri daha vardır. Fakat bu eser *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm* adlı eserine yapılan bir ekleme niteliğindedir. Nitekim Darülfünun ve Medresetü'l-Vâizîn'de elde ettiği tecrübelerden dolayı *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelâm*'ı Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*'a eklemeyi uygun görmüştür. Bu bilgiye kitabın iç kapağına bulunan 1912 tarihli “İfâde-i Mahsûsa”dan anlamaktayız. Bundan dolayı da mevzu bahis olan bölüm kitabın ikinci baskısında eklenmiştir. Ayrıca bu kitabın da bir nüshası 12742/c kayıt numarasıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kütüphanesinde bulunmaktadır.⁴⁹

2.2.3. Mecâlisü'l-envâri'l-eḥadiyye

Harpûtî'nin ilk eseri, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye Ve Mecâmi'u'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, şuanda 13830 kayıt numarası ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kütüphanesinde yer almaktadır. Mukaddimesinden anlaşıldığına göre, Hicri olarak Zilhicce ayının ilk pazartesi günü 1306'da tamamlandığını müellif bize bildirmektedir.⁵⁰ Mecâlisü'l-Envâr 244 sayfadan oluşmaktadır. İstanbul'da bulunan Mahmudiye Matbaasında bu eserin ilk basımı yapılmıştır.⁵¹

Harpûtî'nin bu eserinde, itikadî ve amelî konular, halka yönelik olarak yazmıştır. Eserin içerisinde ayet ve hadis temelli kıssaların yanında aynı şekilde kaleme alınmış öğütler de mev'iza şeklinde karşımıza çıkmaktadır.⁵² Eser, Arapça metinler ve bunların açıklamalarından oluşmaktadır. Ele alınan konular âyet, hadis, sahabe ve Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerine paralel olarak işlenmekte ve sonunda ise ekseriyetle bir kıssa karşımıza çıkmaktadır. Harpûtî'nin 1889-1894-1896 yıllarına ait baskısı bulunan ve

⁴⁸ Yurdagür, “Harpûtî, Abdullatif”, 19/237.

⁴⁹ Karaman, “Abdullatif Harpûtî'nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri”, 108.

⁵⁰ Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm (Kelâmi Perspektiften İslâm İnanç Esasları)*, çev. Fikret Karaman-İbrahim Özdemir (Elazığ: TDV Yayınları, 2000), 15.

⁵¹ Karaman, “Abdullatif Harpûtî'nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri”, 107.

⁵² Yurdagür, “Harpûtî, Abdullatif”, 19/236.

“meclis” adını verdiği 38 ana başlıktan oluşan eseri ülkemizdeki din görevlileri tarafından uzun müddet vaazları için bir kaynak kitap olarak kullanılmıştır. Mev‘îza-i Abdullatif olarak ün kazanan bu eser, Ahmet Aslantürk tarafından tercüme edilmiştir.⁵³

2.2.4. İlm-i hey’et ile kütüb-i mukaddese arasındaki zâhirî hilâfın tevcîh ve tevfiği hakkında risâle.

Harpûtî’nin bu risalesi “Astronomi ve Din” adı altında Bekir Topaloğlu tarafından günümüz Türkçesiyle sadeleştirilmiş ve birtakım eklemeler yapılarak Kelâm İlmi: Giriş adlı eserin ilk baskısının sonuna eklenmiştir.⁵⁴

Risale, astronomi ile ilgili olan ayetlerin tefsiri, modern dönem yaklaşımları ve bunlara karşı geliştirilecek olan vaziyetin İslâm âlimlerinin buna dair yorumlarını içinde barındırmaktadır. Harpûtî’nin bu risâleyi asıl yazma nedeni ise *Tenkîhu’l-Kelâm*’ı bitirdikten sonra basım için izin verecek merci olan Bâb-ı Fetvâ’daki yetkililerin esere yönelik getirdikleri eleştirilere cevap vermektir. Fakat yine de bu risaleyi yayımlamak için II. Meşrutiyet’te kadar beklediğini kendisi belirtmiştir.⁵⁵

2.3. Harpûtî ve Yeni İlm-i Kelâm

Kelâm ilmi, tıpkı başka ilimlerde olduğu gibi bir teşekkül ve tekâmül süreci geçirmiştir. Bu diğer ilimlerdeki doğal süreçlere bakıldığında gayet normaldir. Ayrıca bir ilmin diri ve aktif kalabilmesi de yalnızca buna bağlıdır. Aksi takdirde o ilim, işlevselliğini kaybeder. Toplumun ihtiyaçlarını karşılayamaz, hatta toplum için içinden çıkılmaz bir hal alan problemler bile üretebilir.

Kelâm ilminin geçirdiği evreler bazında bu süreci üç aşamada inceleyebiliriz. Kelâm ilminin geçirdiği ilk aşama, kelâm ilminin teşekkülü aşamasıdır. Bu dönem, kelâm ilmi, yeni doğmuş ve ilk olarak sistemleşmeye başlamıştır. İkinci dönem ise Ehl-i sünnet kelâmı dönemidir. Bu dönemde Ehl-i sünnet diye tabir ettiğimiz âlimler kelâm ilmini sistematik hale getirmişler ve tam bir ilim hüviyetine sokmuşlardır. Üçüncü dönem ise Gazzâlî ile anılır olan klasik kelâm dönemidir. Klasik kelâm dönemi, Gazzâlî ile tekâmül

⁵³ Vecîhî Sönmez, “Abdullatif Harputî ve İslam Düşüncesinde Yenilik Arayışları”, *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput’a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, (2015), 422.

⁵⁴ Yurdagör, “Harpûtî, Abdullatif”, 19/237.

⁵⁵ H. Mehmet Soysaldı, “Abdullatif Harputî ve Tefsir Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 109.

konusunda önemli bir evreyi atlatmıştır. Zira Gazzâlî hem felsefe ve mantık ilimlerini kelâma dâhil etmiş hem de yöntem açısından kelâm ve felsefeyi yaklaştırmıştır.⁵⁶

Özellikle 19. Yüzyılda gerçekleşen ve neredeyse tüm dünyayı etkisi altına alan bazı gelişmeler, kelâm ilminin yeni bir süreç daha geçirmesini elzem haline getirmiştir. Zira artık klasik kelâmın, çağın gereklerine yeterince cevap veremez olduğu görülmüştür. Bundan dolayı Kelâm’da bir tecdit, dönemi, âlimler tarafından dillendirilmeye başlanmıştır. Bu konuda en önemli isimler arasında olan Abdullatif Harpûtî ve onun bu alanda yazdığı *Tenkîhu’l Kelâm* adlı eseri Yeni İlm-i Kelâm diye adlandırılan dönem için bir ufuk açmıştır.⁵⁷

Yeni İlm-i Kelâm döneminin ilk nüveleri esasen 19. Yüzyılın sonlarına tekabül etmektedir. Bu yıllarda hem Osmanlı Devletinin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik ve askeri durumlar hem de İslâmî ilimlerdeki durgunluk, bazı âlimleri bir arayışa düşürmüştür. Genel olarak İslâmî ilimlerin tamamında, özellikle de kelâm ilminde yeni bir metotla muhteva arayışı, zaman içerisinde yazılan eserlerle birlikte kendini göstermeye başlamıştır.

Osmanlı kelâmcıları tarafından kelâm ilmindeki tecdidi de içine alan bu döneme Yeni İlm-i Kelâm ismi verilmiştir. Fakat “Yeni İlm-i Kelâm” ismi Osmanlı uleması dışında makbul bir isim olarak görülmemiştir. Doğuda ve batıda da kelâm ilmi üzerine çalışmalar yapılmış fakat yapılan bu çalışmalara yeni bir ad verilmemiş veya kelâm ilmi içerisinde yeni bir tasnife gidilmemiştir. Osmanlı’da bu şekilde yapılan sınıflamanın sebebi ise batıda gerçekleşen bilim ve felsefenin etkisi ile meydana gelen gelişmelerin ve değişimlerin, bu âlimlerin de dikkatini çekmesinden dolayıdır.⁵⁸

Avrupa, kilise ve skolastik düşüncenin kendilerini düşürdüğü bataktan çıkma yolunu Rönesans ve reformlarda bulmuştur. Rönesans’tan sonra Avrupa’daki meydana gelen fikir, sanat ve bilim alanındaki değişimler, batı düşünürlerini Yunan felsefesinden uzaklaştırıp deney ve gözleme güvenen pozitivist cereyanlara itmiştir. Bu cereyanlar, etkisini İslâm dünyası ile birlikte bütün dünyada göstermeye başlamıştır. Esasen klasik kelâm, dehrî veya muannit denilen cereyanlara karşı gerekli cevapları vermiştir. Fakat bu dönemdeki karşılaşılan materyalizm, pozitivism, ateizm gibi yeni cereyanlar karşısında eski yöntemler yeterince etkili olmamıştır. Bu yüzden kelâm ilminde bir yöntem ve metot değişikliği

⁵⁶ Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları* (Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak., 1987), 14-16.

⁵⁷ Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 42.

⁵⁸ Metin Yurdagür, “Harpûtî, Abdullatif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 19/236.

mecburi hale gelmiştir.⁵⁹ Çünkü İslâm inanç esaslarını savunmakla mükellef olan kelâm ilmi aksi taktirde çağdaşlarının getirdiği argüman ve delillere karşı yetersiz kalmış olacaktır. Bu durum ise İslâm dünyasındaki gençlerin ilgili cereyanlara kapılıp İslâm’a karşı cephe alması sonucunu doğurması muhtemeldir.

Tüm bu sıralamış olduğunuz durumlardan dolayı Harpûtî, kendisini yetiştirmiş olduğu alan olan kelâm ilminin çağın gereklerinden uzak, toplumu aydınlatamayan ve toplumun ihtiyaçlarına cevap veremeyen bir ilim haline geldiğini anlamıştır. Harpûtî’nin kelâmda bir tecdit düşüncesinin ardındaki asıl sebep ise o dönemde türeyen dinsiz cereyanlar ve bunların İslâm dünyasına karşı potansiyel tehlikeleridir. Bu yüzden araştırmamıza da konu olan Harpûtî’nin eseri *Tenkîhu’l-Kelâm* hem dinsiz cereyanlara hem de felsefî akımlara karşı döneminde yazılmış ilk klasik kelâmdan farklı eserlerdendir. Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm*’da ilgili düşünce ve akımlara karşı mantık ilminden de yararlanarak aklî izahlar getirmiş ve kelâmın müspet ilimlerle çelişmediğini kanıtlamaya çalışmıştır. Harpûtî’nin buradaki tutmuş olduğu yol dikkate değerdir. Zira o dönem İslamî ilimlere karşı baskılar da göz önüne alınırsa normalde Harpûtî gibi düşünürlerin ya nasslara aşırı bir tevil ile yaklaşması ya da pozitif ilimleri, nakle tercih etmesi beklenmektedir. Fakat kendisi bu iki yoldan hiçbirini yapmamış, bir cesaret örneği göstererek İslâm inanç esaslarını akli yöntemlerle pozitif ilimlerden yararlanarak savunmuştur. Örneğin Harpûtî, bu kitabında semadan, yıldızlardan, gök kubbeden, güneşin sebebiyet verdiği gece ve gündüzden, yörüngelerden, dünyadaki yerine göre değişen mevsim sürelerinden, madenden, bitki ve farklı canlı türlerinin oluşmasından bahsetmektedir.⁶⁰ Bunun yanı sıra astronomiden, güneş ve ay tutulmasından da bahseden Harpûtî, bilim ve dinin aynı varlığın birer delili olduğunu söylemektedir. O varlık da Allah’tır. Bu yüzden kanaatimizce Harpûtî’nin elde etmiş olduğu en önemli kazanım, din ve bilimin çelişen iki olgu olduğu önyargısının yanlış olduğunu ispatlamasıdır.

Bize göre bu saydığımız meseleler Harpûtî’nin klasik kelâm metot ve yöntemlerine alternatif olarak modern bir yaklaşım getirdiğinin kanıtıdır. Fakat bunlar Harpûtî’nin yeni bir kelâm metodolojisi oluşturduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü Harpûtî’nin durumu yeni bir kelâm metodolojisi oluşturmanın çok gerisindedir.

⁵⁹ Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 36-37.

⁶⁰ Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâid-i Ehli’l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem’iyat, İmâmet*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 124.

Harpûtî'nin yaklaşım olarak da yöntem olarak da çağının gereksinimlerine cevap veremediği şeklinde eleştirilerle karşılaşmak mümkündür. Bu durum nispeten doğru olsa da tamamen gerçeği yansıtmamaktadır. Buna örnek olarak Harpûtî'nin isbâtı vacip yaklaşımını ele alabiliriz. Kendisinin ele aldığı deliller oldukça sınırlıdır. Fakat isbâtı vacipte sadece delilleri zikredip konuyu geçmemektedir. Delillerden sonra akli metotlarla muarızlarını ve onların iddialarını reddetmektedir. Bu yüzden fazla bir delil zikretmemektedir. Çünkü kendisinin üslubuna baktığımızda kendisinin daha çok müdafaa değil; atak odaklı olduğunu görmekteyiz. Eserini akademik bir gözle incelediğimizde Harpûtî'nin, Allah'ın varlığına delil getirmektense, döneminde fazla üzerinde çalışılmamış, fikirlerine gerekli cevaplar verilmemiş olan materyalistlerin eleştirilerini ele alarak; bu eleştirileri teker teker mantık örgüsü içerisinde çürütmeyi başaran ilk Yeni İlm-i Kelâm dönemi temsilcilerinden olduğu görmekteyiz. Bu da eserini kaleme alırken iddia ettiği gibi dönemine kadar pek rastlanır bir durum değildir. Bu yüzden tarafımızca, eserinin ve yaklaşımlarının yetersiz gibi görüldüğü eleştirisi kesinlikle kabul edilir bir durum değildir. Bu verdiğimiz örnek sadece tespit ettiklerimizden bir tanesidir. Bunun gibi birçok mesele bizi haklı çıkartmaktadır. Yine de daha önce söylediğimiz gibi bu hizmetler yeni bir kelâm metodu ortaya çıkarmanın aksine sadece kelâm ilmine yeni bir soluk katmıştır demek daha doğru bir ifade olacaktır.

2.4. Harpûtî Hakkında Yapılmış Olan Çalışmalar

Literatürü taradığımızda Harpûtî hakkında muhtevalı ve müstakil olarak yapılmış çalışma sayısı maalesef oldukça azdır. Bunun dışında genel itibariyle kendisi ile ilgili bilgilere ya Yeni İlm-i Kelâm dönemi araştırmalarından ya da bir zamanlar önemli bir ilim merkezi olan Harput ile ilgili araştırmalardan ulaşmaktayız. Nitekim özellikle kendisinin müstakil olarak ele alındığı eserler, genel itibariyle tekrara düşüp aynı noktalarda birleşmektedirler. Ayrıca Harpûtî'nin nispeten yaşadığımız döneme yakın bir zamanda yaşamasına karşın- ki; kedisinin vefatından sadece bir asır kadar uzaktayız- kendisi ile ilgili geniş bilgilere ulaşamamak açıkçası bizi hem zor duruma düşürmüş hem de üzüştür. Çünkü Harpûtî'nin kelâm çalışmaları ve kelâmı yeni bir hüviyete kazandırmaya çalışması Yeni İlm-i Kelâm dönemi açısından önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Tüm bunlara rağmen geniş çaplı olmasa da ülkemizde Harpûtî'ye ve onun kelâmî görüşlerine yer veren irili ufaklı birçok çalışmaya ulaşmak mümkündür. Biz de araştırmalarımızda bu alışmaların birçoğundan yararlandık.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi hakkında pek araştırma yapılmamış olan Harpûtî ile ilgili bizden sonra yapılabilecek çalışmalarda araştırmacılara ışık tutması açısından yararlandığımız veya Harpûtî hakkında önemli bilgiler veren çalışmaları burada ele almak uygun bulunmaktadır.

Burada ele alacağımız ilk ve en önemli eser şüphesiz *Harput Yollarında* adlı eserdir. *Harput Yollarında*, genel manada Harput'ta yaşamış olan ve oraya değer katmış şahsiyetlerin yer aldığı bir eserdir. Bu eserde Harpûtî'nin hem hayatı hem de ilmi hüviyeti ile ilgili birçok bilgi verilmektedir. Eserin müellifi İşhak Sunguroğlu'dur. Kendisinin bu eseri dört cilt halinde 1959 yılında İstanbul'da basılmıştır. Bu eserin 2. cildi, Harpûtî hakkında bilgi edinilecek olan cildir. Eserde çok fazla bilgi olmasa da kendisinin hayatı ile ilgili bilgilerin birçoğu bu eserden alıntılanmıştır. Eserin Harpûtî ile ilgili olan kısmı 2. Cildin 140-143. sayfaları arasındaki kısımdır.⁶¹

Harpûtî'nin ele alındığı bir başka eser ise Ord. Prof. Ebül'ula Mardin(ö. 1887/1957) tarafından kaleme alınmış üç ciltlik *Huzur Dersleri* eseridir. Huzur dersleri Osmanlı'da 1759-1924 yılları arasında yani hilafetin kaldırılmasına kadar padişahın huzurunda seçkin ulemanın yapmış olduğu tefsir derslerdir. Bu eserin 1801 sayfalık kopyasına araştırmacılar internet ortamından rahatlıkla ulaşabilmektedirler.⁶²

Bekir Topaloğlu hocamızın eserlerinden biri olan *Kelâm İlmi Giriş* adlı eser de yine Harpûtî'nin *İlm-i Hey'etile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zâhirî Hilâlin Tevcih ve Teyfiki Hakkında Risâle*'sini, *Astronomi ve Din* adı altında tercümesini bulundurmaktadır. Bekir Topaloğlu hocamız, Harpûtî'nin bu risalesini tercüme edip kitabının son bölümüne koymuştur. Şayet Harpûtî'nin tefsir anlayışı ile ilgili bir çalışma yapılacak olunursa mutlaka bu eserden yararlanılması daha isabetli sonuçlar doğuracaktır.⁶³

Tenkîhu'l-Kelâm (Kelâmî Perspektiften İslâm İnanç Esasları) adlı eser Harpûtî'nin araştırmamıza da konu olan *Tenkîhu'l-Kelâm* eserinin tercümesidir. Fikret Karaman ve

⁶¹ Sunguroğlu, *Harput Yollarında*.

⁶² Ebül'Ala Mardin, "Huzur Dersleri", (2011).

⁶³ Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*.

İbrahim Özdemir tarafından 2000 yılında tercüme edilen ve ilk basımı yapılan eserde Abdullatif Harpûtî'nin hayatı ve eserdeki kelâmî görüşleri ele alınmıştır.⁶⁴

Harpûtî'nin tasavvufî yönü hakkında bilgilerin yer aldığı *Sefîne-i Evliya* ise diğer önemli eserlerdendir. Osmanzade Hüseyin Vassaf tarafından kaleme alınmış olan bu eser, Ali Yılmaz ve Mehmet Akkuş sayesinde literatüre 5 cilt halinde günümüz Türkçesi ile kazandırılmıştır. Eser tasavvufçuların biyografisini ve tercüme-i hallerini konu edinen en tafsilatlı eserlerdendir.⁶⁵

Harpûtî hakkında kapsamlı bir araştırma da TDV İslâm Ansiklopedisinde “Harpûtî, Abdullatif” maddesidir. Bu maddeyi araştırmacılar, 1997 de basılan 19. cildin 235-237. sayfaları arasında bulabilirler. Bu maddede Harpûtî'nin biyografisine, eserlerine ve mütekellim olması hasebiyle kelâm anlayışına değinen Metin Yurdağür hocamız, bizim de fazlaca yararlandığımız önemli bir çalışma ortaya koymuştur.⁶⁶

Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm -Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'îyyat, İmâmet adlı kitap yine Fikret Karaman hocamızın kaleme aldığı ve bizim de en çok yararlandığımız eserdir. Harpûtî'nin anlaşılması noktasında önemli bir yeri dolduran *Tenkîhu'l-Kelâm (Kelâmî Perspektiften İslâm İnanç Esasları)* adlı eserden üretilen kitap, *Tenkîhu'l- l- Kelâm*'ın % 75'ini kapsamı, ağır bir dil kullanılması, Osmanlıca terkiplere fazlaca yer verilmesi ve açıklamalı dipnotların sadeleşmeye ihtiyaç duyması gibi nedenlerden Fikret Karaman tarafından yeniden revize edilip gerekli sadeleştirme ve açıklamalar yapıldıktan sonra 2016 yılında Çelik Yayınevi'nden basılmıştır. Bu eserde Harpûtî'nin daha sonra *Tenkîhu'l-Kelâm*'a eklediği *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelâm* da tercüme edilip köşeli parantezli şekilde bulunmaktadır. Bizden sonra yapılacak olan çalışmalarda eksikliği giderilemeyecek bir eser olan bu kitap, Türkçe ve Arapça metinlerin bir arada ve orijinal metindeki sayfa numaralarıyla bulunması açısından çok büyük bir öneme sahiptir.⁶⁷

Fikret Karaman, Harpûtî'ye karşı özel bir ilgisi olduğu kanaatindeyiz. Çünkü kendisinin Abdullatif Harpûtî ile ilgili pek çok araştırması bulunmaktadır. Bunlardan biri de “Abdullatif Harpûtî'nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri” çalışmasıdır. Fikret Karaman, bu makalede, Harpûtî hakkında önemli bilgiler vermektedir.⁶⁸

⁶⁴ Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm (Kelâmî Perspektiften İslâm İnanç Esasları)*.

⁶⁵ Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, ed. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş (Kitabevi, 2015).

⁶⁶ Yurdağür, “Harpûtî, Abdullatif”, 1997.

⁶⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*.

⁶⁸ Karaman, “Abdullatif Harpûtî'nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri”.

Fikret Karaman tarafından yapılan bir diğer çalışma ise “Abdullatif Harpûtî ve Toplumu Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu” adlı makaledir. Bu makaleyi Fikret Karaman , bir bildiri halinde 2015 yılındaki Uluslararası Harput’a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu’nda sunulmuş. Bu çalışma, Harpûtî’nin kelâm alanından farklı konulardaki yaklaşımlarına yer vermektedir.

Müellifimiz hakkındaki bir diğer çalışma ise Erkan Yar tarafından yazılan “Abdullatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi” makalesidir. Bu makale, Harpûtî’nin görüşlerini ve Yeni İlmi Kelâm dönemi açısından önemini farklı bir bakış açısıyla sunan bir çalışmadır.⁶⁹

Harpûtî hakkında yapılan bir başka çalışma ise Vecihi Sönmez tarafından Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisinde yayınlanan Abdullatif Harpûtî ve İslâm Düşüncesinde Yenilik Arayışları makalesidir. 2015 yılında yayınlanan bu makale, Harpûtî’yi ve Harpûtî’nin Yeni İlmi Kelâm dönemindeki yerini kapsamaktadır.⁷⁰

Mehmet Soysaldı tarafından makale olarak yayınlanmış olan Abdullatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı adlı makale, Harpûtî hakkında bilgi alınabilecek bir başka çalışmadır. Aslen kelâmcı olan Harpûtî’nin bu çalışmada müfessir yönü ele alınmıştır. Harpûtî’nin ayetlere yaklaşımı, ayetleri tefsir ederken kullandığı metotları inceleyen çalışma Harpûtî’nin hakkında farklı çalışmalar yapmak isteyen araştırmacılar için önemli bir çalışma niteliğindedir.⁷¹

Metin Yurdağür tarafından yapılmış olan Maverâünnehir’den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları adlı çalışma, yine Harpûtî hakkında bilgiler vermektedir. Bu eserde Türk dünyasından önemli kelâm âlimleri Metin Yurdağür tarafından tanıtılmaktadır.⁷²

Sadık Albayrak tarafından hazırlanmış olan “*Son Devir Osmanlı Uleması: İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali*” eseri de müellifimiz ve onun kelâmî görüşlerine yer vermektedir.⁷³

İsa Kocakaplan tarafından Kültür Bakanlığı’ndan çıkan Yeni Türk İslâm Ansiklopedisi (Örnek Fasikül) Harpûtî hakkında kısaca bilgi vermektedir.⁷⁴

⁶⁹ Erkan Yar, “Abdullatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 241-262.

⁷⁰ Sönmez, “Abdullatif Harputî ve İslam Düşüncesinde Yenilik Arayışları”.

⁷¹ Soysaldı, “Abdullatif Harputî ve Tefsir Anlayışı”.

⁷² Metin Yurdağür, *Maverâünnehir’den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcıları* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019).

⁷³ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması -İlmiye Ricalinin Terâcim- i Ahvâli*.

⁷⁴ İsa Kocakaplan, *Yeni Türk İslâm Ansiklopedisi (Örnek Fasikül)* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1995).

Özden Kanter Ekinci'nin yapmış olduğu Fırat Üniversitesi'ndeki Abdullatif Harpûti'nin *Târîh-İ İlm-İ Kelâm* Adlı Eseri ve Kelâm İlmi Açısından Analizi adlı yüksek lisans tezi yine Harpûti ile ilgili önemli ve kapsamlı bir çalışmadır.⁷⁵



⁷⁵ Özden Kantar Ekinci, *Abdullatif Harpûti'nin Târîh-İ İlm-İ Kelâm Adlı Eseri ve Kelâm İlmi Açısından Analiz* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2003).

3. HARPÛTÎ'NİN ZÂT VE SIFAT ANLAYIŞI

3.1. Allah'ın Varlığı

İnsanlık tarihi boyunca hak ve batıl hep bir rekabet içerisinde olmuştur. Bu rekabet sırasında kimi zaman bâtıl görüşler çok fazla taraftar bulmuş, kimi zaman da hak, bâtıla üstünlük sağlamıştır. Özellikle biz bu rekabetin en şiddetli olduğu 18-19. yüzyılda birçok fikri argümanların üretildiğini bilmekteyiz. Fakat 21. Yüzyıla geldiğimizde inkârcı akımların önemli argümanlar bulamaması ve kendi görüşlerini tam manasıyla temellendirememeleri sebebiyle kendi taraftarlarını ve gündemde kalma yetisini kaybettiğini görmekteyiz. Artık insanlar ve özellikle genç nesil Allah'ın inkâr edilemeyecek derecede var olduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden günümüzde gençler farklı bir eğilim göstermektedirler. Bu eğilim, deizmdir. Buna rağmen biz dönemin etkili olan inkârcı akımlarını, o dönemde bu akımlara yöneltilen eleştiri ve argümanları daha iyi anlamak açısından el alma gereği duyduk.

3.1.1. İnkârcı akımlar

18-19. yüzyılda özellikle de sanayi devrimi ile birlikte dünyada köklü değişiklikler pek çok alanda etkisini göstermeye başlamıştır. Bu durumdan felsefe de nasibini almış ve yeni felsefî teoriler ortaya çıkmaya başlamıştır. Felsefî teorilerin bir kısmı da din ve dinî mefhumları farklı biçimlerde tartışılmaya açmıştır. Özellikle Batı'dan İslâm âlemine yayılan materyalizm ve pozitivism gibi akımlar, hassaten Müslüman gençlerde tahribata yol açmıştır. Bu nedenle dönemin kelâmcıları bu tür akımlara karşı tedbir olarak eski yöntemlerin yetersiz kaldığı kanaatinde hemfikir olmuşlardır. Kelâmcılar bu dönemde hem yöntem ve üsluba sahip Yeni İlm-i Kelâm'ın altyapısını oluşturmuşlar hem de insanları fazlaca etkileyen akımların aşılacakları dinsizlik fikirlerine karşı cevap ve itirazlarını sunmuşlardır.⁷⁶

Yeni İlm-i Kelâm döneminin öncüleri, Avrupa'dan doğup tüm dünyaya yayılan materyalizm, pozitivism ve türevleri gibi çeşitli akımlara karşı eserler vermeye başlamıştır. İslâm akâidinin temellerini tenkit eden ve hassaten genç ve öğrenci grupları üzerinde etkili olmuş olan inkârcı akımlar, İslâm dünyasında birtakım menfi zararlara sebebiyet vermiştir. Dönemin kelâmcıları, İslâm toplumunu bu akımların daha fazla meydana getirebileceği

⁷⁶ M. Saîd Özervarlı, *Son Dönem Kelâm İlminde Metot* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1994), 180.

zararlardan yazdıkları eserler sayesinde korumaya çalışmışlardır. İzmirli Hakkı, Harpûî, Filibeli ve Said Nursi gibi bazı âlimler, Allah'ın varlığı ve İslâm'ın temel akidelerini müdafaa eden şahsiyetlerin en önde gelenleridir.⁷⁷ Bu bağlamda bu akımlardan başlıcaları üzerinde bilgi vermek uygun olacaktır.

3.1.1.1. Ateizm

Ateizm, inkârcı akımların en önemlilerindendir. Fakat halen birçok ateist bulunmaktayken artık gelişen bilim ve insanların şahit oldukları yenilikler, yüce bir yaratıcının varlığını apaçık gözler önüne sermektedir. Bu yüzden insanlar artık yaratıcının varlığını pek tartışmamaktadır. Fakat yaratıcıyı farklı şekilde yorumlamaktadırlar.

İslâmî literatürdeki zındık, dehrî ve ilhâd kelimeleri ateizmi ifade edebilecek en yakın kelimelerdir. Son dönem Müslüman düşünürlerin de “ilhâd” terimi ile ifade ettiği ateizm; eski Yunancadaki theostan türetilmiştir.⁷⁸ Ateizm, aslı itibarıyla felsefî bir terimdir. Bununla beraber dinî mecrada daha çok inanç psikolojisini de içine alan bir kavramdır. Bundan dolayı zındık, dehrî ve ilhâd kelimelerinin İslâmî literatürdeki karşılığı tam manasıyla ateizmi karşılamamaktadır.⁷⁹

Ateizm dünyayı yaratan, çekip çeviren bir Tanrı'nın varlığını reddetmektedir. Bundan dolayı ateizm, ekseriyetle “dinsizlik, Allahsızlık” şeklinde nitelendirilir. Bununla birlikte ateizmin üzerinde ittifak edilmiş bir tanımı da ortak bir yaşam şekli de yoktur. Zira ateistlerin bile bu konuda kafası karışıktır. Ama bu kelimelerin kullanılışlarındaki manalara baktığımızda, içerik olarak ateizm ile birebir örtüşmediği anlaşılmaktadır. Şu an için ise ateizm Türkçe’de tanrıtanımsızlık kelimesi ile ifade edilmektedir.⁸⁰

Ateizmin tanrıya yönelik tezlerindeki metot, ekseriyetle Tanrı'nın varlığını delillendiren mantıkî delillerin geçersizliğini ispatlama yönünde gerçekleşmektedir. Zaten ateizmin, teorik açıdan birkaç mevzu dışında özgün bir yaklaşımının olması olası değildir.⁸¹ Bununla beraber ateizm, insanın bir yaratıcıya olan bağlılığının onun, psikososyal yapısından kaynaklandığını bu yüzden tanrı inancının kendisi için bir ihtiyaçtan ya da bir teselliden ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Bu açıdan da bakıldığı

⁷⁷ Metin Yurdagör, *Kelam Tarihi Ekoller - Şahıslar - Eserler* (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 348.

⁷⁸ Ahmed Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul, 2017), 47-48.

⁷⁹ Mehmet Aydın- Mehmet Türkeri, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2010), 210.

⁸⁰ Kenan Gürsoy, “İlhâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/96.

⁸¹ Aydın Topaloğlu, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1996), 2.

zaman ateizm, inancın hangi bir değerinin olmadığını ifade etmektedir. Ateizmin bu gibi düşünceleri savunmasındaki amaç, bu düşüncelerin nihayetinde zihinde bir şüphecilik ortaya koymaktır. Örneğin mutlak adalet veya hikmet gibi kavramlar insana ilişkin bir ideali ifade etmektedir. Ama bu idealler yeryüzünde bir türlü tam manasıyla sağlanamadığı için ateizm insanın içindeki şüpheyi de kullanarak tanrıyı bir insan hayal ürünü olarak insanlara sunmaktadır.

Ateistler, genellikle Tanrı'nın yokluğu ile ilgili delil getirmemektedirler. Bunu yerine Tanrı'nın varlığı ile ilgili getirilen delillerin yeterince kesin olmadığını göstermeye çalışmaktırlar. Hâlbuki insanlık tarihine bakıldığında, neredeyse tüm toplumların bir tanrı inancının olması bile diğer tüm ispatlardan daha düşündürücü olmalıdır. Bir başka deyişle inanç, asla ispatın sonucu olamaz. Tam tersine, ispâtın sebebidir.⁸²

Harpûî'nin *Tenkîhu'l-Kelâm* adlı esrine bakıldığında, müstakil olarak ateizm konusunda bir bölüme yer vermemiştir. Fakat genel olarak ateizme karşı materyalizm içerisinde verdiği cevaplar ile gerekli açıklamaları yapmaktadır.

3.1.1.2. Materyalizm

Materyalizm de tıpkı ateizm gibi geçerliliğini kaybetme noktasına gelmiş, insanlar tarafından rağbet görmeyen fakat bir zamanlar tüm dünyayı kasıp kavuran bir inkârcı akımdır. Bu yüzden materyalizmi de ele almak uygun olacaktır.

Materyalizm kelimesi, Latince *materia* kelimesinden türemiştir. Sözlükte “maddecilik” şeklinde yer bulmuştur. Esas itibarıyla materyalizm, evrende mevcut haldeki her şeyin sadece maddeden ibaret olduğu tezini savunmaktadır. Bu düşünceye göre maddeden bağımsız olarak herhangi bir metafizik alan bulunamaz. Bilinç, duygu, düşünce gibi soyut kavramlar maddenin kendisinden kaynaklanır ve âlemde bulunan her türlü madde ve ona bağlı sebeplerle açıklanabilir. Netice itibarıyla materyalizm tabiatüstü bir varlığın bulunmadığını iddia eden tanrıtanımaz bir doktrindir. Bu inanca sahip kişiye ise Materyalist denmektedir.⁸³

Kâinatın kendi kendinin illeti olarak gören materyalistler, onun aslında bir denge maksat ve gâye doğrultusunda devam edip gittiğini görmezden gelmektedirler. Dış dünyadaki ahengin ve nizâmın da maddenin kendi özelliği olduğunu söylerler. Bunun yanı sıra insanın kendi iç dünyasında hissettiği tüm manevi ve ruhî hissiyatı beynin kendi

⁸² Gürsoy, “İlhâd”, 22/98.

⁸³ Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2003), 28/134.

fonksiyonu olarak açıklamaktadırlar. İslâm literatüründe dehrî terimi kendileri için kullanılsa da onları ifade etmek için tek kelime ile yetinilmemiştir. Maddede görülen değişikliği yine madde ile açıklamaya çalıştıkları için tabiatçılar, kâinatın başıboş olup bir yaratıcısı olmadığını söyledikleri için ise muattıla şeklinde nitelendirilmişlerdir.⁸⁴

Harpûtî, materyalistleri tabiatçıların içinde Allah'ı inkâr eden ve dikkate değer olmayan bir gurup olarak nitelendirmektedir. Nitekim onların ileri sürdükleri argümanların “saçmalık” olduğunu ve bu yüzden onların cevap vermeye değer olmadığını ima ederek bu tür fikirleri gözünde çok büyütmemektedir.⁸⁵

Materyalist düşüncelerin Türkiye'ye girmesinde ve yayılmasında, aynı felsefenin İslâm düşünce sistemine girişinde olduğu gibi bazı kitapların tercüme edilmesi etkili olmuştur. Bunun yanında eğitim kurumlarında pozitif bilimlerin müfredatına girişinde, özellikle II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle birlikte birçok gazete ve mecmuanın yaygınlaşması da etkili bir faktördür. Materyalizmin Türkiye'ye intikali, Osmanlı'da materyalizmin kurucusu konumundaki Beşir Fuat, Abdullah Cevdet, Celal Nuri İleri ve Baha Tevfik gibi şahsiyetlerin eliyle olduğu söylenebilir.⁸⁶

3.1.1.3. Pozitivizm

Pozitivizm, Fransızca kökenli bir kelime olan pozitif kelimesinden türetilmektedir. Sözlükte “gerçek, kesin, kanıtlanmış, olumlu” gibi anlamlara gelmektedir. Pozitivizm özel manada, modern bilime dayanan, fizik ötesi düşünce ve inanışların, bilimsel ilerleyişe engelleyen teşkil eden bir görüştür. Daha geniş bir perspektifte pozitivizm; “sadece duyularla varlığı anlaşılan ve her şeyi maddeye indirgeyip dış dünyanın olayları gerçek olarak kabul eden bunun yanında da kabul ettiği şeylerin dışında başka kaynaklardan gelen her türlü bilgiyi reddeden bir düşünce sistemidir.”⁸⁷

18. yüzyılda Fransa'da ilim ve zekânın sayesinde her türlü bilgi ve hakikate ulaşılabileceğini iddia eden Diderot ve D'Alambert'in kuruculuğunu üstlenen ansiklopediciler ve vahiy dini yerine tabii dini getirmeye çalışan Voltaire ile J.J.Rousseau özelde kiliseyi genel manada ise tüm dini mecrayı tenkit etmiştir. Bu zeminden faydalanan

⁸⁴ Muharrem Çakar, *Sebeplilik Problemi ve Allah'ın Varlığı* (İnkılab Yayınları, 1978), 88-90.

⁸⁵ Harpûtî, *Tenkîhu' l- Kelâm fî Akâid- i Ehli' l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*, 133-134.

⁸⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıatlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 5-7.

⁸⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 357.

Auguste Comte 19. Yüzyılda pozitivist felsefeyi ortaya koymuştur.⁸⁸ Pozitivizm duyu organlarıyla tecrübe edilen bilgiler dışında hiçbir mefhumu kabul etmemektedir. Bu felsefi düşünceye göre ilk sebep ve âlemdaki gâye-nizâm ile hiç ilgilenmekle birlikte maddeyi her şeyin temeline koyar. Allah'ı bir boş düşünce olarak görmekle birlikte âlemdaki varoluşu birbirini ardına gelen ve birbirlerini var eden sebeplerin oluşturduğu kanunlar ile açıklar.

Dinsiz bir teşebbüs olarak ortaya çıkan ve tanrıtanımaz düşüncelerin en önemlisi olarak nitelendirilen pozitivism, ancak 19. asrın ikinci yarısında sistemleştirilebilmiştir. Bu da aslında gerçek materyalizmin yetersiz ve mesnetsiz olduğunun bir kanıtı olarak ifade edilebilir. Bu aşamada pozitivism, 20. Yüzyılın ilk yarısında Avrupa ülkelerinde epey yaygınlaşmıştır. Avrupa'nı yanı sıra pozitivismin Türkiye'de de yayılmasını amaçlayan A.Comte, bu konuda birçok temaslarda bulunmuştur. Eski sadrazam Mustafa Reşit Paşa'ya bu konuyla ilgili 1853'te bir mektup göndererek amaçlarını izah etmiştir. Pozitivistler, Türkiye'nin İslâm bayraktarlığı konumunda olduğunu bildiği için Türkiye'nin pozitivist bir düşünceye bürünmesini hassaten istemiş ve bunu bir elzem olarak görmüşlerdir.⁸⁹

Harpûti'nin pozitivismde değindiğini eserinde tespit edemedik ancak mülhit düşüncelere tamamıyla cevap verdiği için bu akımı bizzat zikretmemiş olduğu kanaatindeyiz. Bunun yanında, Yeni İlm-i Kelâm döneminin öncülerinden olan İzmirli Hakkı, pozitivismin üç hal kanununun kısmi yetersizliğini ortaya koymuştur. Pozitif ilimler denilen tabiat ilimlerinin teşekkülünde bu üç hal kanununu kabul eden İzmirli, fizik ötesi ve ilahiyat alanına yönelik olarak bu kanunun asla yeterli olamayacağını belirtmiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için İzmirli: "Acaba pozitivism bize âlemin kaynağı ve ortaya çıkması hakkında bir hakikat gösterebilir mi?" sorusunu sorar. Buna cevaben A.Comte'un aslında dinî tüm sâikleri ortadan yok etmek gibi bir amaç güttüğünü söylemiştir. Buna karşılık amacında muvaffak olamayacağını yeni bir din uydurduğunu dile getirmiştir.⁹⁰ A.Comte artık hayatının son dönemlerine doğru 'emir kalbin, itaat aklındır' diyerek bir 'insanlık dini' tezi ortaya koymuştur. Bu dinin bir tane ma'budu vardır o da kadındır. Kendisini de hatasız başpapaz ilan etmiştir. Bu yeni dinde, Allah ve ruhu ortadan kaldırmış onun yerine en yüce varlık olan insanı getirmiştir. Ama bu sayede de bir din putperestliği savunur konumuna düşmüştür. Bu dinde ilah yoktur ama ma'bud vardır.

⁸⁸ Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2007), 27.

⁸⁹ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Kadim Yayınları, 2021), 143-155.

⁹⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara Okulu Yayınları, 2012), 339-345.

İste A.Comte'un içinden çıkamadığı pozitivizme getirmiş olduğu çözüm, çelişkilerle dolu bir yol olduğu aşikârdır.⁹¹

3.1.1.4. Agnostisizm

Agnostisizmin Arapçadaki karşılığı olan “bilmiyorum” manasındaki “lâedrî” kelimesinden türeyen lâedriyedir. Dilimize ise bilinemezcilik şeklinde terimleştirilmiştir. Klasik İslâm geleneğinde ilk karşımıza çıkışı, özellikle mütekellimlerin sûfestâiyye hakkındaki reddiyeleri ile olmuştur. Agnostisizm, 19. Yüzyılda pozitivizm, materyalizm ve bu cenahtan akımlarla teizm taraftarları arasında gerçekleşen fikir mücadelesinde bir yaratıcının var olup olmadığı konusunda kafası karışan topluluk şeklinde tanımlanabilir. Bu kafası karışık topluluk sonuç olarak bir yaratıcının hakkında kesin bir bilginin bilinmeyeceği görüşünde ittifak etmekle daha büyük bir çelişkiyi insanlar arasında yaymayı başarmıştır.⁹²

Bu tür agnostik ve şüpheci düşünceler aslında İslâm düşünce sisteminin tartıştığı çok erken dönem problemlerdendir. Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğine mensup önemli kelâmcılar hem pek çok defa sûfestâiyyeyi eleştirmişler hem de reddiyeler yazmışlardır. Fakat 19. yüzyılda agnostisizmin ortaya çıkmasıyla Yeni İlm-i Kelâm dönemi kelâmcılarının, sûfestâiyye terimi etrafında yine klasik dönem kazanımlarını derinleştirerek yeni çalışmalara devam ettikleri görülmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında taze ve diri bir tavır sergileyen agnostisizmin 20. yüzyılda da aynı performansı beklerken hem sürekliliğini hem de canlılığını kaybederek etkinlik alanını yitirmiştir. Günümüzde artık fikrî tartışmalar yerine agnostikler, görüşlerini temellendirmek için özel bir çabaya girişmemektedirler. Bunun yerine agnostik kelimesi, hayatını bir Tanrı'nın varlığını kabul edenlerin istikametinde düzenlemeyen kişi şeklinde görülmektedir.⁹³

Dünya üzerinde Allah'a inanan bir kişinin bile kalmamasını amaçlayan pozitivizm ve materyalizm ve bunun varyantlarının dinsizlik fikirlerini insanlara benimsetmesi için çok fazla çaba gösterilmiştir. Bu konuda özellikle Türkiye ilk hedef olarak benimsenmiştir. Türk halkının diğer Müslüman ülkeler üzerindeki etkisi bilinen bir gerçektir. Şayet Türkiye

⁹¹ Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 157.

⁹² Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 209-220.

⁹³ Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 209-220.

bu amaç doğrultusunda ele geçirilecek olursa, Türkiye referansı ile dinsizlik fikirlerini diğer İslâm ülkelerinde yaymak çok daha kolay hale gelecektir.⁹⁴

3.2. İsbât-ı Vâcibin İmkânı

İsbât-ı vâcibin imkânı hususunda İslâm âlimleri, birtakım ihtilaflara düşmüşlerdir. Fakat bu konuda ihtilafa düşmenin bir manası yoktur. Çünkü inkârcı akımlara karşı zaten kabul etmedikleri Kur'an'dan birtakım deliller getirmek, bu inkârcı akıma karşı yapılan mücadelede bir avantaj sağlamayacaktır. Bu yüzden, Allah'ı inkâr eden maddeci zihinlerin anlayacağı mantiki önerme ve çözümlemeler ile onlara cevap vermek daha değerli ve anlamlı olacaktır.

İnsanoğlunun duyu organlarıyla fark ettiği veya fark etmediği her türlü şeyin bir tesadüf sonucu oluşamayacağı ve âlemi yaratıp onun üstünde hâkimiyet kuran Allah'ın varlığı ve birliği tüm semâvî dinlerin esasını teşkil etmektedir. Bunun nedeni Allah'a imânın her şeyden önce gelmesidir. Allah'a iman olmadan Kitaplara, Peygamberlerine, Meleklerle, Ahirete, hayra ve şerre, inanmak abesle iştigaldir. Bu yüzden her şeyin varoluşu sebebi ve dini inanışların ana kaynağı olan Allah'ın varlığını ispatlamak, Allah'ın eşsiz ve benzersiz bir ilah olduğunu delillendirmek, mantıken kaçınılmaz bir elzemdır.⁹⁵

Allah'ın varlığının isbâtı konusu İslâm âlimleri tarafından tartışılmış bir konudur. Bu hususta İslâm âlimleri arasında tam bir ittifak olmasa da kâhır ekseriyet, Allah'ın varlığının isbâtını mümkün olarak nitelendirmektedir. Allah'ın varlığının isbâtı yani isbât-ı vâcib hususunda farklı zümrelerin âlimleri farklı farklı metotlar ile amaçlarına ulaşmışlardır. Örneğin Mutasavvıflar isbât-ı vâcib için ilham ve kalbi esas almıştır. Buna karşılık Müslüman filozoflar ise akli temel alarak, yaratıcı güç, ilk illet olanı Allah olarak nitelemişlerdir. Kelâmcılar, akıl ve nakil merkezde olmak üzere kurdukları sistemde bilgi teorisini öncelemişler ve hakikate ulaşma konusunda araçlar bulmaya çalışmışlardır.⁹⁶

Kelâmcılar, insanın ilk önce Allah'ı bilmesi gerektiği hususunda ittifak halindedir. Örneğin Mâtürîdî, Allah'ın insana doğuştan verdiği potansiyel vasıtasıyla insanın âlemdeki işaretleri doğru bir biçimde istidlal edip zorunlu olarak Allah'ın varlığını bilmesi

⁹⁴ Gölcük- Toprak, *Kelâm & Tarih-Ekoller-Problemler*, 71.

⁹⁵ Ali Arslan Aydın, "İslâm'da İman Esaslarının Temeli Allah'a İmandır", *Diyânet İşleri Başkanlığı Dergisi* 7/72-73 (1968), 43.

⁹⁶ Fadıl Aygün, "İlâhiyyât", *Sistematik Kelâm* (İstanbul: Beyan, 2021), 107.

gerekmektedir. ⁹⁷ Eş'arî'ye göre ise istidlal ile kesin delil sayılacak şer'î naslardan hareketle Allah'ın zât ve sıfatlarını bilmek, "Allah'tan başka hiçbir ilâhın olmadığını bil ve istiğfar et."⁹⁸ ayeti gereği zorunlu kılınmıştır.⁹⁹

Görüldüğü gibi Allah'ın bilinmesinin gerekliliği hususunda bu gereklilik hakkında hükümde bulunan, bunu tayin ve tespit eden şeyin ne olduğu noktasında ihtilaflar bulunmaktadır. Bazı kelâmcılara göre, Allah'ın bilinmesini zorunlu hale getiren şey akıldır. Bunun en temel argümanı ise Kur'an'daki Hz. İbrahim kıssasıdır. "Derken gece bastırınca İbrahim bir yıldız gördü: "Bu benim Rabbim, öyle mi?" dedi. Yıldız batınca da: "Ben batıp kaybolanları sevmem" dedi. Sonra doğmakta olan ayı görünce: "Bu benim Rabbim, öyle mi?" dedi. O batıp kaybolunca: "Eğer Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapıklığa düşenlerden olurum" dedi. Bir gün de güneşi doğarken gördü ve hemen: "Bu benim Rabbim, öyle mi? Bu hepsinden de büyük!" dedi. O da batıp kaybolunca asıl gerçeği haber verdi: "Ey kavmim, şüphesiz ben, sizin Allah'a koştüğunuz ortaklardan beriyim. "Şunu bilin ki ben, dupduru bir imân ve teslimiyetle yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim. Ben müşriklerden değilim."¹⁰⁰ şeklindeki ayetlere bakan kelâmcılar Allah'ı bulmanın aklen vâcip olduğu kanaatine varmıştır. Bir kısmına göre ise Allah'ı bilmenin zorunluluğunu bildiren şey ise şeriattır. Bu görüşteki kelâmcılar: şayet din, bir meselenin farziyyeti hususunda bir bilgi sunmamışsa, Allah'ı bilmek mümkün olsa bile kulların, Allah'ı bilmemin farz olduğu hususunda bir bilgiye malik olması imkânsız hale gelmektedir. Bu imkânsızlığı da bertaraf etmek ancak yine şeriattın bildirmesiyle oluşabilmektedir.¹⁰¹

Akıl rehberliğinde bir insanın Allah'ı bulması, Mu'tezilî ve Mâtürîdîler'e göre hem bir mecburiyet hem de bir sorumluluktur. Eş'arîler'e göre ise, Allah'ın varlık ve birliği hususundaki bilgiye akıl erişebilir. Fakat Mu'tezilî ve Mâtürîdîlerden ayrıldığı husus bilme zorunluluğundaki temel dayanak noktasıdır. Eş'arîler, Mu'tezilî ve Mâtürîdîlerin aksine

⁹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 40-42.

⁹⁸ Muhammed: 47/19.

⁹⁹ Ebû Hasan Ali b. İsmâil eş-Şâfiî Eş'arî, *Risâletu İstihsânu'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Dâru'l-Meşârik, 1995), 20-22.

¹⁰⁰ En'âm: 6/76-79.

¹⁰¹ Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1-4 (1987), 5.

aklı değil vahyi ön planda tutmaktadır. Şayet bir mesele hakkında insana bir vahiy ulaşmamışsa o mesele insana bir inançsal sorumluluk getiremez.¹⁰²

Allah, insan için duyu organlarıyla algılanamayacak bir varlıktır. O halde biz, onun varlığını yalnızca aklımızla anlayabiliriz. Zira tarih insanoğluna şunu gösterir ki insanoğlu var olduğu zamandan beri bir dine inanma gerekliliği duymuştur. Bunu da akıllarının yönlendirmesi sonucu yapmışlardır. Gerek felsefi akımlar gerekse bazı dini yönelimler yüzünden özellikle kelâmcılar, Allah'ın varlığını ispat etmek adına birçok delil ve yöntem ileri sürmüşlerdir. Fakat yeni ilmi kelâm dönemi, bu konuda daha çok ilgilenen bir konumdadır. Çünkü 19. ve 20. yüzyıl, mülhit akımların dünyada rağbet gördüğü bir dönemdir. Yeni İlm-i Kelâm dönemi temsilcileri de bu tehlikeyi görerek, ilgili fikrî oluşumlara karşı pek çok cevap vermiştir.

3.3. İsbât-ı Vâcip Delilleri

Allah'ın varlığını ispat etmek adına İslâm âlimleri, pek çok mantıkî delil getirmişlerdir. Bunların başında sıralanabilecek en önemli deliller imkân, hüdûs, gaye-nizam ve hareket delilleridir. Bazı âlimler bu delillerden başka birçok delil sunmuşlardır. Fakat bu sıralanan delilleri gören bir aklıselim insanın, başka bir delile gerek duymadan bir yaratıcının kabulü mümkündür

Harpûtî ele aldığımız eserinde sadece bu dört delili bizlere sunmakla yetinmiştir.

3.3.1. İmkân delili

İmkân delili, İslâm âlimlerinin inkârcılara karşı sunduğu en değerli delillerden biridir. Çünkü mantıksal örgüsünde bulunan mümkün ve zorunlu varlık kavramları öylesine güzel işlenmiş ki; bu delil karşısında, karşı bir delil getirmek bir hayli güç bir durumdur.

Mümkün kelimesiyle aynı kökten gelen imkân “bir fiili hemen yerine getirmeye bir engel olmaması, o fiilin güç yetirilebilir olması” gibi manalara gelmektedir. Bu haliyle imkân, zorunluluğun zıddı olarak karşımıza çıkmaktadır. İmkân, tümel bir kavramdır. Fakat cins değildir. Nitelik ve nicelik gibi kategorilere ilişkin kullanılmaktadır. Bu yüzden cevher bizzat var olabilirken, imkân buna kâdir olamaz.¹⁰³

¹⁰² Ayğın, “İlâhiyyât”, 112.

¹⁰³ Gazzâlî, *Mağâşidü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire, 1961), 201.

İsbât-ı vâcip açısından ise imkân, temelde içinde barındırdığı ihtimale dayanmaktadır. Herhangi bir mümkün olan varlığın, varlık alanında veya yokluğa yokluk alanında olması ihtimali eşittir. Her iki duruma da yatkındır. Mümkün varlığın âlemde var olabilmesi için onun varlık tarafına geçirilmesi gerekmektedir. Bu da yalnız bir muhassis ve müreccih tarafından yapılabilir. İşte imkân delili bu mantıksal temelde Allah'ın varlığını isbât eder. Bu delili ekseriyetle Filozoflar kullanmaktadır. Abdullatif Harpûî de bu delili zikrederken filozof ve muhakkik kelâmcıların metodu olarak ifade etmiştir. Ayrıca da bu delili iki yönetime ayırmaktadır. Buna rağmen Bekir Topaloğlu gibi kelâmcılar dört farklı başlıkta imkân delilini açıklamaktayken Harpûî, sadece başlıkta imkan delilini ele almaktadır.

İmkân delilinin ilk çeşidi cevherin imkânıdır. Var olan her şeyin bir mahiyeti ve hakikati vardır. Yine bu varlıklar mahiyeti itibariyle ya yokluğu kabul eder ya da kabul etmezler. Eğer kabul etmezse buna vâcib-ul vücûd denir. Ama o varlık yokluğu kabul ediyorsa da ki bunlara mümkün denir, yani onun varlığı ve yokluğu eşit olmuş olur. Mümkün varlıkların var olmalarını yok olmalarına tercih edecek ve sahasına çıkaracak mutlaka bir muhassise ihtiyaç vardır. O da mutlak yaratıcı Allah'tır. Çünkü devir ve teselsül¹⁰⁴ muhaldir.

İmkân delilinin ikinci çeşidi arazın imkânıdır. Arazın imkânı ile yapılan isbât-ı vâcipde arazın varlığı ve yokluğu kastedilmemektedir. Bu delile göre arazlar kendilerini taşıyacak bir mahalle ihtiyaç duymaktadır.

Cisimler cisim olma bakımından aynı mahiyettedirler. Mahiyeti aynı her bir cisim alabileceği her sıfatı taşıyabilir. Ama durum gerçekte böyle değildir. Her cins kendilerine has vasıflar taşımaktadır. Demek ki arazları tahsis eden bir muhassis mevcuttur. O da Allah'tır. Çünkü devir ve teselsül muhaldir.

İmkân delilinin üçüncü çeşidi cevherin ve arazın imkânıdır. İmkân delili denilince akla ilk gelen delil budur. Zaten Harpûî de filozof ve muhakkik kelâmcıların yöntemlerinden birinin bu olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda önceki bahsettiğimiz iki çeşitteki gibi bu da devir ve teselsülün geçersizliğine dayanmaktadır.

Bu delille göre her varlığın mevcut oluşunda bir şüphe yoktur. Bu varlık şayet varlığı zorunlu bir şeye dayanıyorsa burada Allah'ın varlığı zaten ispat edilmiş olur ama bu mümkün varlık yine bir mümkün varlığa dayanırsa o zaman da dayanılan varlık illet olur ki

¹⁰⁴ Devir ve teselsül, “iki şeyden birinin varlığının diğerine bağlı olmasıdır.” Bu da bir kısır döngüye sebebiyet vermektedir. Çünkü bir şeyin varlığından önce var olması, onun muhal olmasını gerektirmektedir.

bu da muhaldir. Çünkü illet mümkün olamaz. Ayrıca bu durum bir devir ve teselsül doğurur. İlet vâcip varlık olacağı için vâcib'ul vücûd olan Allah'ın varlığı kanıtlanmış olur.

İmkân delilinin son çeşidi ilm-i evveldir. İbn Melka'nın (ö. 547/1152) dile getirdiği bu delil peygamber ve âlimlerin delili olarak nitelendirilmektedir. Ama Harpûtî'nin görüşü bu yönde değildir. Harpûtî gâye ve nizâm delilini enbiya ve asfiyanın takip ettiği yol olarak görmektedir.

İlm-i evvel deliline bir ilk sebebe dayanmaktadır. Nasıl ki bir ilim öğrencisi ilmi hocasından öğrenir, hocası da kendi hocasından, o da kendi hocasından. Bu silsile sonsuza kadar gidemeyecektir. Sonunda ilmi de varlığı gibi kendisine dayanan bir ilk âmile ulaşılması gerekmektedir. İşte bu âmil Allah'tan başkası olamaz.¹⁰⁵

Söylediğimiz gibi Harpûtî bu dört çeşitten üçüncüsünü zikretmekte ve devir ve teselsülün geçersizliğini bir argüman olarak söylemektedir.

İmkân delilinin ikinci yöntemine gelince Harpûtî vâcip ve mümkün varlıklardan yola çıkar. Bu yöntemle göre âleme taalluk eden tüm mümkünât, ya var olmasında bir vacibe dayanır ya da varsayılan icadında bir vacibe dayanır. Veyahut da dayanmaz. Birinci denilen olursa zaten Allah ispat edilmiş olur ama ikinci olursa hem mevcut hem de icat o mümkünde müstakil olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Yani birinci seçenek gerçekleşmekte ikincisi ise geçersiz sayılmaktadır.¹⁰⁶

Bahsedilen bu yöntem devir ve teselsüle dayanmaktadır. Bu yüzden muhakkik kelâmcılardan Tûsi, Tecrid'te, Seyyit Şerif Cürcanî de Şerhi'de bu delil gıyabında isbât-ı vâcip konusunda en açık ve kısa delil olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁷

Harpûtî, *Tekmile* adlı eserini dipnotlarında imkân deliline yöneltilen eleştiriye yer vermekte ve son dönem metafizikçi filozofların bu delile ilişkin yeni düzenlemelerini nakletmektedir. Bu delile şöyle itiraz edilmiştir:

“Âlemin imkânı zorunlu değildir. Âlemde onun varlığını ancak bizim görmediğimiz bir şey zorunlu kılabilir. Bundan dolayı onun mümkün oluşu iddianın ispatına yarayacak bir delil olmayıp farazi bir şeydir. Metafizikçi filozoflar bu eleştiriye şu cevabı vermişlerdir: Âlem, birleşik, basit, madde ve maddî güçlerin toplamından meydana gelmiştir. Bunların her biri diğerine dayanmakta olup

¹⁰⁵ Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı* (Ankara: İSAM, 2019), 96-99.

¹⁰⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 122.

¹⁰⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 122. dipnot:7

varlığında ondan bağımsız değildir. Dolayısıyla âlemde hiçbir şeyin zâtı onun varlığını zorunlu kılmamaktadır. Bundan dolayı âlem ancak mümkündür.”

Harpûtî, ilgili itiraza verilen bu yanıtı aynen yazmış ve buna ilaveten herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.¹⁰⁸

3.3.2. Hüdûs delili

Hüdûs kelimesi sözlükte, “sonradan meydana gelmek” anlamına gelmektedir. Kelâm literatüründe ise Allah’ın varlığını ispatlamak için kullanılan bir delil türüdür.¹⁰⁹ Aslı itibariyle hüdûs delili kozmolojik delillerdendir. Istilahî manada ise bir varlığın, var olmasından önce yokluğunun söz konusu olmasıdır. Yokluk alanından varlık alanına geçen bu varlıklara “hâdis”, bu varlıkları varlık alanına taşıyan yaratıcıya da “muhtdis” denir. Bu yönüyle bakılacak olursa muhtdis varlık, kadîmdir.¹¹⁰ Kadîm varlığın bir başlangıcı yoktur. Onun var olmadığı herhangi bir zaman dilimi de söz konusu değildir. Şayet âlem hâdis değil de kadim olsaydı, bilfiil gerçekleşemez. Kadim olan varlık, sonsuz olan bir varlıktır. Sonsuz olan varlık da zaten bil kuvve vardır. O halde âlem bilfiil gerçekleştiğine göre âlemin hâdis olduğu açıktır.¹¹¹ Bu izaha göre sonradan varlık alanına gelen bir varlık, varlık alanına gelme konusunda bir illete kesinlikle muhtaçtır. Örneğin kâinatı ele alalım. Kâinat hâdis bir varlıktır. Varlığından önce yol olduğu için varlık alanına gelmesi bir sebebe bağlıdır. Yani bir var ediciye güce ihtiyacı vardır. O da yüce yaratıcı olan Allah’tan başkası değildir.¹¹²

Harpûtî, bu delili “çoğu kelâmcının izlediği delil” şeklinde nitelendirmiş ve aynı imkânda olduğu gibi devir ve teselsülün iptaline dayanan ve dayanmayan olarak ikiye ayırmıştır.

Çoğu kelâmcının izlediği delil olan hüdûs delilinin birinci yöntemine göre, âlemin bütün parçalarıyla sonradan meydana geldiği sabittir. Her hâdisin bir muhtdisinin olmasına ihtiyaç vardır. Yani âlemin, kadim olan bir muhtdisinin bulunması gerekmektedir. Yoksa devir ve teselsül yolu açılır ki bu da muhaldir. Bütün bunlar bize âlemin kadim olmadığını ve bir muhtdisinin var olduğunu göstermektedir.

¹⁰⁸ Abdullatif Harpûtî, *Tekmile-i İlm-i Kelam* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330), 74; Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 144.

¹⁰⁹ Ebû’t-Tâhir Firûzâbâdî (İstanbul, 1305), “el-Okyânusü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhîr”, 1/646.

¹¹⁰ Bekir Topaloğlu, “Hüdûs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/304.

¹¹¹ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 14.

¹¹² Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 55-57.

Bu delilin ikinci yöntemi, Harpûtî tarafından şöyle açıklanmaktadır: Âlemde sonradan varlık âlemine gelen her şey ya meydana gelişinde ve varsayılan icadında kadim ve zorunlu bir varlığa ya dayanmaktadır ya da dayanmamaktadır. Çünkü hâdis ve kadîmden başka bir varlık söz konusu değildir. Bununla birlikte vâcip varlıktan başka da kadim varlığın olmadığı sabittir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere her mümkün olan varlık sonradan meydana gelmiştir. Eğer ikinci kabul edilirse âlemde hiçbir şeyin meydana gelmemesi gerekir. Bu da imkânsızdır. Dolayısıyla birinci şık doğrulanmış ve Allah'ın muhdis olduğu sabit olmuş olur.¹¹³

Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*'da aşırı tabiatçıların bu delil ile ilgili eleştirmektedir. Aşırı tabiatçıların sıradan dindar kesimleri aldatmak için kullandıkları bir lafazanlıktan bahsetmektedir. Aşırı tabiatçılar: “Âlemde varlığı mümkün olan hiçbir varlık yoktur. Çünkü her mevcudun zâtı, bizzat varlığını gerektirir. Bundan dolayı bizzat vâciptir.” diye bir iddia ortaya koymuşlardır. Harpûtî bu görüşü kitabının aynı yerinde reddedilmiştir. Çünkü Harpûtî'ye göre âlemde varlığı sabit olan her şey, filozoflara göre cevher ve arazlarla, fen bilimcilere göre madde ve güç ile sınırlandırılmaktadır. Âlemdeki her şey varlığında başka şeye muhtaç olmasından dolayı vâcip değil mümkün varlık kategorisinde bulunmaktadır. Aşırı tabiatçıların bu iddiası filozof ve fen bilimcilerin yanılığısından farkı yoktur.¹¹⁴

3.3.3. Hareket delili

Hareket, sözlükte “durgunluk konumundan çıkmak, kuvveden fiile çıkmak”¹¹⁵ anlamına gelmektedir. Kelâm ilmi ilk teşekkül ettiği zamanlarda kelâmcılar tabiat ilimlerine özellikle ilgi göstermişlerdir. Bunun sebebi dönemin âlimlerinin fiziği, metafizik alanı açıklamanın bir aracı olarak düşünmeleridir. Bu yüzden hareketin üzerinde çalışmaya başlamışlardır. Bu bağlamda kelâmcılar, hareketi; cevherin bir yerden başka bir yere intikâli şeklinde açıklamışlardır. Hareket, kelâmcılara göre cisimlerin bir arazdır. Cismin bir mekânda bulunması için iki durumdan birinde olmak zorundadır. Bu durumlar, hareket ve sükündür. Cismin bir mekânda duruşu sükûn ile açıklanırken, başka bir mekâna intikaline ise hareket adı verilir. Kelâmcıların ekserisi, bu iki durumdan hareketin sürekli olmadığı hatta bir cisimdeki hareketin eninde sonunda yok olacağı görüşündedir. Bunun

¹¹³ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 122.

¹¹⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 123.

¹¹⁵ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, (İstanbul, 1997), “Kitâbü't-Ta'rifât”, “Hareket”, 85.

sebebini kelâmcılar, hareketin bizzat kendisinden ötürü bekâsının iptal olmasıyla açıklamışlardır. Şayet onun bekâsı olursa o zaman mekânda devamlı bulunacağından sükûn ile aynı olmuş olacaktır.¹¹⁶

Aslı itibariyle hareket delili Aristo'nun delili olarak bilinmektedir. Özellikle ilahiyatçı filozoflar hareket deliline çok iltifat etmişlerdir. Başta Kindî ve Fârâbî bu zümrenin başını çekmektedir. İslâm filozofları ve birçok kelâmcı hareket delilini isbât-ı vâcib için kullanmıştır.¹¹⁷

Harpûtî'nin hareket deliline fazla girmediğini görülmektedir. Harpûtî, ilgili delil ile alakalı olarak kısaca maddenin tabiatı itibariyle âtıl olduğunu söylemiştir. Ona göre bu durumda madde, hareket ve sükûn açısından eşittir. Bundan dolayıdır ki ancak maddenin kendisi dışında bir muharrik sayesinde durumunda bir değişiklik söz konusu olabilir. “Âlemin imkânı zorunlu değildir. Âlemde onun varlığını ancak bizim görmediğimiz bir şey zorunlu kılabilir. Bundan dolayı onun mümkün oluşu iddianın ispatına yarayacak bir delil olmayıp farazi bir şeydir.” şeklindeki eleştiri, hüdûs delilinde olduğu gibi bu delile de yöneltilmiştir. Fakat Harpûtî, hüdûs delilindeki aynı cevabın verileceğini bildirerek daha fazla açıklama yapmamaktadır.¹¹⁸

3.3.4. Gâye ve nizâm delili

İslâmî açıdan gâye ve nizâm; ihtirâ, hikmet ve inâyet delili şeklinde bilirse¹¹⁹ de aslında İslâm düşüncesinde inâyet, ihtirâ' ve hikmetin yanında itkân, illet-i gâiyyet ve nizâm-ı âlem gibi delillerin tamamını kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.¹²⁰ Gâye ve nizâm delilinin batıdaki karşılığı, teleolojik delildir. Bu delil temelde evrene hâkim olan ve her an gözlemlenen muazzam âhengin kendiliğinden olamayacağı tezine dayanmaktadır.¹²¹ Zira yaratılanlar, bir yaratıcı olan Allah'ın varlığına delalet ediyorsa; kâinattaki düzen, muazzamlık ve ahenk Allah'ın varlığına daha fazla delalet etmektedir.¹²²

¹¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Hareket”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/120.

¹¹⁷ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 60; Gölcük - Toprak, *Kelâm & Tarih-Ekoller-Problemler*, 162.

¹¹⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 125.

¹¹⁹ M. Said Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2000, 22/495.

¹²⁰ Özkan Tekin, *Allah'ın Varlığının Delilleri-Yeni İlmi Kelâmda İsbât-ı Vâcib-* (Ankara: Fecr, 2020), 238.

¹²¹ Sezai Kurtaran, *Allah'ın Varlığını İspat* (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 2020), 8.

¹²² Yusuf el-Karadavi, *Allah'ın Varlığı*, çev. Muhammed Recai Gündüz (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 31.

Harpûtî gâye ve nizâm metodunu üçüncü bir delil olarak kitabına almıştır. Ayrıca bu şekilde bir akıl yürütmeye elde edilen isbâtı da “peygamberlerin ve asfîyânın yolu” şeklinde tanımlamıştır. Bu delili Harpûtî:

“Gözünü şu müşahede edilen âleme çevirip üzerinde derin derin düşünen, üst tarafında gökte direksiz duran yıldızları, özellikle belirli bir yörüngede dönen Güneş’i, ona bağlı olarak gece ile gündüzün birbirini takip etmesini, bölgelerde mevsimlerin değişmesini, gökyüzünde hizmete sunulan bulutları, bulutlardan akıtılan yağmuru; alt tarafında yeryüzünü ve üzerindeki denizleri, nehirleri, ağaçlı ve meyveli kara parçalarını, bayındır şehirleri, madenler, bitkiler ve hayvanları, özellikle de irfani kemâller toplamı olan insanı yani kapsamlı insan hakikatini gören; yaratılış harikaları üzerinde derinlemesine tefekkür eden; oradaki ibret hâdiselerini, hikmet ve nimet güzelliklerini kavrayan kimse, zorunlu olarak onun bu sağlam düzen ve mükemmel nizâma rağmen onu var eden kudretli bir mevcuttan ve düzenleyen hikmetli bir yaratıcıdan müstağni olamayacağına hükmeder.”¹²³

şeklinde açıklamaktadır. Örnek olarak ise Allah’ın şu ayetini verir: “Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır.”¹²⁴

Harpûtî, diğer delillere nispetle bu delile kitabında daha fazla yer vermiştir. Ona göre gâye ve nizâm delili, imkân ve hüdûs delillerine nispeten verimsizdir. Kelâmcılar imkân ve hüdûs delilini, karşısındaki zümreye delil gösterme açısından yeterli görmektedir. Fakat durum gâye ve nizâm delili için aynı değildir. Çünkü imkân ve hüdûs delilinde yalnız âlemdeki görülen şeylerden mümkün varlık olması hasebiyle bir yaratıcıya ihtiyaç olduğu tezine dayanmaktadır. Fakat bu gâye ve nizâm delilinde yaratıcının rûhânî bir cevher olma ihtimali yansırı varlığında başka bir şeye muhtaç olmama durumu da söz konusudur. Bundan dolayı bu delil kelâmcılar açısından, dehrî ve muannitlere karşı kullanılabilecek tam bir delil niteliğinde değildir.¹²⁵ Ancak bu delil insanları irşat, ikna ve ilzam için kullanılabilir niteliktedir.

¹²³ Ali İmran: 3/ 190.

¹²⁴ Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 125.

¹²⁵ Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 143., dipnot:14

3.4. Maddeci Filozofların Kâinatı Oluşturan Sebeplerin Zâtî Olmasıyla İlgili İddialarına Yönelik Tenkitler

Maddeci filozofların kâinatı oluşturan sebeplerin zâtî olmasıyla ilgili birtakım iddiaları bulunmaktadır. Harpûtî, bu iddialardan en önemlisini maddeler halinde ele alarak incelemiştir. Harpûtî, bu iddiayı ele aldıktan sonra inkârcıların Allah'ı neden inkâr ettiği konusuna da değinmektedir. Harpûtî'nin bu iddiaları ele alıp bunlara karşı vermiş olduğu cevaplar ise tutarlı ve başarılıdır. Bu ele alınan iddiaların özü:

“Kâinattaki yakın cisimleri gözle, uzak olanları ise teleskopla görmekteyiz.

Ancak bunlar arasında tabiat kanunlarına aykırı belirgin bir fark görememekteyiz.

Dolayısıyla kâinattaki cisimler üzerinde mutlak tesiri olan bir gücün varlığına inanmamız mümkün değildir. Bundan dolayı biz kâinatı oluşturan sebeplerin zâtî olup ondan ayrılmadığına hükmederiz.”¹²⁶

şeklindeki iddiadır. Bu iddia, Harpûtî'nin deyimiyle maddeci filozoflara aittir. Harpûtî, bu iddiaya binaen Kur'anî ve aklî deliller getirerek bu iddianın fâsit olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Harpûtî'ye göre ilgili iddianın büyük bir eksiği vardır. Maddecilerin dediği gibi bir şeyi görmemek onun yokluğunu gerektirmemektedir. Bu kanunlar, tabii mevcutların vücudunda sabit olarak bulunan kanunlardır. Nitekim Allah Kur'an'da: “Allah'ın sünnetinde hiçbir değişme görmezsin.”¹²⁷ buyurmaktadır. Bununla birlikte tabîî bir varlığın insanlar tarafından gözlemlenebilir olmaması, âlemin tekevvünündeki illetlerin zâtî olduğunu dolayısı ile kâinattan ayrı olamayacağını gerektirmemektedir. Âlemi yaratan yüce yaratıcı, âlemdeki tabîî ve maddî varlıkların yaratmasında filozoflara göre diğer yaratılışlar için hazırlayıcı sebebi kelâmcılara göre âdetî sebep kılmaktadır. Bu durum aynı bitkilerin tohumlardan yaratılması veya çocuğun yaratılışında ebeveyn ve nutfelerinin birleşmesi gibidir. Nasıl ki tohumun ekilmesi, çimlenmesi için karanlık ortamda tutulması, su ve güneş bir bitki için oluşmasındaki sebeplerden ise; çocuğun yaratılışında da ebeveynlerin bir araya gelmeleri bir sebeptir. Bu mezkûr sebeplere dindarlar, ilahi sünnet de demektedir. Dindar olmayan tabiatçılar ise bunu tabiat kanunu şeklinde adlandırmışlardır.¹²⁸

¹²⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 130.

¹²⁷ Bakara: 2/164.

¹²⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 130.

İkinci olarak zikredilen iddia, Harpûtî'ye göre şu gerçeğe de aykırıdır: Kâinatı oluşturan sebepler ittifakla hâdis olarak kabul edilmektedir. Oysaki maddeci filozoflar kâinat maddesinin kadîm olduğunu iddia etmektedirler. Öyleyse kâinatı oluşturan hâdis sebepler onların iddia ettikleri üzere, ezeli varlıkların zâtî ögeleri olamaz. Çünkü tam tersi bir durum söz konusu olduğunda malulün illetinizden ayrılmaması mevzu bahis olur ki bu da muhal bir durum ortaya koymaktadır. Onların iddiasına göre ya kadim kâinatın olması his ve müşahede zarurilerine aykırı olmayı gerektirmektedir. Çünkü mevcut kâinatın tamamının hâdis olduğu delilleriyle sabit olup; hâdis olmasından dolayı da duyu organlarıyla algılanması zarurilik meydana getirmektedir. Buna ek olarak maddenin kadîm olduğunu iddia etmek, maddenin zâtıyla kadîm olmasının yanında aynı zamanda maddedeki zaman içerisinde oluşan değişiklikleri ile hâdis olan kâinatın illeti olmasını iddia etmektir. Kendi kıdemiyle hâdis olan kâinat anlayışı gerçekten de fasit bir görüştür. Çünkü Harpûtî'ye göre, hâdis varlıklar bir muhdis ihtiyaç duymaktadır. Hâdis varlıklar ne varlığında ne de icadında müstakil olamayacağı için zikredilen durumun olması durumunda kâinatta hiçbir varlığın bulunmaması gerekmektedir ki bu da muhaldir.¹²⁹

Maddeci filozoflar bu argümanlar karşısında: 'Madde zâtı itibariyle kadimdir. Hâdis olan ise tekâmülüdür. Hâdis kâinata da işte bu hâdis olan tekâmül illetlik etmektedir.' şeklinde bir iddia ortaya koymaktadır. Harpûtî'ye göre, bu kabul edildiği zaman iki imkânsızdan birinin olması zaruridir. Birincisi tamamıyla hâdis olan bir varlık illetinin kadim olan madde ya da başka bir kadim varlık olması gerekmektedir. Bu durumda tümüyle hâdis olan kâinatın kadim olması gerekir ki bu da muhaldir. İkinci olarak bütünüyle hâdis olan kâinatın illetinin bir hâdis olmasıdır ki burada da Harpûtî daha önce de belirttiği gibi hâdis varlığın varlık ve icadında müstakil olmadığını belirterek söz konusu durum olursa kâinatta gözle müşahade edilen hiçbir varlığın olmaması gerektiğini belirterek reddetmektedir.

Üçüncü olarak Harpûtî bu iddiayı, yukarıda zikrettiği ve varlık alanına geçmek için tüm âlemin kendi dışında bir müessir güce ihtiyaç duyduğunu ispatladığı imkân, hudûs ve gâye-nizâm delillerine aykırı olarak görmektedir.

Harpûtî dördüncü itirazında gâye ve nizâm delilini temel alarak argümanını geliştirmektedir. Mevzu bahis olan iddianın, bütün âlemde şahit olunan hikmet, maslahat ve nimetleri içeren düzen ve muhteşem nizâma da aykırı olduğunu söyleyen Harpûtî,

¹²⁹ Harpûtî, *Tenkîhu 'l- Kelâm*, 130-131.

âlemin, kat'î tertip ve muhteşem düzeniyle ilgili ilim ve hikmetten bi-haber olan, tabiatın tamamen tesadüfî sebeplere dayanmadığına delâlet ettiğini dile getirmektedir. Ona göre âlem, yaratılışta daima hikmet ve maslahatı ön planda tutan kudretli ve hikmet sahibi bir yaratıcının eseri olabilir. Kâinattaki düzen ve insanların şahit olageldiği nizâmın, kâinatın içinde barındırdığı devamlı şekilde tekâmül ilkesinden dolayı devam edegeldiğini söyleyenlere yönelik olarak Harpûtî, bu tekâmül ilkesinin ne denli işletileceğini kâinatın nasıl bildiğini ve kâinata bunu kimin yerleştirdiğini sormaktadır.¹³⁰ Bu konu ile ilgili Harpûtî, bazı akıl ve basiret sahibi tabiatçı filozoflar, yaratıcının hikmetli yaratılışına ve muazzam gücüne delâlet eden kevnî müşahedâta muhalif olarak kâinatın tesadüfî ya da maddenin içinde bulunan kanunlardan dolayı oluştuğunu savunan insanlardan utanç duyulması gerektiğini belirtmektedir. Bu insanların, bâtil varsayımlarını ve boş kuruntularını desteklemek ve tesadüf ile açıklanamayacak kadar muazzam düzen ve nizâmı hiçe saymak için bilim, deney ve gözlem yaftasına sığındıklarını dile getirmektedir. Buna karşın sadece müşahade edilen tabiatın bile bu saçmalıkları reddettiğini zikretmektedir.¹³¹

Harpûtî, basiretsiz inkârcıların pek çok inkâr ediş sebepleri olduğunu söylemektedir. Ona göre bunları hepsinin ana sebebi İslâm'ın rabbini tam olarak bilmemekten dolayıdır. Bu inkârcıların daha önce tahrif edilen Hristiyanlık dinindeyken bu dine karşı tavır alması ve Hristiyanlığın onlara dayattığı orta çağ zihniyetinden dolayı diğer dinleri de Hristiyanlık ile aynı kefeye koyması, inkârcılıklarının temelini oluşturmaktadır. Bunun sonucunda da İslâm'daki yaratıcının Hristiyanlıktaki gibi bir Tanrı olduğu önyargısı oluşmuş durumdadır. Tahrif ettikleri dinlerdeki gibi Allah'ın, insanlardakine benzer gibi bir bedene sahip, kralların oturduğu gibi bir tahtta gökyüzünde oturan, kâinattaki her şey üzerinde tasarrufu bulunan bir ilah olduğu için onlar işte bu kurguladıkları tanrı yüzünden Allah'ı inkâr yoluna girmektedir. Abdullatif Harpûtî'ye göre ünlü maddeci filozof Draper'in *Nizan-ı İlm ve Din*¹³² adlı kitabında zikrettiği gibi kâinattan ayrı bir şekilde kâinatın üzerinde aşkın, hükmeden ve kâinatta dilediği gibi tasarruf eden şahs-ı insanînin olmadığını söylemesi, bu düşünce yapısından ortaya çıkmaktadır.¹³³

Diğer inkâr sebebi, maddeci filozofların tabiat ve ait olana takılıp kalmalarından dolayı yani tabii ilimle meşgul olup maddiyattan başka şey bilmemeleridir. Bundan dolayı

¹³⁰ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 132-133.

¹³¹ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 134.

¹³² J. W. Draper, *Niza'-ı İlm ü Dîn - İslam ve Ulûm (Bilim ve Din Çatışması - İslam ve Bilimler)* (Çizgi Kitabevi, 2022).

¹³³ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 136.

da dindarlar için tabiata dayanan bir tanrı yontmaya çalışmaktadırlar. Fakat buna haiz olamamışlardır.

Tabiat ve tabii ilimlere takılıp kalan bu filozoflar Allah'ın zihinlerindeki bu maddeci ilah profiline uymamasından dolayı Allah'ı inkâr etmektedirler. Yine Draper'ın 'kâinatta umumî kuvvet mevcut ise de safdillerin yani kolayca inanan insanların inandığı gibi ilah değildir.' sözünü buna bağlamıştır.¹³⁴

Bir başka inkâr nedeni ise, inkârcıların dinleri doğru düzgün bilmemeleri ve dinlerin asıllarındaki farklılıkların, inanç esaslarında da bulunduğunu zannetmeleri hususudur. Bu farklılıklardan sebep inkârcılar, dinlerin de insanlardan olduğunu ve bundan dolayı Hz. Âdem'den ve Hz. Muhammed'e kadar olan İslâmiyet'i ve İslâmiyet'i indiren Allah'ı inkâr etmektedirler. Bu tür inkârcılar iki sınıfa ayırmak mümkündür. İlk sınıf, hak-batıl şeklinde herhangi bir ayırım yapmaksızın tüm dinleri inkâr edenlerden oluşmaktadır. Diğer sınıf ise, kendi kendilerine kanunlar belirleyip bu kanunlara da "tabii din" adını vermek suretiyle kitaplar kaleme almış ve bunlar aracılığıyla da insanları ikna etmeye çalışan sınıftır.¹³⁵

3.5. Allah'ın Sıfatları

Sıfat kelimesi sözlükte "herhangi bir varlığın niteliklerini, içinde bulunduğu hâli belirtmek" anlamında mastar olarak kullanılmaktadır. Yine "bir varlığın bilinmesini sağlayan durum ve özellik" mânasında ise isim olarak karşımıza çıkar.¹³⁶ Terim olarak "Allah'ın kulları tarafından anlaşılmasını sağlayan birtakım özellik, Ona nispet edilen mana ve mefhumlar" şeklinde tanımlanmaktadır. İnsanlar, tabiatta müşahede ettikleri gâye ve nizâm paralelindeki işleyişlerdeki kusursuzluk sebebiyle bu durumun bir yaratıcı varlığına delalet ettiğini anlamaktadırlar. Duyu organlarıyla algılayamadıkları bu yaratıcıyı bazı kavramlarla niteleyip kavramaya çalışırlar. Tam da bu yüzden bir kelâm meselesi olan sıfat, Allah'a nispet edilen bu kavramlara isim veya sıfata denilmektedir. Bu sıfatlar aslı itibarıyla ikiye ayrılmaktadır. Birincisi Allah'ın şanına uygun düşen sıfatlarıdır. Bunlara vücûdî veya sübûtî sıfatlar denir. İkincisi ise selbi ya da tenzihi sıfatlardır. Allah'ın şanına ters düşen ve Allah ile asla bağdaşmayan noksanlıkları ifade eden sıfatlardır.¹³⁷ Fakat Allah'ın sıfatları meselesi, İslam âlimleri tarafından tartışılmalı konulardandır.

¹³⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 136.

¹³⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 137.

¹³⁶ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsi'l-Muhît*, 1/759-760.

¹³⁷ İlyas Çelebi, "Sıfat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100.

Kur'ân-ı Kerîm'de tenzihî sıfatlar vurgulanarak tevhîd ilkesine dayanan bir Allah anlayışı bulunmaktadır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de kâinat ve insana Allah'ın bazı sıfatları nisbet edilmektedir. Ashap, bu durum üzerine pek kafa yormamış ve müteşâbih olan, Allah'ın insana benzediği izlenimi veren ayetleri de bu çerçevede algılamıştır. Fakat bu durum tâbiîn döneminin ortalarında farklı bir yöne evrilmiştir. Hicrî 2. asırda Müslümanlar arasında ilâhî sıfatlar konusunda ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Zira Selefiler, Allah'ın sıfatlarına ve fiillerine ilişkin müteşâbih âyetleri sözlük anlamıyla teşbih ederek açıklaya başlamıştır. Selefiyye'nin bu anlayışına Mu'tezile şiddetle karşı çıkmıştır. Bu tür ayetlere tenzihçi bir tutumla yaklaşan Mu'tezile, tenzihte aşırılığa kaçarak ilâhî sıfatları zihnî hükümler ve kavramlar şeklinde görmeye başlamıştır. Bunun akabinde sıfat konusunda ifrat ve tefrite düşen bu iki görüşe de karşı çıkan ilk Ehl-i sünnet kelâmcıları, naslara bağlı kalarak Allah'ın ilim, kudret, irade, sem', basar, kelâm sıfatları zâtını niteleyen hakiki manada sıfatlarının olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca bu konudaki teşbihe düşen anlayışı da reddetmiştir.

Sıfatlar bağlamında tarihte kırılma noktası diyebileceğimiz mihne hâdisesi gibi bir olay vukuu bulmuştur. Mihne olayının asıl sebebi, sübûtî sıfatların içerisinde yer alan kelâm sıfatı ve bu sıfatın Kur'an-ı Kerim ile olan münasebetinin sistematik bir şekilde tartışılmasıdır. Bu durum daha sonra çok büyük bedellerin ödenmesine sebebiyet vermiş hatta neredeyse İslâm devletini ideolojisi haline getirilmeye çalışılmıştır. Bu yaşanan olumsuzlukların asıl nedeni ise Allah'ın ulûhiyetine bir hâlel gelmesi endişesi olmuştur. Ayrıca tercümeler aracılığı ile erken dönem İslâmî düşünce sistemine giren felsefe de İlahiyat bağlamında Müslüman bilginlerin zihinsel faaliyetlerini epey meşgul etmiş ve akabinde Kelâm ilminin teşekkülüne giden kapıyı aralamıştır. Nitekim bu sıfatlar Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdîler tarafından farklı görüşlerle tartışılmaya devam edilmiştir.

3.5.1. Zât-sıfat ilişkisi

Allah'ın zât ve sıfatları hakkındaki tartışmalar yine erken denilebilecek bir dönemde başlamıştır. Allah'ın kemal sıfatları olması, tüm İslâm âlimlerinin ittifakı üzere caiz görülmüştür. Fakat sıfatlar konusundaki tartışma, Allah'ın bu sıfatlarla nasıl vasıflandırılacağı hususundadır. Yani buradaki tartışmaya konu olan mesele selbi ve fiili sıfatlar değil, Allah'a nispet edilen sübûtî sıfatlarla ilgilidir.¹³⁸

¹³⁸ Sa'düddin et-Taftâzânî, *Şehu'l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV, 2022), 164.

Harpûtî'ye göre, sahabe dönemine kadar Allah'ın zât ve sıfatıyla ilgili herhangi bir tartışma yaşanmamasına rağmen, sahabe döneminden sonra akli düzlemde bu tartışmalar meydana gelmiştir.¹³⁹ Eş'ari'ye göre ise bu tartışmalar Mu'tezile ile başlamıştır. Mu'tezile'den önce Müslümanlar bu konuyu tartışmamakla beraber sadece Allah'ın ezeli sıfatlarının olduğuna inanarak daha fazla üzerinde düşünmemiştir.¹⁴⁰

Allah'ın zât ve sıfatları ile ilgili yapılan tartışmaların arkasında ise kemal sıfatlara sahip olan Allah'ın zâtında bir çokluk oluşturabilecek düşüncelere yol açmamaktır. Allah'ın zâtında oluşabilecek bir kesret endişesi, İslâm filozoflarını ve bazı kelâmcıları bu tartışmalara itmiştir. Bundan dolayı zor ve uzun tartışmalar, bir müddet İslâm kelâmcılarını meşgul etmiştir.

Harpûtî, Allah'ın sübûtî sıfatları hakkındaki ihtilaflara sahip olan guruplarının kısaca görüşlerini ele alarak kendi kanaatini de bildirmiştir.

3.5.1.1. Filozoflara Göre Zât-Sıfat İlişkisi

Harpûtî, Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili olarak yapılan tartışmada bir grubun Allah'ın zâtının sıfatlarıyla aynı olduğunu; diğer grubun ise zâtın sıfatlardan ayrı olduğunu savunduğunu söylemektedir. Ona göre filozoflar zât ve sıfatın aynı olduğunu savunan grup içerisinde. Yunan felsefecileri de bu görüşü destekler nitelikte düşüncelere sahiptir.¹⁴¹

Filozoflara göre sıfat ve zâtın birbirinden ayrı olması halinde iki muhal meydana gelmektedir. Bunlardan birincisi vâcib'ul vücûd olan Allah'ın başkasıyla kemal bulması, ikincisi ise zâtın hem etken hem de edilgen olmasıdır. Bu iki durum da filozoflar tarafından muhal olarak görülmesine rağmen Harpûtî bu şekilde düşünmemektedir.

Harpûtî'ye göre zâtının gayrı olan ilâhi sıfatın mucidi, yine zât-ı İlahidir. Bu şekilde düşünmek, filozofların dediği gibi Allah'ın zâtının hem etken hem edilgen olmasının yanında bir muhallik de içmemektedir.¹⁴²

¹³⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 204.

¹⁴⁰ Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *el- İbâne Ve Usûlü Ehl-i- Sünnet*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yay., 2010), 134-135.

¹⁴¹ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 150.

¹⁴² Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 150.

3.5.1.2. Mu'tezile'ye Göre Zât-Sıfat İlişkisi

Mu'tezile'de ise ilâhî sıfatlarda en belirgin karakteristik yaklaşım, tenzih temellidir. Buna ek olarak, “Allah’ın bizim bilmediğimiz herhangi bir sıfatı olamaz.” diye düşünülmektedir. Aksi takdirde bu durum Allah’ı tam manasıyla bilinemez kılmaktadır.¹⁴³ Mu'tezile'nin büyük bir bölümü, taaddüd-i kudemâ yani Allah dışında kadîm varlıklar doğurma endişesiyle Allah’ın zâtından gayri, varlıkla nitelenebilecek sübûtî sıfatları reddeder. Başka bir deyişle kadîm sıfatlara Allah’ı nitelendirmenin kendi esaslarından biri olan tevhîd ilkesine aykırı görmüşlerdir.¹⁴⁴

Harpûtî'ye göre Mu'tezile, filozofları takiben onları destekler nitelikte görüşler sunmuşlardır. Mu'tezile bu bağlamda, sübûtî sıfatları kabul etmenin veya zâttan ayrı olarak bazı sıfatları kabul etmenin, o sıfatları da kadim yapacağı ve sonradan olan şeylerin Allah’a taalluk etmesi gerektireceği sebebiyle kabul etmemektedir. Şayet zâttan ayrı ezeli sıfatlar kabul edilirse; Müslümanlar da Hristiyanların düştüğü birden fazla kadim varlık anlayışına düşmüş olacaklardır.

Mu'tezile'nin bu görüşlerini kesin bir dille reddeden Harpûtî, Hristiyanların durumuyla sıfatlar meselesinin aynı şey olmadığını söylemektedir. Zira Hristiyanlardaki üç uknum, zâttan ayrı müstakil birer varlık gerektirmektedir. Buna rağmen zâttan ayrı sıfatlar, Hristiyanların üç uknumuyla aynı kefeye konulamaz. Zira sıfatlar, müstakil birer varlık olarak görülmemektedir.¹⁴⁵

3.5.1.3. Kerramiye'ye Göre Zât-Sıfat İlişkisi

Harpûtî'nin isabetsiz olarak gördüğü bir diğer görüş ise Kerramiye'ye aittir. Kerramiye, Allah’ın zâtını ve sıfatını ayrı olarak düşünülmektedir. Onlara göre Allah, bu sıfatlarla hakiki olarak nitelenmiştir. Fakat bu görüşleri onları birden fazla kadim varlık kabul etme noktasına düşüreceği için bu sıfatların hâdis olduğunu savunmuşlardır. Sıfatların hâdis olduğuna yönelik ileri sürdükleri argüman da Harpûtî tarafından eleştirilmektedir.

¹⁴³ Mevlüt Özer, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam*, thk. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yay., 2015), 260-261.

¹⁴⁴ Charif Murad, “Allah’ın Zâtı, Sıfatları ve Fiilleri Hakkında Mütakellimîn ve Felâsifenin Görüşleri”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6 (2017), 92.

¹⁴⁵ Harpûtî, *Tenkihu'l-Kelâm*, 150.

Kerramiye'ye göre sıfatların kadim olması halinde o sıfatların taalluk ettiği varlıklar da kadim olması gerekmektedir. Fakat Harpûti bunu reddetmektedir. Harpûti'ye göre Kerramiye'nin ileri sürdüğü argüman doğru değildir. Çünkü Kerramiye'nin dediği gibi kadim sıfatların taalluk ettiği şeylerin de kadim olması için, sıfattaki taallukun da hâdis olmaması yani kadim olması gerekmektedir. Fakat vakıa böyle değildir. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarının da hâdis olması söz konusu değildir.¹⁴⁶

3.5.1.4. Eş'arîler'e Göre Zât-Sıfat İlişkisi

Eş'arîler'e göre sıfatlar ne zâttan ayrı ne de zâtla aynıdır. Eş'arîler, sıfatların zâta zaid, onunla var olan, kadim ve mevcut olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte sıfatlar, zâttan ayrılabilen şekilde zâttan ayrı olamaz. Bu yüzden Allah'ın sıfatlarla nitelendirilmesi hakiki manada gerçekleşmektedir. Harpûti'ye göre bunu savunan Eş'arîlerin, birden fazla kadim varlık kabul ettikleri iddiasını kabul etmediğini dile getirmektedir. Buna binaen de bazı deliller getiren Eş'arîlerin bu delillerini ele almıştır.

Harpûti'ye göre Eş'arîler bu konuda insanlardan yola çıkmaktadır. İnsanların sıfatı, insanın zâtında kaim ve insana zaid sıfatlardır. Allah'ın sıfatlarla ilişkisi de tıpkı insanlarınki gibidir. Fakat burada önemli bir mantık hatası vardır. Nitekim gaibi şahide kıyas etmek doğru bir sonuç doğurmamaktadır. Harpûti, Eş'arîlerin buradaki mantık hatasını da kabul ettiğini belirtmektedir.

Eş'arîler'e göre tevatür ile nakledilen şeriatıta, bu sıfatlardan türetilen vasıfların Allah'a nispeti, vasıfların Allah'ın zâtında kaim, mevcut ve sabit olduğunun delilidir. Çünkü türetilen bu vasıfların bir şeye yüklem kılınması ve ona denk olması, kelime kökündeki mananın o yüklem kılınan şeyde olmasını gerektirmektedir. Bu delil de Harpûti tarafından doğru bulunmamaktadır. Harpûti'ye göre sıfatlardan türetilen vasıfların Allah'a hamledilmesi, o sıfatların varlığını ve sübutunu gerektirmemektedir.¹⁴⁷

Mâtürîdî ise ilâhî sıfatların mahiyetinin bilinemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre insanın elde ettiği bilgiler sadece duyular âlemine dayanmaktadır. Oysaki ilâhî sıfatlarda beşerî mahiyetlerden söz edilememektedir.¹⁴⁸

Harpûti'nin kendi görüşü ise Mâtürîdîlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Ona göre Allah'ın ezeli ve ebedi kemal sıfatları vardır. Fakat bu sıfatlara inanıp bu

¹⁴⁶ Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 151.

¹⁴⁷ Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 152-153.

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 146-152.

sıfatların keyfiyetini Allah’a havale etmek gerekmektedir. Çünkü o her şeyin en iyisini bilir.¹⁴⁹

Son olarak Harpûtî’nin açıklamalarından dile getirdiği dört zümrenin hiçbirine katılmadığı fikrini çıkarmak mümkündür. Zira Ehl-i sünnet şemsiyesi altındaki Eş’arîler’e yönelik eleştirilerin, diğerlerine nazaran daha fazla yer kapladığını görmekteyiz. Ayrıca kendisi bizzat Mâtürîdî lafzını zikretmese de, kendisinin Mâtürîdî görüş üzere olduğunu anlamak mümkündür.

Mütakallimler Allah’ın sıfatlarının hem tasnifinde hem de sayısında ihtilaf etmişlerdir. Örneğin Eş’arîler, Allah’ın sıfatlarının varlığını kabul ederler. Eş’arîler’e göre Allah’ın sıfatları sübûtî sıfatlar ve haberi sıfatlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sübûtî sıfatları; hayat, ilim, kudret, irade, semi’, basar ve kelâm olmak üzere yedi başlık altında toplamışlardır. Eş’arîler bu sıfatlara aynı zamanda zâtî sıfatlar da demektedirler. Allah’a nispet ettikleri haberî sıfatlara yaklaşımları ise bu sıfatları Allah’ı her türlü noksanlıktan münezzehten tutarak ve O’na yaraşır bir şekilde, ta’tîl ve tecsîmden kaçınarak te’vîl etmektedirler.¹⁵⁰

3.5.2. Selbi sıfatlar

Harpûtî, yine gelenekte görüldüğü gibi önce selbi yani tenzihî sıfatları işlemiştir. Bunun sebebi ise selbi sıfatlar, kötü vasıflardan arınma olarak görülürken; Sübûtî sıfatlar güzel vasıflarla bezenme şeklinde görülmüştür. Ayrıca Mâtürîdîlerde beş veya altı olarak kabul edilen selbi sıfatları, Harpûtî temelde dört tane sığata dönük olduğunu söylemiş ve sadece onları ele almıştır. Burada bir farklılık görölse de aslında geleneğe aykırı bir durum yoktur. Çünkü birtakım filozoflar, İmam Eş’arî ve Mu’tezilî Hüseyin el Basri gibi düşünürler vücut sıfatının zâid bir manası olmadığından dolayı vücut sıfatını bir sıfat olarak görmemişlerdir.¹⁵¹ Yine kıyam bi nefsihi sıfatını da kıdem sıfatına dâhil etmiştir.

Harpûtî’ye göre selbi sıfatlar; kıdem, beka, vahdaniyet ve muhalefet-ül havadis olarak dört temel başlıkta ele almıştır.

¹⁴⁹ Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 153.

¹⁵⁰ Murad, “Allah’ın Zâtı, Sıfatları ve Fiilleri Hakkında Mütakallimînin ve Felâsifenin Görüşleri”, 91.

¹⁵¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 342-343.

3.5.2.1. Kıdem

Sözlükte kıdem kelimesi, “bir varlığının üzerinden uzun zaman geçmek” manasına gelmektedir. Kıdem kelimesinin terim anlamı ise “Allah’ın varlığının başlangıcının bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması” olarak ifade edilmektedir.¹⁵² Kur’ân-ı Kerîm’de kıdem kavramı geçmektedir. İlgili âyetlerde kıdem kelimesi, Allah’a nispet edilerek kullanılmamıştır. Bunun yanı sıra aynı kökten gelen kadim kelimesi Kur’an-ı Kerim’de “üzerinden uzun zaman geçmiş eski inançlar ve nesneler” şeklinde geçmektedir.¹⁵³ Ayrıca kıdem sıfatıyla ilişkili olarak Kur’an’da “Evvel” kelimesi de kullanılmaktadır. Evvel kelimesi Kur’anî manada “varlığının başlangıcı olmayan” anlamında nispet edilmiştir. Evvel ismi, hattı zâtında Allah’ın tüm varlıkların hâliki olduğunu bildirmesi açısından kıdem sıfatının çerçevesinin çizilmesinde etkisi büyüktür.¹⁵⁴

Kıdem sıfatı Allah’ın vâcib sıfatlarından. Zira bu sıfatın zıddı hüdüstur. Hâdis varlık sonradan meydana gelir ve bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Hâlbuki Allah için bu muhaldir.¹⁵⁵ Ayrıca bu sıfatla ilgili olarak Harpûtî, vâcib’ul vücûd vasfını delillendirmek için kullanılan argümanların, kıdem vasfını da delillendirdiğini dile getirmiştir.¹⁵⁶

3.5.2.2. Bekâ

Bekâ sözlükte “sebat ve devam etmek, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitmek” manasında geçmektedir.¹⁵⁷ Terim olarak ise “Allah Teâlâ’nın varlığına herhangi bir yokluğun gelemeyeceği” anlamını taşır. Aynı zamanda bekâ kelimesinin zıddı fenâdır.¹⁵⁸ Kur’an-ı Kerim’de bekâ, ism-i tafdîl olarak kullanıldığı gibi fiil olarak da Allah’a nispet edilmektedir.¹⁵⁹ Bununla birlikte Kur’an, Allah’a nispeten bekâyâ, ölümsüz olmak ve fenâ bulmamak gibi anlamlar da yüklemiştir.¹⁶⁰

Harpûtî bekâyı, kâinatın müessiri Allah’ın ezelden itibaren mevcut olması açısından Allah’ın kıdem sıfatıyla ilişkilendirmiştir. Harpûtî “Kıdemi sabit olanın âdemi muhaldir.”

¹⁵² İsfahânî, *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 830.

¹⁵³ Yûsuf: 12/95; Yâsîn: 36/39; Ahkâf: 46/11.

¹⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/394.

¹⁵⁵ Seyithan Can, “Allah’ın Sıfatları”, *Sistematiik Kelâm*, thk. Fadıl Aygân (İstanbul: Beyan, 2020), 155-156.

¹⁵⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 138.

¹⁵⁷ Cürçânî, 1997, “Kitâbü't-Ta'rifât”, “Bekâ”, 54.

¹⁵⁸ Metin Yurdagür, “Bekâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/359.

¹⁵⁹ Tâhâ: 20/73; Rahmân: 55/27.

¹⁶⁰ Furkân: 25/58; Kasas: 28/88.

ilkesini burada zikretmektedir. Ona göre bu ilkeye ile ezeli olan Allah'ın gelecekte de nihaysiz biçimde mevcut kalacağını kabul etmek mantıkî açıdan zorunlu görülmektedir.¹⁶¹

3.5.2.3. Vahdaniyet

Vahdaniyet, sözlükte “bir, yegâne, tek” anlamındaki “و-ح-د” kökünden türeyerek yapma bir mastar olmuştur. “Zâtında ve sıfatlarında ortağı bulunmama, bir ve tek olma” manalarına gelmektedir.¹⁶² Allah'ın bir ve tek olması sayı manasında değildir, çünkü sayısal bakımdan teklik yalnızca Allah'a mahsus değildir. Teklik, gerçek varlığa sahip her varlık için söz konusudur. Bundan dolayı vahdâniyyet, Allah ile ilgili tüm yönleriyle ulûhiyyeti açısından, yaratılmışlara özgü niteliklerden söz edilemeyen ve yaratılmışların unsurlarından teşekkül etmeyen bir varlık olduğunu ifade edilmektedir.¹⁶³

Vahdâniyyet konusuna Harpûtî, “Temânü” deliline de kaynaklık eden “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin, göğün düzeni bozulurdu.”¹⁶⁴ ayetini zikrederek başlamaktadır. Ona göre vahdâniyyet, Allah'ın vâcibü'l-vücûd olması ve yaratma ve ulûhiyyette ortağının olmaması anlamına gelmektedir.¹⁶⁵

Harpûtî'ye göre âlemin iki yaratıcısı olursa iki yaratıcının da başka şeyler istemesi halinde üç ihtimalin oluştuğunu ve hepsinin de muhal olduğunu bildirmektedir. Birincisi her iki yaratıcının da isteğinin olması ki bu iki çelişğin aynı anda olmasıdır, bu mantiken zaten imkânsız addedilmektedir. İkincisi ise ikisinin isteğinin de olmamasıdır ki burada da yaratıcıların acziyeti söz konusudur. Sonuncu ihtimale gelince yaratıcıdan birinin, diğerinin görüşünü iptal etmesi gerekir ki bu da acziyet anlamına gelmektedir. Eğer ikisinden birinin isteği vuku bulursa, isteği vuku bulmayanın âciz olması gerekmektedir. Âciz olan bir varlığın ilâh olması da düşünülemez.¹⁶⁶

¹⁶¹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 138.

¹⁶² İsfahânî, *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, “vhd”, 1138.

¹⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdâniyyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/528.

¹⁶⁴ Enbiya: 21/22.

¹⁶⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 139.

¹⁶⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 140-141.

3.5.2.4. Muhâlefetün li'l-Havâdis

Bu sıfat, iki kelimenin bir araya gelmesiyle meydana gelmiştir. Bu kelimelerin ilki olan muhâlefet, “Bir şeyin diğer bir şeye aykırı olması” manasına gelmektedir. İkinci kelime olan havadis ise “sonradan vücut bulanlar, yaratılmış olanlar” anlamına gelir. Bu iki kelimenin birleşmesi sonucu ortaya çıkan muhâlefetün li'l-havâdis terkihi ise “yaratılmışlara benzememek” anlamında Allah’a nispet edilen tenzîhî sıfatlarından. Muhâlefetün li'l-havâdis terkihi naslarda geçmemektedir. Bunun yanı sıra varlıkların hiçbirinin Allah’a benzememesi, Allah’ın ortağının olamayacağı, bir aileye sahip olmadığı ve kendisinin herhangi bir denginin bulunamayacağı gibi ayetler¹⁶⁷ bulunmaktadır.¹⁶⁸

Harpûtî, bu sıfatı yine vâcip ve mümkün terimlerini temel alarak açıklamaya girmektedir. Vâcibin bâki olduğunu, mümkünün ise fânî olduğunu söyleyerek bu iki şeyin birbirine ayrı olması gerektiğini dile getirmektedir. Bu konuda ilk olarak Harpûtî, Allah için cevher diyen filozofları eleştirmektedir. Çünkü cevherin ‘kendi başına yer kaplayan’ gibi bir manası vardır. Haliyle bu mana, Allah’a bir noksanlık atfetmektedir. Bu da düşünülemez. İkinci olarak mücessimenin iddiasının doğru olmadığını söylemektedir. Sapkın bir fırka olan mücessime Allah’ın arşa istiva ettiğini ve oraya tamamen istiva ettiğini söylemektedir. Allah’ın arşı yaratıp oraya oturması ve arşın tamamına istiva etmesi onu cisimleştirmektedir ki bu da mümkün değildir. Üçüncü olarak müşebbihenin Allah için isnat ettikleri hareket, intikal, birleşme, ayrılma, renk ve şekillerle nitelenme gibi durumlara da değinen Harpûtî bunun da olamayacağını söylemektedir.¹⁶⁹

Son olarak Hıristiyanlarda bulunan teslis inancının da Muhâlefetün lil havadis sıfatına aykırı olduğunu söyleyerek onların üç uknumdaki üç saplantı noktasına değinmektedir. Bunlardan birincisi, Hz. İsa’nın babasız olarak doğuşundan kaynaklanan sapkınlıktır ki bu Kur’an-ı Kerim’de açıkça yalanlanmaktadır.¹⁷⁰ İkincisi Hz. İsa’nın ölülere diriltmesiyle ilgili içine düşülen dalâlet; sonuncusu ise Hz. İsa için İncil’de geçen oğul ifadesidir. Bunların hepsi açık bir dalâlettir.¹⁷¹

¹⁶⁷ İsrâ: 17/111; Şûrâ: 42/11; İhlâs: 112/1-4.

¹⁶⁸ Metin Yurdagör, “Muhâlefetün li'l-Havâdis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/403.

¹⁶⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 142.

¹⁷⁰ Al-i İmrân: 3/59.

¹⁷¹ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 145-146.

3.5.3. Sübûtî sıfatlar

Sübûtî sıfatlar, Allah'ı niteleyen sıfatlardır. Klasik kelâm literatüründe bu sıfatlarla ilgili, vücûdî ve mana sıfatları gibi farklı isimlendirmeler de bulunmaktadır. Mâtürîdîler'e göre sekiz başlıkta toplanan bu sıfatlar Eş'arîler'e göre yedi başlıkta toplanmaktadır. Bunun sebebi Eş'arîlerin, tekvin sıfatına bu skalada yer vermesidir.¹⁷²

3.5.3.1. Hayat

Hayat kelimesi sözlükte, “yaşamak, diri ve canlı olmak” gibi manalara gelmektedir, Bir sıfat olan hayat “diri olan, yaşayan” demektir. Kuran-ı Kerim'de fâni olanlar yani hayvan ve insanlar için geçmesinin yanında, Allah'a nispeten “ölümsüzlük” anlamına geldiği görülmektedir.¹⁷³ Bu bağlamda, “hakkında ölümün bir hükmü olmadığı varlık” anlamını taşımaktadır.¹⁷⁴

Mu'tezile 'ye göre Allah'ın zâtından ayrı bir sıfat değildir. O zâtıyla hayydır. Bu sıfatın âleme taalluku da yoktur.¹⁷⁵

Harpûtî bu sıfatla ilgili olarak kendisiyle diğer sıfatların anlam kazandığı sıfat diye bir ifade kullanmaktadır. Çünkü ona göre, hayat yoksa görme, duyma, irade ve kudret de söz konusu olamaz.¹⁷⁶

3.5.3.2. İlim

İlim kelimesi sözlükte, “bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavramak ve idrak etmek”¹⁷⁷ manasına gelen Allah'ın bir İlâhî sıfatıdır. Terim olarak ise, “Allah'ın, duyularla algılanabilen ve algılanamayan tüm varlıkları, olgu ve olayları bilmesi” olarak tanımlanmaktadır. Yüce kitabımızda Allah'ın en yetkin şekliyle bilen bir varlık olduğu farklı kelimelerle de ifade edilmiştir. Bunlar; alîm, habîr, şehîd, hâfız, muhsî, vâsi' gibi kelimelerdir.¹⁷⁸

Harpûtî, ilim sıfatı hakkında, var ve yok olana taalluk eden bir sıfat değerlendirmesinde bulunmaktadır. İlim sıfatı hakkında muhakkik kelâmcılar gibi düşünen

¹⁷² Mevlüt Özer, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelâm*, thk. Şaban Ali Düzgün, ts., 243.

¹⁷³ İsfahânî, *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, “hyy”, 128.

¹⁷⁴ Bekir Topaloğlu, “Hay”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/549.

¹⁷⁵ Can, “Allah'ın Sıfatları”, 163.

¹⁷⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 154.

¹⁷⁷ M. Fuâd Abdülbâkî (Kahire, 1950), “el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, “alm”.

¹⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/108.

Harpûtî, bu sıfatın bir ve ezeli olduğunu, yenilenen varlıklarda tekrarlanmadığını söylemektedir. Çünkü ortaya çıkan varlıklar, Allah'ın daha önceden bildiği şekliyle ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁹

3.5.3.3. Sem'

Semî kelimesi sem' kökünden türemiş bir sıfattır. Sem' sözlükte, “işitmek, duymak, bir dileği kabul etmek, anlamak; duyurmak” manalarına gelmektedir. Bu bağlamda semî kelimesi de “işiten”¹⁸⁰ manasına gelmektedir. Bir kelâmî terim olarak ise “Allah'ın işitilmeye konu teşkil eden her şeyi işitmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁸¹

Harpûtî'ye göre, bu sıfat, varlıklardan işitilebilecek olanlara taalluk etmektedir. Onun işitmesi, kulak gibi bir organa veya araca da bağlı olmadan meydana gelmektedir.¹⁸² Mu'tezile'ye göre ise Allah ezelde semîdir. Ama işitilen şeyler, ezelde olmadıkları için yine bunlara da ezeli denilemez.¹⁸³

Harpûtî, Allah'ın işitmesinin, kulak gibi bir organa bağlı olmaksızın gerçekleştiğini söylemekle yetinmektedir. Bu bağlamda semî sıfatı, Harpûtî'nin üzerinde en az durduğu sübûtî sıfattır.

3.5.3.4. Basar

Basar “Görmek, bilmek, sezmek; görme duyusu ve göz”¹⁸⁴ anlamına gelmektedir. Kelâmî bir terim olarak Allah'ın sıfatlarından olan basar, Allah'ın görmeye konu teşkil eden her şeyi tüm yönleriyle idrak ettiğini ifade eden bir sıfattır.¹⁸⁵

Basar kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de bu şekliyle mastar halinde geçmemektedir. Zaten bu haliyle Allah'ın sıfatı olarak da Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamaktadır. Fakat gerek ayetlerde gerekse hadislerde Allah'a nispet edilen görme sıfatı; basar, nazar ve rû'yet kelimelerinin türevleriyle ifade edilmektedir.¹⁸⁶

Aynı işitmede olduğu gibi Harpûtî'ye göre görme konusunda Allah, herhangi bir araca organa ihtiyaç duymaz. Onun görmesi görme duyusuyla değildir.

¹⁷⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 164.

¹⁸⁰ M. Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-Müfehres*, “sm”.

¹⁸¹ Bekir Topaloğlu, “Semî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 36/492.

¹⁸² Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 155.

¹⁸³ Can, “Allah'ın Sıfatları”, 165.

¹⁸⁴ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, “Basar”, 49.

¹⁸⁵ Metin Yurdagür, “Basar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/101.

¹⁸⁶ Yurdagür, “Basar”, 5/101.

Bu konuda Harpûtî işitme ve görme sıfatlarını Allah’la muttasıf görmekte ve bunun mahiyetini Allah’a bırakmaktadır.¹⁸⁷ Bu açıdan tıpkı semî sıfatında olduğu gibi basar sıfatı hakkında da Harpûtî pek açıklama yapmamaktadır.

Bunlara ek olarak semî ve basar sıfatları, ilâhî bilgiyi kapsayan ve bundan dolayı duyup görme aracılığı ile kulların yapıp ettiği her şeyden haberdar olduğunu kullarına gösteren iki sıfattır.¹⁸⁸

3.5.3.5. Kudret

Kudret kelimesi Arapça asıllı “ق-د-ر” kelimesinden türemiş bir kelimedir. Sözlükte “gücü yetmek; bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek, bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek; rızkını daraltmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸⁹ Kelâmî olarak Allah’a nispet edilen bir sıfattır. Bu açıdan “dilediğini eksigi ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak” manasına gelmektedir.¹⁹⁰

Harpûtî, kelâmcılar nezdinde kudretin iki manası olduğuna dikkat çekmektedir. Bunlardan biri Allah’ın bir şeyi yapıp yapmamasının mümkün olması iken diğeri ise Allah’ın bir şeyi yapıp yapmamada ihtiyar sahibi olması şeklindedir.¹⁹¹

Bu konuda Harpûtî, Eş’arî ve Mâtürîdîler arasındaki kudretin taalluku konusunda ihtilafını açıklamaktadır. Zira Mâtürîdîler tekvin sıfatını kudretten ayrı bir sıfat olarak görürken; Eş’arîler tekvini kudretin içine almaktadır. Eş’arîler’e göre kudret hem kendisiyle fiilin ve terkin sıhhat bulunduğu ezeli taalluk hem de kudretin kendisiyle icat etme suretiyle tesirde bulunduğu ebedi taalluktur.¹⁹²

3.5.3.6. İrade

İrade, “ر-و-د” kökünden türemiş bir kelimedir. Sözlükte “istemek” manasına gelmektedir. Kelâmî terim olması açısından ise “Allah’ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfat” şeklinde nitelendirilmektedir. Kasd, ihtiyâr, saht, rizâ, muhabbet, gadab, meşîet ve rahmet gibi kelimeler irade sıfatıyla ilişkilendirilen kelimelerdendir. Özellikle meşîet kelimesi, genel manada irade ile müterâdif olarak

¹⁸⁷ Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 155.

¹⁸⁸ Hamdi Gündoğar, *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahi Bilgi* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 57.

¹⁸⁹ İsfahânî, *Müfredât fî Garîbi’l- Kır’ân*, “kdr”, 825.

¹⁹⁰ Bekir Topaloğlu, “Kudret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/316.

¹⁹¹ Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 155.

¹⁹² Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 156.

kullanılmıştır.¹⁹³ Bununla birlikte Kur'an, Yüce Allah'ı, her istediğini mutlaka yapan bir varlık olarak, irade ve meşîet kökünden türeyen fiiller kullanarak tanımlamıştır.¹⁹⁴

Bu sıfat bir şeyin belirli bir vakitte meydana gelmesinin tahsis ve tercihini ifade etmektedir. Kelâmcılara göre bu sıfat zorunludur. Bunun nedeni ise âlemin hâdis olmasıdır. Bu hâdisi yaratan muhdisin bir iradeye sahip olması şarttır. Ayrıca bu sıfat ezelidir. Şayet hâdis olsa bu irade kendisinin meydana gelmesi için yine bir başka iradeye ihtiyaç duyar.¹⁹⁵

Harpûtî, Mu'tezile'nin irade sıfatıyla ilgili görüşlerini tenkit etmektedir. Mu'tezile, Allah'ın iradesinin razı olunmayan günahlara taalluk etmediğini söylemektedir. Bu şekilde düşünmesinin sebebini ise irade ile emretme ve razı olmanın birbirinden ayrılmayan eşit kavramlar olmasını zannetmesi olarak ifade etmektedir. Hâlbuki irade ile razı olma arasında bir ilişki yoktur. Bu yüzden de işlenen günahlara, çirkin işlere de irade taalluk etmektedir.¹⁹⁶

Harpûtî, irade sıfatıyla ilgili olarak aşırı tabiatçıları da eleştirmektedir. Aşırı Tabiatçılara göre hem hayrın hem şerrin bir ilah tarafından yaratılması, iki zıddın bir araya gelmesi demektir. Harpûtî'ye göre bunun sebebi, düalist inanışlar ve bazı filozofların görüşleridir. Bu tarz inanış ve fikirlerin kaynağı ise şeytanın bi-zâtîhi varlığını kabullenmeleridir. Kendi cehaletlerinden dolayı buna meylettiklerini söyleyen Harpûtî, tüm kâinattaki hikmetleri ve yaratılıştaki esrarları görmemelerine rağmen; aşırı tabiatçıların her şeyi bildikleri şeklindeki iddialarının ne kadar boş olduğunu dile getirmektedir.¹⁹⁷

Harpûtî bu sıfatla ilgili olarak irade sıfatının tıpkı ilim sıfatında olduğu gibi irade sıfatının da kudret sıfatı dâhilindeki mümkünata taalluk eden bir sıfat olarak nitelendirmektedir. Yine ona göre bu sıfat, kadîm olan şeylere kıdemleri cihetiyle; hâdis olanlara ise hüdüsları cihetiyle taalluk eden tek ve ezeli bir sıfattır. Allah'ın bir şeyi tercih etmesi hususunda başka bir müreccih söz konusu da değildir.¹⁹⁸

¹⁹³ M. Fuâd Abdülbâkî, "el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm", "rvd"; M. Fuâd Abdülbâkî, "el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm", "şy'e".

¹⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İrâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/379.

¹⁹⁵ Can, "Allah'ın Sıfatları", 165.

¹⁹⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 157.

¹⁹⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 158.

¹⁹⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 156.

3.5.3.7. Kelâm

Kelâm sıfatı, Kelâm tarihi açısından hem bir kırılma noktasıdır hem de üzerinde tartışılan en önemli konulardandır. Zira bu sıfatın anlaşılma şekli, büyük kargaşalara ve zulümlere sebebiyet vermiş ve Kelâm ilminin teşekkülünde büyük bir rol oynamıştır.

Kelâm kelimesi Arapça sözlükte “كَلَّمَ” kökünden bir mastardır. Kelm sözlükte, “maddî ve mânevî açıdan etkilemek, yaralamak” anlamlarına gelmektedir. Kelâm kelimesi ise “konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama” anlamında kullanılmaktadır.¹⁹⁹ Örf söz konusu olduğunda anlaşılır şekilde ağızdan çıkan her türlü ses olarak kullanılmaktadır. Kelâmî bir terim olarak kullanıldığında ise “Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı” şeklinde bir manası vardır.²⁰⁰

İslâm tarihinde Allah’ın kelâm sıfatına dair tartışmaların başlaması erken döneme tekabül etmektedir. Bu tartışmalar neticesinde bu konularla ilgilenecek bir ilmin ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu ihtiyaçtan dolayı teşekkül eden ilme Kelâm ilmi adı verilmiştir. Özellikle Mu’tezile ve Ehl-i sünnet mütekellimleri kelâm sıfatının keyfiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşler ve bazı ihtilaflara düşmüşlerdir. Mu’tezile, Allah’ın konuşmasının sonradan yaratılmış harf ve seslerle olduğunu savunurken; Ehl-i sünnet, Allah’a muttasıf ezeli bir sıfat olarak görmektedir. Hâlbuki Ehl-i sünnet kelâm sıfatını ikiye ayırmaktadır. Bunlar lafzî kelâm ve nefsi kelâmdır. Mu’tezile’nin eleştirdiği kelâm lafzî kelâmken savunduğu görüş ise Ehl-i sünnet tarafından ileri sürülen nefsi kelâmdır. Bu çerçevede meydana gelen hâdiseler daha sonra tarihte mihne diye bilinen hadisenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²⁰¹

Harpûtî’ye göre kelâm sıfatı, harf ve sesten bağımsız olarak tek, ezeli ve Allah’ta kâim olan bir sıfattır. Bu sıfat dünyadaki halkların dilleriyle nitelendirilemez. Lafzî kelâm şeklinde de kısımlara ayrılması mümkün değildir. Bu iki durumla nitelendirilmesi ancak hâdis veya ezeli taalluk ve hitaplar mevzu bahis olursa mümkün olabilir. Allah’ın kelâmı, hâdis varlıklara taalluk ederek hâdis vasfı ile nitelendirilemez. Yine daha yaşanmamış şeylere taalluk etmesi de onun yalan veya muhatapsız olduğunu göstermez. Tam tersine bu caizdir. Nitekim Allah’ın ezelde, henüz olmayan Hz. Musa’ya: “Ayakkabıların çıkart.”²⁰²

¹⁹⁹ İsfahânî, *Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü*, “klm”, 865.

²⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/194.

²⁰¹ Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, 155-161.

²⁰² Tâhâ: 30/12.

şeklindeki emir ve hitabı tıpkı bir babanın daha doğmamış çocuğunun vakti gelince ona salık vereceği emir ve hitabı önceden yöneltmesi gibi caizdir.²⁰³

3.5.3.8. Tekvin

Tekvin, kevn kökünden türeyen bir kelimedir. Sözlükte kevn, “olmak, meydana gelmek” anlamlarına gelmektedir. Tekvin kelimesinin sözlükteki anlamı ise “oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak” şeklindedir.²⁰⁴ Allah’a nispet edildiğinde Allah’ın sübûtî sıfatı olarak bir ezeliyet ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de bu haliyle geçmemekle birlikte, Allah için yoktan var etmeyi anlatan ayetlerde kevn kökünden türeyen fiiller kullanılmaktadır.²⁰⁵

Tekvin sıfatının varlığı Eş’arî ve Mâtürîdî âlimler tarafından tartışılan bir meseledir. Bunun sebebi tekvinin bir fiili sıfat veya müstakil bir sübûtî sıfat olması konusunda ittifak oluşmamasıdır. Bu konuda Harpûtî, Mâtürîdî’lerin görüşlerine paralel olarak görüşünü belirtmektedir.

Tekvinin fiili mi yoksa sübûtî bir sıfat mı olduğu kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. Nitekim Mu’tezile ve Eş’arîler tekvini fiili sıfat görürken; Mâtürîdîler bu sıfatı sübûtî sıfatlara dâhil etmiştir. Eş’arîlerin daha önce böyle düşünme sebeplerini söylemiştik. Onlara göre kudret hem kendisiyle fiilin ve terkin sıhhat bulduğu ezeli taalluk hem de kudretin kendisiyle icat etme suretiyle tesirde bulunduğu ebedi taalluktur.²⁰⁶

Harpûtî’ye göre tekvin, mümkünata taalluk eden ve Allah’ın iradesine uygun olarak icat ve tesirde bulunan bir sıfattır. Bu yönüyle tekvin; irade, ilim ve kudretten farklı olmalıdır. Çünkü bilinen ve bilinmeyen, ilim ile birbirinden ayrılmaktadır. Mümkünatın vukuu bulması kudret ile sıhhat bulmaktadır. Mümkünatın yapılıp yapılmaması ise ancak irade ile tereccüh edilir. Buraya bakıldığında icat etmek suretiyle tesirde bulunan bir sıfat olmadığını söyleyen Harpûtî; rızık verme, öldürme ve diriltme gibi fiili sıfatlara kaynaklık edecek bir sıfat olası gerektiğini savunmaktadır. Ona göre ise bu sıfat tekvindir.²⁰⁷

²⁰³ Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 158-159.

²⁰⁴ İsfahânî, *Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü*, “kvn”, 944.

²⁰⁵ Tevfik Yücedoğru, “Tekvin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/388.

²⁰⁶ Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 163.

²⁰⁷ Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 162.

3.5.4. Allah'ın Zâtı Hakkında Caiz Olan Ve Olmayan Şeyler

Rü'yetullah kelimesi Arapça olup “rü'yet” ve “Allah” kelimelerinin birleşmesiyle meydana gelen bir terkiptir. Rü'yet kelimesi, meçhul fiil mastarı olarak görülmek mânasına gelmektedir ve Allah lafzı ile birleşerek Allah'ın görülmesi şeklinde bu terkip tercüme edilmiştir. Rü'yetullah, Kur'an'da bu haliyle yer almamaktadır. Fakat Kur'an'daki kıssalarda hem inkârcıların hem de bazı peygamberlerin bu konuda Allah'tan birtakım talepleri olduğu geçmektedir.²⁰⁸ Bununla birlikte Hz. Peygamberin hadislerinde de rü'yetullah terkibinden ziyade “rü'yetü rab” terkihi kullanılmaktadır.²⁰⁹

Harpûtî'ye göre rü'yetullah, Allah hakkında caiz olan bir durumdur. Kendisi bunu Ehl-i sünnet çerçevesinde açıklamış ve delillendirmiştir. Buna ek olarak Harpûtî rü'yetullah konusunda diğer konularda rastlamadığımız bir üslup kullanmıştır.

Rü'yetullah meselesinde Harpûtî, herhangi bir mezhep adı zikretmeyerek rü'yetullahı inkâr eden fırkaların tamamını Ehl-i bid'at şeklinde nitelendirmiştir. Bu esasen diğer bölümlerde görmediğimiz bir durumdur. Çünkü Harpûtî şimdiye kadar farklı görüşlerde olan mezheplerin adını zikretmiştir. Buna rağmen burada hiç mezhep adı veya ilgili mezheplerden birinin ismini zikretmeden hepsine tümünden Ehl-i bid'at demesi, bize aslında Harpûtî'nin bu hususta daha katı ve kararlı bir düşüncede olduğunu, bu konuda herhangi bir tereddüdünün kat'î surette olmadığını göstermektedir.

Rü'yetullah meselesi tartışılırken ulemanın bu hususu iki başlıkta incelediğini görmekteyiz. Birincisi dünyada Allah'ın görülmesi; ikincisi ise ahirette görülmesidir. Harpûtî, dünyada Allah'ın görülebilmesi hususuna hiç değinmemiştir. Zira dünyada Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı tüm ehli kelâmca üzerinde ittifak olan bir konudur. Harpûtî, bundan dolayı değinmemiş olabilir. Bu yüzden Rü'yetullah konusunda sadece Allah'ın ahirette görülebileceği hususunda Harpûtî'nin deliller getirdiğini görmekteyiz. Yine Harpûtî'nin bu konuda diğer meselelere nazaran daha fazla görüş beyan etmesi dikkatimizi çekmiştir.

Harpûtî rü'yetullahı, mü'min kulların Allah'ı ahirette gözleriyle görmesi şeklinde tanımlamıştır. Bu durum hem aklen mümkün hem naklen sabittir. Burada Ehl-i sünnet gibi düşünen Harpûtî, ayetleri zahiri manada anlamak gerektiğini ve aklen mümkün olmasının,

²⁰⁸ Temel Yeşilyurt, “Rü'yetullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311.

²⁰⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Mevâkıf”, 16; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, thk. Halil b. Me'mûn Şeyhân (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 2007), “Züh'd”, 16.

aklen imkânsız olduğunu iddia edenlere karşı kullandığı bir tabir olarak dile getirdiğini söylemiştir. Çünkü rû'yetullahı aklen imkânsız olduğuna yönelik bir delil henüz kimse tarafından getirilememiştir.²¹⁰

Rû'yetullahın naklen mümkün olduğuna yönelik ise Harpûtî deliller sunmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Ehl-i sünnetin de her zaman kullandığı: “O gün bazı yüzler sevinçli olup Rablerine bakar.”²¹¹ ayeti delil olarak sunmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamberin: “Ayın on dördünde dolunayı gördüğünüz gibi Rabbinizi birbirine engel olmaksızın göreceksiniz.”²¹² hadisini de dile getirmektedir.

Harpûtî, rû'yetullahı sahabe ve tabiinden de bize tevatür yoluyla nakledildiğini ve icma ile sabit olduğunu, bu hususta onların da ayetleri zahiri manada anladıklarını ve bunun üzerine icmada bulunduklarını söylemiştir. Ona göre bu konu Mu'tezile ve Şîa gibi Bid'at ehli ile gündeme gelmiştir.²¹³

Harpûtî, daha önceden de belirttiğimiz gibi bu hususta aksi yönde görüş beyan edenlere Bid'at ehli diyerek hepsine birden cevap vermektedir. Ona göre Bid'at ehlinin birtakım şüpheleri vardır. Harpûtî'ye göre bu şüphelerin kaynağı, Bid'at ehlinin görme olayını, görünenin bir yön ve bir mekânda olması gerektiği, gören kişinin karşısında herhangi bir engel olmaksızın ilgili cismi veya cisme ait olan bir parçanın görülmesi şeklinde anlaması olduğunu söylemektedir. Çünkü bunların tamamı mevzu bahis Allah ise muhaldir. Fakat Harpûtî, bu bakış açısının doğru olmadığını ve Bid'at ehlinin iddiasının Allah'ın görülmesi hususunda geçerli olmadığını savunmaktadır. Bunun sebebi hem âlemin hem de görececek gözlerin niteliğinin değişecek olmasıdır. Ahiretteki rû'yetin hakikat ve mahiyeti, bu dünyadaki fani gözlerle yapılan rû'yetin hakikat ve mahiyetine benzememektedir. Çünkü bu dünyada görme işi için gerekli olan âdetî şartlar ahiretteki rû'yet için geçerli olmayacaktır. Harpûtî'ye göre Ehl-i sünnetin: “Allah'ın rû'yeti keyfiyetsiz olarak taalluk eder.” şeklindeki görüşünün anlamı budur.²¹⁴

Harpûtî, Ehli bid'atin delillerini ele alarak bu konudaki görüşlerini daha da derinleştirmektedir. Ehl-i bid'atin “Gözler onu idrak edemez ama o gözleri idrak eder.”²¹⁵ şeklindeki ayetten getirdikleri delili ele almaktadır. Ona göre ayette geçen “ebsâr” harf-i

²¹⁰ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 164-165.

²¹¹ Kıyâmet: 75/22-23.

²¹² Buhârî, “Tevhid”, 5.

²¹³ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 166.

²¹⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 167.

²¹⁵ En'am: 6/103.

ta'rif almasından dolayı burada Allah belirli bazı gözleri kastetmektedir. Allah, bu ayette rü'yeti kâfir ve kâfirlerinkine benzer gözlerden olumsuzlamıştır. Ayrıca iddia edildiği gibi tüm fertleri kapsayan bir olumsuzlama bu ayette olsa bile bu ayet, bütün vakit ve durumlarda rü'yeti olumsuzladığına delalet eden bir delil de mevcut değildir.²¹⁶

Harpûtî'nin Ehl-i bid'ate karşı getirdiği eleştirilerinden biri de idrak kavramı üzerinedir. Ona göre Ehl-i bid'at, idrak kelimesinden sadece rü'yeti anlayabilmektedir. Fakat buradaki olumsuzlanan idrak, mutlak bir rü'yet manasında değil, göreni kuşatan bir rü'yet manasındadır.

Harpûtî'nin ele aldığı Ehl-i bid'atin son delili ise Hz. Musa ve Allah arasında rü'yet ile alakalı geçen diyalogdur. Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebi üzerine Allah'ın Hz. Musa'ya hitaben: “Beni asla göremezsın.” şeklindeki verdiği cevap Ehl-i bid'at tarafından sıkça dillendirilmektedir. Ehl-i bid'ate göre buradaki mânâ, ebedî bir olumsuzlama ifade etmektedir. Fakat Harpûtî'ye göre ayette geçen “len-terânî” kelimesi, ebedî bir olumsuzlama ifade etmemektedir. Ona göre burada pekiştirilmiş bir olumsuzluk vardır. Bu yüzden ilgili ayet Ehl-i bid'atin iddia ettiği gibi anlaşılamaz.²¹⁷

Rü'yet meselesinde ele alınan bir diğer konu olan Allah'ın yekaza ve uyku halinde görülmesi hususunda ise Harpûtî herhangi bir görüş beyan etmemektedir.

Allah hakkında rü'yeti caiz olarak gören Harpûtî, Allah hakkında caiz olmayan üç hususa da kısaca değinmektedir. Ona göre Allah'ın zâtının künhünü ihata etmek, Allah'ın zâtına herhangi bir şeyin vâcip olması ve Allah'a ait fiillerin Zât-ı İlâhî'ye dönük birtakım amaç ve faydalara muallal olması caiz olmayan durumlardır.²¹⁸

Harpûtî'ye göre, zâtın künhünü ihata etmek caiz değildir. Zira kul tarafından, Allah'ın zâtının künhünü bilmemek, imana zarar veren bir durum değildir. İddia edilenin aksine zâtın künhünün ihata edilememesi Allah'ın umumi yüceliğinin bir delilidir. Harpûtî'ye göre, Allah için herhangi bir şeyin vâcip olması da kabul edilebilir bir durum değildir. Zira bütün âlemin mutlak hâkimi ve mâliki, Allah'tır. O âlem üzerinde mutlak tasarruf sahibi olandır.

Harpûtî, Allah'ın fiillerinin zât-ı ilâhiye dönük olarak bazı amaç ve menfaatlerle muallal olması gerektiğine dair görüşleri de reddetmektedir. Çünkü bu şekilde bir düşünceye sahip olmak ve Allah için muhal durumdaki bir noksanlığı tamamlamaya

²¹⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 168.

²¹⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 168.

²¹⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 169-171.

çalışmak aynı şeydir. Zaten Allah için muhal olan bir eksikliği tamamlama çabası, ona göre baştan aşağı yanlış bir yaklaşımdır.²¹⁹



²¹⁹ Harpûti, *Tenkîhu 'l- Kelâm*, 169-171.

4. HARPÛTÎ'NİN FİİL ANLAYIŞI

Allah'ın fiilleri, bir başka deyişle Allah'ın fiilî sıfatları, Allah'ın zâtı dışındaki dış dünya ile ilgili olarak bu dış dünyadaki tüm tasarruflarını kapsamaktadır. Allah'ın fiilî sıfatları, zıtlarıyla Allah'ın nitelendirilebileceği sıfatlar olarak tanımlansa da Eş'arîler bu fiilleri, Allah'ın kudret sıfatının, eşyaya taalluk etmesi olarak nitelendirmiştir. Mâtürîdîler ise tekvin sıfatının bir ürünü olarak görmektedir. Bunların tam bir sayısını vermek mümkün değildir. Çünkü tam bir sayı vermek, bir nevi Allah'ın fiillerini saymak manasına geleceği için abesle iştigaldir. Bu yüzden Harpûtî de sadece tabîî fiiller, ef'âlu'l-l ibâd, hidayet-dalâlet, rızık verme ve eceli bu bölümde incelemiştir.²²⁰

Harpûtî, Allah'ın dünyadaki fiilleri hususunda dünyadaki tüm nesneleri madde, güç ve vasıflarıyla Allah'ın yaratması olarak dile getirmiştir. Allah'ın dünyadaki fiilleri içerisinde bi'set-i enbiyâ da olmasına rağmen Harpûtî, bi'seti bu konuda istisna kılmıştır. Bunun nedeni bi'seti, Tenkîh'e göre bir önceki konuda işlemiş olmasıdır.²²¹

Harpûtî, fiiller konusunu iki temel başlıkta ele almaktadır. Bunların ilki canlıların tabîî fiilleri, ikincisi ise ef'âlu'l-l ibâddır.

4.1. Canlıların Tabîî Fiilleri

Bu fiiller, canlılar tarafından meydana getirilen ve bu fiil yerine getirilirken de herhangi bir kasıt ve ihtiyarın olmadığı fiillerdir. Canlıların doğal gelişim, besin sindirimi, nefes alıp vermesi, uyuması, hastalanması, sağlıklı olması gibi fiiller bunlara örnek olarak verilebilir. Bu fiillerin yaratıcısının Allah olduğuna tüm dindar zümreler ittifak etmişlerdir. Yaygın görüşe göre filozoflar ve aşırı tabiatçılar bunu reddetse de kâinatta yaratmak suretiyle bu tür fiiller üzerine tesirde bulunan yegâne kudret Allah'tır.

4.2. Ef'âlu'l-l-İbâd

Literatüre insan fiilleri şeklinde geçen ef'âlu'l-l-ibâd, bir mesele olarak çok erken dönemde Müslümanların karşısına çıkmıştır. Asr-ı saadet zamanlarında dahi şayet Allah'ın önceden her şeyi belirlemesi söz konusuysa, salih amel işleyip işlememenin bir manasının olup olmadığı sahabe tarafından bile sorgulanmıştır.

²²⁰ Özer, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", 252.

²²¹ Bkz. Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 199-228.

Esas itibariyle bu sorunun Müslümanlar içerisinde bir bölünmeye yol açması, Hz. Peygamberin ölümünden sonra meydana gelmiştir. Bunun asıl sebebi insan fiilleri meselesinin birçok konu ile bağlantılı olmasıdır. Allah'ın sıfatları, kaza-kader, hüsn-kubuh, bu konulardan en önemlileridir.²²²

Ef'âlu'l-ibâd iki kelimeden oluşan bir terkiptir. İlk kelimesi olan ef'âl kelimesi sözlükte “iş, davranış, eylem” gibi manalara gelen ismin çoğul halidir.²²³ Terim olarak ise fiil, “bir şeyin bir başka şey üzerinde etkili olması, müessirden meydana gelen etki, bir şeyin taşıdığı oluş vasfı, bir müessirin etkisiyle bir varlık üzerinde görünen şey” şeklinde geçmektedir.²²⁴

İnsan fiilleri, Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan ilk îtikâdî problem olarak nitelendirilmektedir. Örneğin Hz. Ali zamanında Sıffin Savaşı'ndan sonra, Müslümanlar açısından İslâmî olarak istenmeyen olaylar meydana gelmiştir. Bunun üzerine taraftarları Hz. Ali'ye, insanın fiillerin icrasında bir zorlamaya maruz kalıp kalmadığını sorulmuşlardır. Hz. Ali ise bu soruya; kadere imânın şart olduğunu, ama bunun fiillerin işlenmesi konusunda bir âmil olmadığını söylemiştir. Bu gibi sorulara Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Hz. Hasan da hayrı ve şerriyle birlikte kadere imân etmenin gerektiği belirterek²²⁵ aynı tür cevaplar dile getirmişlerdir.²²⁶

Emevî dönemine gelindiğinde ise devlette yaşanan bazı olaylar içinden çıkılmaz hal almıştır. Bunun üzerine yöneticilerin, ‘Allah’ın iradesi ve kaderi sonucu kendilerinin iktidar olduğu, bu yüzden de yaşanan tüm hâdiselerden dolayı halkın bu duruma boyun eğmesi gerektiği’ iddiası, idarecilerinin de teşviki ile bazı guruplar tarafından dile getirilmiştir. Bunun neticesinde ise karşı reaksiyona giren fikrî bir oluşum gecikmeden ortaya çıkmıştır. Karşı görüşleri savunanların öncüleri arasında Hasan-ı Basrî, Ma‘bed el-Cühenî, Amr b. Dînâr, Mekhûl eş-Şâmî, Gaylân ed-Dimaşkî gibi şahsiyetleri sayabiliriz.²²⁷ Bu şahsiyetlerden özellikle Hasan-ı Basrî, Emevîlerin devlet politikalarındaki ideolojiyi, Allah’ın bir takdiri şeklinde dillendirmesinin yanlış olduğunu *Risâle fi'l-Kader*'de söylemesi üzerine; başta îtikâdî bir problem olan insan fiilleri, artık karşımıza politik bir

²²² Bilal Taşkın, “İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar”, *Kader* 19/1 (2021), 147.

²²³ İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, “fa'l”, 803.

²²⁴ Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/59.

²²⁵ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “İmân”, 1.

²²⁶ Yazıcıoğlu, “Fiil”, 13/59.

²²⁷ Hamdi Gündoğar, *Fahreddin Er-Razi'de İnsan Fiilleri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 30.

problem olarak çıkmıştır.²²⁸ Nitekim Hasan-ı Basrî'nin bu risalesi, İslâmî literatürde insan fiil ve sorumluluğu çerçevesinde, sistematik olarak ele alınmış ilk eser olarak kabul edilmektedir.²²⁹

Ef'âlu'l-ibâd hakkında Harpûtî, bu fiillerin ihtiyârî olduğunu dolayısıyla yaratıcısının yani halk-u ef'âli'l-ibâdın yalnızca Allah olacağını dile getirmektedir. Bu yargıya varmak için Harpûtî yine mantıksal önermeler ve Kur'an ayetleri öne sürmektedir. Onun deyimiyle ilgili ihtiyârî fiiller ya Allah'ın ya da kulların yaratmasıyla olmaktadır. Zaten üçüncü bir seçenek de mevzu bahis değildir. Şayet insanların bu fiilleri yaratması söz konusu olsaydı 'Yaratan bilmez mi?'²³⁰ ayeti gereği yaratıcı olarak fiillerin tüm detaylarını bilmeleri gerekmektedir. Buna karşılık bu durum söz konusu değildir. Bunun sebebi fiillerin yaratıcısının kendileri olmamaları yani Ef'âlu'l-ibâdın yanı sıra her şeyin yaratıcısının Allah olmasıdır.²³¹

Ef'âlu'l-ibâd konusuna nispeten daha çok eğilen Harpûtî, bu konudaki yaklaşımları 3 temel başlıkta incelemiştir.

4.2.1. İfrata düşen cebriyye'nin görüşü

Cebriyye, insanın kendisine ait herhangi bir iradesinin olmadığını, hem zihnî hem de amelî noktada tüm fiillerinin ilâhî bir kudretin icbarı neticesinde vuku bulduğunu savunan bir firkadır.²³² Tarihte bu görüşü ilk ortaya atanlar ise Ca'd b. Dirhem (ö.118/736) ve Cehm b. Safvan'dır (ö.128/745). Cebriyye fırkasını daha net anlamak için biraz daha ayrıntıya girmek icap etmektedir. Cebriyye, "bozuk duruma sahip bir şeyin ıslah edilip düzeltilmesi ve bir kişiye zorla bir şey yaptırmak" manalarına gelen cebr kelimesine nispet bildiren ek, kelimeye ilave edilerek ortaya çıkmış bir kelimedir. Terim olarak ise mütekellimlerin tamamının ittifakla kabul ettiği bir tanım yoktur. Çünkü bu noktada Mu'tezile ve Ehl-i sünnet birbirinden ayrılmaktadır. Ehl-i sünnetin ekseriyetine göre Cebriyye, insan fiillerinde insanı pasif görerek bu fiillerin ilahi bir kudret tarafından icra edildiğini ve

²²⁸ Bayram Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 32.

²²⁹ Mehmet Kubat, "Kadere Dair İki Risale (Abdûlmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdûlmelik b. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/8 (2008), 351.

²³⁰ Mülk: 67/14.

²³¹ Zümer: 39/62; Kamer: 54/49; Saffat: 37/95; Fâtır: 35/3.

²³² İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Cebriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/205.

insanın ilgili fiillere bir tesirinin olmadığını savunan ekoldür.²³³ Mu'ezile'ye göre ise insanlara ait olan fiillerin bir kader dâhilinde meydana geldiğini ve fiillerde insanın nispeten bir tesiri olmasına karşın ilgili fiillerin ilahi bir irade ve kudret olmaksızın meydana gelemeyeceğini savunan ekole Cebriyye denir.²³⁴ Yani Mu'tezile ve Ehl-i sünnetin ayrıştığı nokta, Mu'tezile'nin kadere iman eden ve insan fiillerinin ilahi kudretle yaratılmasını savunan Ehl-i sünneti de bu Cebriyye ekolünün içine almasıdır. Sonuç olarak Mu'ezile'ye göre Ehl-i sünnet Cebriyye'ye dâhilken; Ehl-i sünnet kendisiyle Cebriyye'nin görüşlerini bağdaştırmamaktadır. Tüm bunlara rağmen genel manada Cebriyye, kulun kendisine ait bir iradesinin olmadığını ve hem zihnen hem de amelen gerçekleştirdiği fiillerin tamamını zorla bir ilahi gücün tesiriyle yaptığını ileri süren ekoldür.²³⁵

Harpûtî, Cebriyye'nin insan fiilleri konusundaki görüşlerini ifrata düşmesi gerekçesiyle eserinde eleştirmiştir. İnsan fiillerindeki ihtiyâr bağlamında Cebriyye'nin, fiillerin yaratıcısının sadece Allah olduğu ve görüntüde insan elinde zuhur eden fiillerin gerçekte cansız maddelerdeki hareketler konumunda olduğunu söylemesi üzerine Harpûtî: “İradeli bir biçimde bir nesneyi tutmak ile elin istemsizce titremesi hareketi arasında zorunlu olarak bir farkın bulunduğu” cevabını vermektedir. Nitekim insanın bir nesneyi alıp tutması fiili, bir irade ve kudretin yanı sıra kasıt ve ihtiyârın neticesidir. İnsan, tuttuğu gibi o nesneyi bırakmaya da muktedirdir. Buna karşılık olarak elin titreme hareketinde insan açısından bir irade ve kudretten bahsedilemez. Haliyle bu hareketi bırakma noktasında insan muktedir değildir. Fakat Cebriyye için bu iki fiilde bir farklılık yoktur. Ayrıca Cebriyye'nin bu ifrata düşen görüşünü kabullenmenin de aynı zamanda peygamberlerin bi'seti ile meydana gelen teklifin batıl olması gerektiğini vurgulamıştır.²³⁶ Buna ek olarak Harpûtî, Fatiha suresinin 5. ayeti olan “Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.” ayetini Cebriyye'ye karşı bir argüman olarak kullanmaktadır. Ayetin birinci kısmındaki “Yalnız sana ibadet ederiz.” ifadesi, kulların ibadetlerde bir kesb ile ilgili fiilleri yaptıklarını göstermektedir. Dolayısı ile Cebriyye bu iddiasında haksızdır.

²³³ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el- Eş'arî, *Maqālâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-Musallîn* (Daru'n Neşr, 1980), 87.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/484.

²³⁵ Fettâh, “Cebriyye”, 7/205.

²³⁶ Harpûtî, *Tenkihu'l-Kelâm*, 174.

4.2.2. Tefrite düşen mu'tezile'nin görüşü

İnsanın fiilleri, kulun irade ve hürriyeti bağlamında ilk olarak Cebriyye ile tartışmaya açılmıştır. Cebriyye'nin bu görüşündeki aşırılık, insan fiilleri hakkında bazı grupların gereğinden fazla ilâhi kudreti ihmal ve göz ardı etme eğilimine sebebiyet vermiştir. Çünkü ifrat, tefriti doğurmaktadır. Cebriyye'nin insan ve irade arasındaki bağı koparan bu görüşü, Mu'tezile'nin tartışmaya müdahil olması ile yeni bir boyut kazanmıştır. Bu süreçte ise insan fiillerindeki cebr görüşünün zıddı olan ve insanı fiillerinde mutlak hürriyet sahibi olarak gören görüş, Mu'tezile tarafından benimsenmeye başlanmıştır. Buna göre Mu'tezile, insanın tamamen hür olduğunu, insanın fiillerini kendi iradesiyle meydana getirdiğini, ancak bu sayede yaptığı fiillerden sorumlu olacağını savunmuştur.

İnsanın fiillerinde tamamen özgür olduğu fikri Mu'tezile'den önce de dile getirilmiştir. Bu görüşün ilk savunucuları Ma'bed el-Cüheni (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dımişkî'dir (ö. 120/738). Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) da insanın hür iradeye sahip olduğu konusunda bu iki düşünürle aynı kanaate sahiptir.

Mu'ezile'ye göre insan, irade sahibi bir varlıktır. İnsanda öteden beri var olan bir güç, insanın kendi fiillerinin kendisi tarafından yaratmasını sağlamaktadır. İyi veya kötü; meşru veya gayri meşru olsun bütün fiillerin yaratıcısı, insanın kendisidir. Bu sayede sorumluluk ve imtihan sıhhat bulur. Aksi takdirde hem sorumluluktan ve imtihandan hem de mükâfat ve cezadan bahsetmek mümkün değildir.²³⁷

Mu'ezile'ye göre insanın kendi fiillerini yaratması için Allah insanlara doğuştan, belli bir mekân ve zamanı kapsayacak şekilde hâdis kudret vererek halk etmiştir. Mu'tezile'nin bu şekilde düşünmesindeki asıl sebep Allah'ın sıfatlarına karşı tenzihi yaklaşımıdır. Bu anlayış gereği şer ve kötü fiiller, Allah'a isnat edilemez. Bu şer ve kötü fiiller insandan sadır olmaktadır.²³⁸

Harpûtî, Mu'tezile'nin insan fiillerini insanın kendisinin, Allah'ın insana vermiş olduğu hâdis bir kudretle yarattığı görüşünü reddetmektedir. Mu'tezile'nin bu görüşüne binaen yine ifrata düşen Cebriyye'ye verdiği cevapların, Mu'tezile için de geçerli olduğunu belirterek; “Sadece sana ibadet eder ve sadece senden yardım dileriz” ayetini

²³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/44-45.

²³⁸ Hamdi Gündoğar, “Mu'tezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 8/2 (2004), 207-209.

zikretmektedir.²³⁹ Bu ayetin birinci kısmını Cebriyye'nin görüşünü çürütmek için kullanan Harpûtî, ayetin ikinci bölümünü ise Mu'tezile'nin görüşünü çürütmek için kullanmaktadır. Buna göre insan birçok işinde fiilleri gerçekleştirmek için ihtiyacı olan kudret ve gücü kendisinde bulamamaktadır. Sonuç olarak insan, fiillerinde Allah'a muhtaçtır. Böylece Harpûtî, Mu'tezile'nin haksız olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

4.2.3. Mutedil görüşler

Harpûtî, itidalli görüşleri temel manada üç başlıkta ele almıştır. Ona göre İmam Ebu'l Hasan el-Eş'arî, Kâdî Ebu Bekr Bakıllânî(ö. 403/1013) ve Ebu İshak el-İsferâyînî(ö. 418/1027) mutedil görüşlerdeki kelâm âlimleridir. Bu bölümde dikkat çekici olan durum, sıfatlar konusunda Mâtürîdî gibi gördüğümüz Harpûtî, ef'âlî'l-'ibâd konusunda Eş'arîlerin görüşlerini benimsemiş olmasıdır. Zira Mâtürîdîlerden hiçbir âlimin görüşlerine yer vermezken; Eş'arîlerden üç âlimin görüşünü naklederek Ebu İshak el-İsferâyînî'nin görüşünü de isabetli bulmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki; Harpûtî'nin aynı zamanda Eş'arîlik yönü de bulunmaktadır.

Harpûtî, ilk olarak İmam Ebu'l Hasan el-Eş'arî'nin görüşünü ele almaktadır. İmam el-Eş'arî, fiillerin ilâhî âdete uygun olarak kulların hâdis kudretine nispet edilerek Allah'ın kadîm olan yaratma kudreti ile meydana geldiğini ileri sürmektedir. Bu sayede insanlar, gerçekleşen fiilden dolayı sevap ve günah elde eden failler sayılmaktadır. Bu durum bize, kulların hâdis kudretinin İlâhî kudretle birlikteliğini göstermektedir. Eş'arî'ye göre yine insanlardaki hâdis kudret tam fiili gerçekleştireceği sırada ilâhî kudret tecelli eder ve yaratma işine insanın değil, Allah'ın kudreti gerçekleştirir. İnsanın bir fiili işlemeye veya bir fiile yönelik tesirde bulunmaya yönelmesi, insandaki cüz'î iradenin ve kesbin olduğunu gösterir ki bu da insanı fiillerden sorumlu kılar. İmam el-Eş'arî'nin bu görüşü de mezhep geneli kabul edilmiş olan görüştür.²⁴⁰ Fakat bu durum insanın hür gibi görüldüğü ve aslında önündeki seçeneklerden birini seçmesi gerektiği şeklinde anlaşılmıştır.²⁴¹

Harpûtî'nin zikrettiği ikinci görüşün sahibi Eş'arî bir âlim²⁴² olan Kadî Ebu Bekr Bakıllânî'dir. Bakıllânî, Eş'arî'nin insan fiillerindeki anlayışına katılmayarak; kudreti ikiye ayırmıştır. Bunlar, özde etkili olan kadîm kudret ve vasıfta etkili olan hâdis kudrettir. İnsan

²³⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 175.

²⁴⁰ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 175.

²⁴¹ Yazıcıoğlu, "Fiil", 13/60.

²⁴² Şerafeddin Gölcük, "Bakıllânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 531-535.

elinden fiiller bu iki kudretin birleşmesiyle meydana gelmektedir.²⁴³ Fiillerin yapısını da zâtî ve vasfî olarak ikiye ayıran Bakıllânî 'ye göre kadîm ve hâdis kudretlerin fiillere tesir etme niteliği vardır. Kadîm kudret güçlü olduğundan dolayı bu kudret fiilin aslını ve zâtını gerçekleştirmek üzere tesir edebilir. Fakat insandaki hâdis kudret, kadîm kudrete göre güçsüz olduğu için fık, isyan, zulüm, ibadet gibi fiillerde bulunan vasıflara tecelli etmektedir. Bu sayede kadîm kudret, fiilin zâtına; hâdis kudret ise fiilin vasfına tecelli ederek fiil yaratılmış olmaktadır.²⁴⁴

Harpûtî'nin zikrettiği üçüncü görüş ise Ebu İshak el-İsferâyînî'nin görüşüdür. Ebu İshak el-İsferâyînî, itikatta Eş'arî, amelde Şafîî olan bir Ehl-i sünnet bilginidir.²⁴⁵ Ona göre kadîm kudret, hâdis kudret aracılığı ile hâdis kudret ise kadîm kudretin yardımıyla fiile tesir gerçekleştirmektedir. Bu sayede kötülük işleyen cezasını, iyilik işleyen de mükâfatını hak etmiş olmaktadır. Aynı zamanda hâdis kudretin fiilde payı olduğu için cebir söz konusu olmamakla birlikte bizzat kendisi de fiili gerçekleştiremediği için de kadercilikten de bahsedilememektedir. Bu görüş Harpûtî'ye göre cebir ve kadercilik arasında mutedil bir görüştür.²⁴⁶

Ebu İshak el-İsferâyînî, kulun kesbinin fiile yönelik kesinleşmiş olan azminde olduğunu ileri sürerek bunu, cüz-î ihtiyârî ve cüz-î irade şeklinde tanımlamaktadır. Kadî Ebu Bekr Bakıllânî ve Ebu İshak el-İsferâyînî'nin ayrıldığı nokta işte bu kesbin fiildeki yeridir. Bakıllânî, kesbin tesirini itibari olarak sadece fiilin niteliğine indirgemekteyken; İsferâyînî, kesbin kadîm kudretin hâdis kudrete yardımıyla meydana geldiğini savunmaktadır.²⁴⁷ İsferâyînî'nin bu görüşü "bir makdûrun iki kâdirin kudretiyle vuku bulabileceği" şeklinde anlaşılarak, Gazzâlî tarafından da benimsenmiştir.²⁴⁸

Harpûtî, Eş'arîlerin tekâmül eden bu görüşlerini dile getirdikten sonra sadece Mâtürîdî'nin görüşü hakkında: "Mücmel bir görüşü vardır." demekle yetinmektedir. Harpûtî'ye göre Mâtürîdî'nin mücmel görüşü, İsferâyînî'nin görüşü ile açıklanabilir. Harpûtî bu konuda İmam Mâtürîdî'nin: "İlimde derinleşenlerin ve büyük düşünürlerin bile vadilerinde kaybolduğu, muteahhir ulemanın boğulduğu kader meselesinin hakikati, ilâhî sırlardan bir sırdır. Allah'ın has kullarından başka kimse buna muttali olamaz. Onlar bunun

²⁴³ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 176.

²⁴⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâid-i Ehli'l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş*, 176, dipnot: 182.

²⁴⁵ Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/515-516.

²⁴⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 177.

²⁴⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 178.

²⁴⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i tikâd*, 67.

kadercilik ve cebir arasında bir gerçek olduğunu bilirler.” sözünü referans aldığını da bildirmektedir.²⁴⁹

4.3. Hidâyet ve Dalâlet

Hidâyet kelimesi Arapça kökenli bir kelimedir. Sözlükte “doğru yola girmek, doğru yolu göstermek” anlamında mastar olarak kullanılmaktadır. İsim olarak ise, “doğru yol, kılavuzluk” şeklinde geçmektedir. Hidâyet kelimesi bu haliyle, Kur’ân-ı Kerîm geçmemektedir.²⁵⁰ Fakat aynı kökten türeyen hüdâ, seksen beş defa Kur’ân-ı Kerîm’de yer almıştır. Yine hidayetın farklı sîğaları olan hâdî, hüdâ, mühtedî gibi kelimeler dikkate alındığında, üç yüz civarlarında ve genellikle Allah’a nispet edilerek geçmektedir.²⁵¹

Dalâlet kelimesi ise “kaybolmak, telef olmak, şaşırma ve yanılmak” şeklinde anlamlara gelmektedir. Bunun yanı sıra sözlükte asıl olarak, “bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan az veya çok ayrılmak, azmak ve sapmak” şeklinde geçmektedir.²⁵² Bu bağlamda, iman kavramı hidâyet ile bağdaştırılırken; zıddı olan dalâlet ise inkâr ile bağdaştırılmaktadır.²⁵³

Hidâyet ve dalâlet İslâm düşünce sisteminde tartışılmalı olan bir başka önemli konudur. Başta Gazzâlî olmak üzere birçok âlim hem hidâyetin gerekliliği hem de delâletin sebepleri üzerinde durmuşlardır.²⁵⁴

Hidâyet ve dalâleti, kaza ve kader bağlamında yorumlayan Mu’tezile ve diğer mezhepler farklı görüşler ifade etmişlerdir. Mu’tezile tarafından hidâyet, Allah’ın doğruyu insana göstermesi iken saptırması ise kulun kendi nefsinin saptırmasıyla Allah’ın buna hükmetmesi şeklinde nitelendirilmiştir.²⁵⁵ Kur’an-ı Kerim’de Allah’a nispet edilen hidâyet ve dalâlet ise sözlükteki gerçek manasıyla kullanılmamaktadır. Çünkü onlara göre kötü bir şeyin kesbinin kötü olması gibi kötülüğün yaratılması da kötüdür. Bu yüzden fiillerinin yaratıcısı Allah değil, insandır. Fakat Harpûtî buna katılmayarak hidâyet ve dalâletin Allah’a nisbetinin hakikat, başkasına nisbetini ise mecâzî olarak görmektedir. Bunun yanı sıra hidâyet ve dalâleti, Allah’ın fiillerinden saymaktadır. Buna delil olarak ise “Allah kimi

²⁴⁹ Harpûtî, *Tenkîhu’l- Kelâm*, 178-179.

²⁵⁰ Râğib el İsfahânî, *Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü*, “hdy”, 1303.

²⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Hidâyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 27/473.

²⁵² İsfahânî, *Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü*, “dl”, 622.

²⁵³ Cihat Tunç, “Dalâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/429.

²⁵⁴ Bkz. Ayşegül Hafızoğlu, *Gazzâlî’de Hidâyet ve Dalâlet Kavramları* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2005), 78-99.

²⁵⁵ Nureddin Sâbûnî, *Matûrîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV, 2020), 154.

doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğsü çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır.”²⁵⁶ şeklindeki ayeti göstermektedir. Kulun hidâyet ve dalâleti, ezelde kaza ve kaderiyle birlikte Allah tarafından yazılmıştır. Bu yazma, kulların zamanı gelince yapacağı tercihe göre bir yazmadır. Dolayısı ile kulların düştüğü dalâlet hakkında bir cebirden söz edilemez. Bu konuyla ilgili Harpûtî güzel bir astronomi örneği vermektedir. Harpûtî, ay ve dünyanın yörünge hareketlerinden yola çıkarak ne zaman ay tutulması veya gelgit olacağını ölçtükten sonra o gün geldiğinde ise olayın vuku bulmasının mümkün olduğunu söyledikten sonra bu hesaplama ve olay arasındaki bağlantıya değinmektedir. Ona göre bu durumda insan, asla yapılan hesabın olaya tesir ettiğini düşünmeyeceğinden, aklen Allah'ın ezelde kulunun yapacağı fiili yazmasının da mümkün olduğunu söylemektedir. Allah bunu, her şeyi kuşatan ilmiyle, kulun özgür iradesine bir icbarda bulunmadan, kulundaki hidâyet ve dalâleti bilerek yapmaktadır. Allah'ın ilminin kulun seçimini engellemesi şeklindeki anlayış kesinlikle yanlış olmakla beraber; bu ilim tam aksine kulun fiilini teyit etmektedir.²⁵⁷

Hidâyet ve dalâlet meselesi yine Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında geçen önemli bir tartışmadır. Bu konuda da Harpûtî önemli açıklamalarda bulunmakta ve delil olarak güzel bir örnek vermektedir. Bu konulardaki tartışmalara Harpûtî'nin yaklaşımı hem isabetli hem de ileri sürdüğü delil ve örnekler yeterince ikna edici niteliktedir.

4.4. İmân ve Küfür

Harpûtî'nin ele aldığı bir diğer fiil ise imân ve küfürdür. Harpûtî, insanların imânını hidayetine; küfrünü de dalâletine bağlamaktadır. Çünkü bunlar kesb ve nazar ile vuku bulacak olan nazarî meselelerdir. İmân ve küfür ancak insanın güç ve seçimiyle olduğundan Allah küfürden nehyederek imânı emretmektedir.

Harpûtî, teklif-i mâ lâyet'ak yani kulun güç yetiremeyeceği şeylerden muaf olması gibi bir anlayışı reddetmektedir. Çünkü Allah tarafından emredilen her şey, kulun gücü dâhilindedir. Bu yüzden imân ve küfrün fiil babında olmayıp nefsî niteliklerinin olması, bir şeyi değiştirmemektedir. İnsanın zarurâtı- diniyyeden olan bütün hususta kalben tasdik ve kabulü için de herhangi bir mazeret kabul edilemez.²⁵⁸

²⁵⁶ En'am: 6/125.

²⁵⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 180-183.

²⁵⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l- Kelâm*, 183.

Harpûtî'nin burada ele aldığı bir diğer husus ise imân ve küfür bağlamında dünyevi ahkâm hususudur. İmân meselesi kalbi bir mesele olduğundan, bir kişinin mümin mi yoksa kâfir mi olduğu hususu muallaktır. Bu yüzden kişinin amelî noktadaki davranışına bakarak bazı zümreler teker teker ele alınmıştır. İlk ele alınan zümre münafık zümresidir. Harpûtî'ye göre inkâr, imânın özünden bir unsur olmadığından münafığın ahkâmındaki hükmünde değişiklik yoktur. İkinci zümre ise kalben tasdik etmekle birlikte dinin gereklerini yerine getirmeyen zümredir. Bu zümredeki insanlar kalben tasdik ettiklerinden dolayı İslâm'ın uhrevî ahkâmı üzeredirler. Bu kişilere dünyevî ahkâm uygulanmaz. Çünkü kalben tasdik etmesine rağmen namaz kılmayan kimse yine kâfir olmayıp Allah nezdinde mümindir. Bu yüzden de cehenneme gitmeleri halinde orada ebedi kalmazlar. Buna delil olarak ise “Kalbinde imândan zerre kadar eser bulunan kimse, cehennemden çıkarılır.”²⁵⁹ hadisini zikretmektedir.²⁶⁰

Bir başka zümre ise kalben tasdik etmekle birlikte ikrah veya dilsizlik gibi hususlardan dolayı dil ile ikrâr edemeyen veya ibadetini yapamayan zümredir. Bu tür insanlar, selef-ü kirâmın icmâsı ile mümin olarak kabul edilen zümredir.²⁶¹

Son olarak ele alınan zümre ise küfür ehlidir. Harpûtî, ulemanın tahkikli görüşünü zikrederek konuyu açıklık getirmiştir. Ona göre küfür ehli, kabul etmesinde bir engel olmamasına rağmen zarurât-ı diniyyeden olduğu bilinen bir tane bile hususu reddedip kalben tasdik etmeyen kimsedir. Bu tür kişilere dinin dünyevi hükümleri, zahiren böyle olan bir kişinin kalbine bakılmadan tatbik edilir.

Harpûtî tüm bunların dışında olarak fetret ehli ve davetin ulaşmadığı insanların durumunda da görüş beyan etmektedir. Fetret kavramı, “zaaf, gevşeme, gücünü ve tesirini kaybetme” anlamında gelen bir kelimedir. Fetret denildiği zaman, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki herhangi bir peygamberin gelmediği dönem akla gelmektedir. Fakat genel manada peygamberlerin gelişinin kesintiye uğramasıyla vahyin inkıtaya uğraması şeklinde anlamak da mümkündür. Bu dönemde yaşayan insanların imânî durumu hakkında Eş'ariler kulu sorumlu tutmamaktadır. Çünkü onlara göre imân, akılla değil vahiy ile kişiye vâcip olmaktadır. Mâtürîdîler ise aklın Allah'ın bilinmesi yani marifetullah konusunda yetkin ve sorumluluk verici olduğunu bildirerek fetret zamanı dahi olsa akıl sahiplerinin Allah'a imân etmesinin vâcip olduğunu savunmaktadır.

²⁵⁹ Müslim, “İman”, 84.

²⁶⁰ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 183-184.

²⁶¹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 185.

İman ve küfür konusunda Harpûti'nin kendi düşüncesini yansıtan bir açıklama bulunmamaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî olmasına karşın mezhebinin görüşünü bile zikretmemesi beklenmedik bir durumdur. Bu vakıa dikkatimizi çekmekle beraber başka bir görüş beyan etmemesinden dolayı kendisinin bu konuda Mâtürîdîlerle aynı düşündüğünden dolayı farklı bir yoruma gitmemiş olması mümkündür.

4.5. Rızık Verme

Rızık hususu, kelâmcıların tartıştığı konulardan biridir. Bu konuda Ehl-i sünnet ve Mu'tezile tam ters görüşler sunmaktadır. Rızık kelimesi, “yiyecek vermek, rızıklandırmak” manasına gelen Arapça “رِزْق” kökünden türemektedir. Sözlükte, “yiyecek, giyecek ve faydalanılacak her şey; yağmur; bağış; pay, nasip” şeklinde anlamlara sahiptir.²⁶² Terim olarak Allah'ın canlıların yeme içme ve başka durumlarda faydalanmaları için sunduğu her türlü nimeti kapsamaktadır.²⁶³

İslâm uleması, rızıkın Allah tarafından canlılara verildiğini ittifakla kabul etmişlerdir. Fakat bu konu kelâm âlimleri tarafından tartışılmış bir meseledir. Bunun sebebi ise yine insan fiillerindeki ana görüş ayrılığına sebep olan Allah'ın insan tarafından yapılan, dinen meşru olmayan fiillerin yaratıcısı olup olamaması meselesidir.

Mu'tezile, Allah'ın iradesiyle insanların yaptığı dinen meşru olmayan fiillerin ilişkilendirilmesini asla kabul etmemiştir. Onlar için rızık, “kulun yaşamını sürdürebilmesi için veya faydalanmasında dinen bir sakınca olmayan sahip olduğu her şey” dir. Buna göre Mu'tezile haram kazanç ile elde edilen şeyleri rızık olarak nitelendirmemektedir.

Mâtürîdîler ve Eş'ariler ise haram kazanç ile elde edilen şeyleri rızık kapsamında değerlendirmişlerdir. Onlara göre şayet Mu'tezile'nin görüşü benimsenirse ömrü boyunca haram rızık ile hayatını idame ettiren kimseye Allah'tan başka birisinin rızık vermesi gerekmektedir. Bu da “Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızık Allah'ın üzerine olmasın. Allah onların halen bulunduğu yeri de emanet olarak konulacağı yeri de bilir; hepsi apaçık kitapta vardır.”²⁶⁴ şeklindeki ayetler dikkate alındığında Kur'an-ı Kerim'e ters düşmektedir.

Harpûti, tıpkı Ehl-i sünnet gibi rızık vermeyi Allah'ın fiillerinden saymaktadır. Ona göre rızık, ister meşru yollardan ister gayri meşru yollardan elde edilmiş olsun; Allah'ın

²⁶² İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, “rzk”, 425.

²⁶³ Şerafeddin Gölcük, “Rızık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2008), 35/73.

²⁶⁴ Hud: 11/6.

yaratıp canlılara yemeleri veya içmeleri için verdiği her şeydir. Haram da helal olan gibi kulun kendi rızkıdır. Bu konuda Mu'tezile'yi eleştiren Harpûfî, onların haramın çirkin olması hasebiyle Allah'a isnat edilemeyeceği delilinin tek yönlü bakış açısından geçersiz olduğunu söylemektedir. Buradaki ince ayırım, haramın çirkinliğinin sebebi nehyolunan şeylere tevessülü açısından olmasıdır. Yoksa onun yaratılması açısından bir çirkinlik söz konusu değildir. Çünkü Allah mutlak hikmet sahibidir. İnsan ise bu hikmetlerin hepsine muttali olamayacağı için zahiren eldeki vaka çirkin olarak zannedilebilir. Fakat bu hakikati yansıtmamaktadır.²⁶⁵

4.6. Ecel

Ecel konusundaki tartışmalar yine Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında geçmektedir. Ecel kelimesi, gelecekle ilintili olarak “belirlenmiş, muayyen bir zamanın nihayeti” şeklinde sözlükte geçmektedir.²⁶⁶ Kur'an'da çeşitli manalarda kullanılmaktadır. Borcun ödenmesi için verilen süre, kadınlar için yeniden evlenme adına beklenen zaman olan iddet, küfür ehlinin helâkine kadarki süre gibi çeşitli kullanılışlar bunlardan bazılarıdır.²⁶⁷ Fakat Kelâm ilmi için üzerinde durulan kullanılışı hayat süresinin sonu yani ölüm zamanıdır.²⁶⁸

Ecelin bir kelâmî problem olarak tartışılması ilk olarak Mu'tezile ile olmuştur. Mu'tezile, eceli çeşitli bakış açılarıyla açıklamaya çalışmışlardır. Onlar için ecel, sadece hayat süresi ve vefat anıdır. Ecelin bir katil elinden ya da kaza sonucu olması ile ecel arasındaki bağlantıyı da tartışan Mu'tezile, “ecel-i kazâ” ve “ecel-i müsemmâ” olarak ikiye ayırmıştır. Örneğin Ebü'l-Hüzeyl, kulun herhangi bir müdahaleye maruz kalmadan ölümüne “ecel-i müsemmâ” demiştir. Fakat kulun bir kaza ya da bir katilin azmetmesi sonucu ölmesini ise “ecel-i kazâ” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre ecel-i kazâ ile vefat eden kimse şayet kaza veya katilin azmetmesi olmasa ecel-i müsemmânın belirli olduğu o vakte kadar yaşayacaktır. Ebu'l-Hüzeyl'e göre ve diğer Mu'tezilî âlimler, şayet bu şekilde düşünülme, katilin cezalandırılmasının manasının olmayacağını dile getirmişlerdir.²⁶⁹

²⁶⁵ Harpûfî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 192-193.

²⁶⁶ İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, “ecel”, 69.

²⁶⁷ M. Fuâd Abdülbâkî, “el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm”.

²⁶⁸ Cihat Tunç, “Ecel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/380.

²⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/734-740.

Fakat Mâtûrîdîler ve Eş'arîler'e nezdinde ecel, "Allah'ın bildiği ve canlıların öleceği zaman" şeklinde tarif edilmiştir. Mu'tezile ve Ehl-i sünnetin ayrıldığı nokta da burasıdır.²⁷⁰ Bu bağlamda ecel ile kader iç içe girmiş iki kavramdır. Bu yüzden Allah'ın ilmi ve iradesine uygun şekilde canlılar, eceline yaklaşmaktadırlar. Aksi takdirde ilâhî iradede bir takdim ve te'hir meydana gelir ki bu da Allah'a nispet edilebilecek bir hâdise değildir.²⁷¹

Harpûtî'nin ele aldığı Allah'ın fiillerinden sonuncusu eceldir. O, eceli Allah'ın bir canlının hayatını sona erdirmek için kaza ve kaderiyle belirlemiş olduğu süre olarak nitelendirmektedir. Ayrıca yukarıda belirttiğimiz Mu'tezile'nin görüşünü de tabiatçıların görüşü içerisinde ele alarak kesinlikle reddetmektedir.²⁷² Çünkü maktul başka bir müdahale olsa dahi kendi eceliyle ölmüştür. Buna delil olarak "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler."²⁷³ ayetini ve Hz. Peygamberin, Ümmü Habibe'ye yönelik olarak söylediği "Sen belirlenmiş eceller ve sayılı günler, taksim edilmiş rızıklar hakkında Allah'a taleplerde bulunuyorsun ama Allah bir şeyi ne öne alır ne de te'hir eder." hadisini sunmaktadır.²⁷⁴

Katilin cezayı hak etmesi meselesinde ise Harpûtî, bu cezanın sebebinin Allah tarafından yasaklanan bir fiilin işlenmesi olarak nitelendirmektedir. Yoksa ikinci bir eceli kabul etmek doğru değildir. Örnek olarak "Sonra ölüm zamanını (ecel) takdir eden ancak O'dur. O'nun katında bir ecel daha vardır."²⁷⁵ şeklindeki ayetin delalet ettiği ikinci ecel Mu'tezile ve tabiatçıların anladığı gibi bir ecel değildir. Buradaki ecel kıyamette gerçekleşecek olan âlemin ecelidir. Buna delil ise "Sana kıyamet saatini sorarlar. De ki: Onun hakkındaki bilgi sadece rabbimin katındadır."²⁷⁶ ayetini dile getirerek kıyametin belirlenen bir ecel ile nitelendirildiğini ve örnek olarak verdiği ilk ayetteki vasıfla yani bilgisinin Allah katında olmasıyla bu ayetteki vasfın aynı olduğunu belirtmiştir.²⁷⁷

Harpûtî ömür ve taat arasındaki ilişkiye de değinerek kitabının bu bölümünü bitirmektedir. Ömrü uzatacak olan tââtleri belirten hadislerin olduğunu söyleyen Harpûtî, bu hadisleri sadece hastaya yapılan bir tedavi veya ihtiyaçlar için yapılan dualar minvalinden âdeti sebepler olarak nitelendirip bunları teşvikten ibaret görmektedir. Ömrün

²⁷⁰ Hamdi Gündoğar, *İslam İtikadında Sünnet* (Çıra Yayınları, 2017), 158.

²⁷¹ Sabunî, *Matûrîdiyye Akaidi*, 193.

²⁷² Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 193.

²⁷³ Âl-i İmrân: 3/145.

²⁷⁴ Müslim, "Kader", 1.

²⁷⁵ En'am: 6/2.

²⁷⁶ A'raf: 7/187.

²⁷⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 194-195.

uzamasıyla ilgili olan hadislere değinmeyen Harpûtî konuyu ele aldığı üslup ve tarzı itibariyle konuya fazla değinmiyor ve Ehl-i sünnetin bu konudaki görüşüne fazla katılmıyor gibi görünmektedir. Bu şekilde düşünmemizin sebebi ise ömrü uzatacak tââtler konusunda en meşhur hadis olan “Hısım akrabayı ziyaret etmek ömrü uzatır.”²⁷⁸ hadisini veya buna benzer pek çok hadisi ele almamış olmasıdır. Ayrıca Mâtürîdîlerin açıkça konu hakkındaki görüşlerini dile getiren Nureddin es-Sâbûnî de konuyu ele alırken “Allah hüküm ve irade ettiği kişinin hısım akrabayı ziyaret edeceğini bildiğinden 50 yıl olacak ömrünü farazi 70 yıl olarak yazmıştır”²⁷⁹ şeklinde açıkça belirtmesine rağmen Harpûtî, bu konuda neredeyse hiçbir şey söylememiştir. Bu da dikkat çekici başka bir durumdur.

²⁷⁸ Buhârî, “*Edep*”, 12.

²⁷⁹ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, 150-151.

SONUÇ

Harpûtî, Yeni İlm-i Kelâm döneminin en değerli isimlerindendir. Eğitim hayatında öğrendiği ilimler, daha sonraki süreçlerde elde ettiği müderrislik ile şer'i mahkemelerdeki azâlık makamları ve kaleme aldığı değerli eserler bunun en önemli göstergelerindendir.

Harpûtî'nin yaşadığı zaman dilimine baktığımızda; dönemindeki fikri çalkantılar ve genelde tüm dinlere, özelde ise İslam dinine saldırıların epey arttığını görmekteyiz. Kendisi de bu konuda sessiz kalmamış ve döneminin ilmî buhranıyla, aynı muasırları gibi kalemine aldığı eserleriyle mücadele etmiştir. Özellikle araştırmamıza konu olan *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm* adlı eser, kendisinin deyimiyle dönemin şartlarına ve gereksinimlerine uygun olarak klasik manada medresede okutacak bir kitap bulamamasının bir tezahürüdür.

Harpûtî ile ilgili olarak vardığımız ilk sonuç, kendisinin isbat-ı vâcib konusundaki sergilemiş olduğu farklı yaklaşım hakkındadır. Kendi döneminde yaşayan İzmirli İsmail Hakkı, Said Nursi ve Filibeli gibi âlimlerin isbat-ı vâcib konusundaki eğilimleri hâlihazırda kullanılan delillerin yanında başka delilleri de sunmak yönündeyken Harpûtî açısından aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Zira Harpûtî, isbat-ı vâcib meselesinde yeni deliller getirmek yerine dinsiz cereyanların iddialarını çürütme yoluna gitmiştir. Çünkü yeni deliller getirmek yerine dinsiz cereyanların iddialarını çürütmek daha iyi bir yol kat edilmesi sonucunu doğuracağı kanaatindedir. Bu yönüyle Harpûtî, isbat-ı vâcib konusunda Yeni İlm-i Kelâm döneminin özelliklerini taşımaktadır.

Harpûtî, sıfatlar konusunda ise isbat-ı vâcib hususundaki farklı yaklaşımını sergileyememiştir. Çünkü bu konu Harpûtî tarafından Mâtürîdî çizgide ve gelenekten kopmayarak ele alınmıştır. Sonuç olarak geleneğin tekrarına düşen Harpûtî, sıfatlar konusunda Yeni İlm-i Kelâm döneminin yaklaşımını sergilememektedir.

Harpûtî'nin fiiller konusuna yaklaşımı ise Yeni İlm-i Kelâm döneminden ziyade son dönem Osmanlı âlimlerinin Eş'arî ve Mâtürîdî kelamının uzlaştırılması yönündedir. Zira iman-küfür konusunda ve imanın artıp eksilmesi hususundaki görüşlere yaklaşımı bunu göstermektedir. Buna ek olarak halen tartışılmakta olan kaza ve kader konusunun müstakil bir şekilde Harpûtî tarafından ele alınmadığını görmekteyiz. Fakat imân-küfür, hidayet-dalalet ve ecel konularında kaza ve kader konusunda örneklere yer veren Harpûtî, müstakil olarak kaza ve kader konusunu Yeni İlm-i Kelâm dönemi yaklaşımıyla ele almış olsaydı daha etkili ve yerinde bir tutum sergilemiş olurdu.

Sonuç olarak Harpûfî, tartışmalara verdiği özgün cevapları klasik görüşlerle birleştirmiş ve zamanına göre çok büyük bir hizmeti Kelâm ilmi adına ifa etmiştir. Zira hem yaşadığı dönem hem de devletin içinde bulunduğu sosyo-kültürel şartlar göz önünde bulundurulduğunda, Harpûfî hem risk alarak bir yenilik anlayışına gitmiş hem Yeni İlm-i Kelâm'ın ilk nüvelerini ortaya çıkarmıştır.



KAYNAKÇA

Akgündüz, Murat. “Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlığa Bağlı Bir Birim Olarak Meclis-i Tedkikat-I Şer’iyye”. *Ekev Akademi Dergisi* 8/21 (2004), 167-172.

Albayrak, Sâdık. *Son Devir Osmanlı Ulemâsı -İlmiye Ricâlinin Terâcim- i Ahvâli*. İstanbul, 1981.

Altıntaş, Ramazan. “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”. *Kelâm*. Ankara: Grafiker, 4. Basım, 2015.

Atay, Hüseyin. “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1-4 (1987), 1-40.

Aydın, Ali Arslan. “İslam’da İman Esaslarının Temeli Allah’a İmandır”. *Diyânet İşleri Başkanlığı Dergisi* 7/72-73 (1968).

Aydın, Mehmet. “Ateizm ve Çıkmaazları”. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 24/1-2 (01 Haziran 1981), 187-204.

Aydın, Mehmet - Türkeri, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı, 2010.

Ayğın, Fadıl. “İlâhiyyât”. *Sistemâtik Kelâm*. 105-134. İstanbul: Beyan, 2021.

Ayğın, Fadıl. “Varlık Teorisi”. *Sistemâtik Kelâm*. İstanbul: Beyan, 2020.

Bâkılânî, Ebû Bekir b. Tayyib. *Temhîd*. Kahire, 1947.

Bardakoğlu, Ali. “İsbât”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/492-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Başgil, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 8. Basım, 2007.

Bedir, Murteza. “Mütakaddimîn Ve Mütahhirîn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-Sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. Dâru Tavki’n-Necât, 2001.

Can, Seyithan. “Allah’ın Sıfatları”. *Sistemâtik Kelâm*. thk. Fadıl Ayğın. İstanbul: Beyan, 2020.

Cevizci, Ahmed. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul, Say Yayınları., 2017.

Cürcânî, Seyyit Şerif. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yay., 1997.

Çakar, Muharrem. *Sebeplilik Problemi ve Allah'ın Varlığı*. İnkılab Yayınları, 3. Basım, 1978.

Çelebi, İlyas. "Sıfat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Çınar, Bayram. "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi". *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31-44.

Çubukçu, İbrahim Agâh. *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

Draper, J. W. *Niza'-ı İl-ü Dîn - İslam ve Ulûm (Bilim ve Din Çatışması - İslam ve Bilimler)*. Çizgi Kitabevi, 2022.

Durusoy, Ali. "Vücûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ebrahimzâde, Ali. "İbn Sînâ'da Zorunlu Varlığın Mahiyeti Meselesi". *Dinî Araştırmalar* 15/42 (2012), 156-162.

Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmâil eş-Şâfiî. *Risâletü İstihsânu'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşârik, 1995.

Eş'arî, Ebu'l Hasan. *el-İbâne Ve Usûlü Ehl-i-Sünnet*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yay., 2010.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ḥtilâfî'l-Musallîn*. Daru'n Neşr, 1980.

Fahredden, Râzî. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*. Tahran: Mektebetü'l-Esedî, 1966.

Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Cebriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/205-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir. *el-Okyânusü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. 5 Cilt. İstanbul, 1305.

Gazzâlî. *el-İḳtişâd fî'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. Klasik Yayınları, 2020.

Gazzâlî. *Maķāşidü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünyâ. Kahire, 1961.

Gölcük, Şerafeddin. “Bâkılânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Gölcük, Şerafeddin. “Rızık”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/73-74. İstanbul, 2008.

Gündoğar, Hamdi. *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahi Bilgi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2017.

Gündoğar, Hamdi. *Fahreddin Er-Razi'de İnsan Fiilleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Gündoğar, Hamdi. *İslam İtikadında Sünnet*. Çıra Yayınları, 3. Basım, 2017.

Gündoğar, Hamdi. “Mu'tezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.

Gürsoy, Kenan. “İlhâd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/96-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Hafizoğlu, Ayşegül. *Gazzâlî'de Hidâyet ve Dalâlet Kavramları*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2005.

Harpûtî, Abdullatif. *Tarih-i İlm-i Kelâm*. çev. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.

Harpûtî, Abdullatif. *Tekmile-i İlm-i Kelâm*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330.

Harpûtî, Abdullatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm-Kelâm İlmine Giriş-İlâhiyat, Nübüvvet, Sem'iyat, İmâmet*. çev. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

Harpûtî, Abdullatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli İslâm*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330.

Harpûtî, Abdullatif. *Tenkîhu'l-Kelâm (Kelâmi Perspektiften İslâm İnanç Esasları)*. çev. Fikret Karaman - İbrahim Özdemir. Elazığ: TDV Yayınları, 2000.

Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî. Ankara: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.

İbn Sînâ. *Şifâ: Metafizik-I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay., 2004.

İsfahânî, Râğîb. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbâki Güneş - Mehmet Yolcu, 2010.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.

Kantar Ekinci, Özden. *Abdullatif Harpûtî'nin Târih-İ İlm-İ Kelâm Adlı Eseri ve Kelâm İlmi Açısından Analiz*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2003.

Karadavi, Yusuf. *Allah'ın Varlığı*. çev. Muhammed Recai Gündüz. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2. Basım, 2019.

Karaman, Fikret. "Abdullatif Harpûtî ve Toplum Din-Bilim Işığında Aydınlatma Metodu". *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*. Elazığ, 2015.

Karaman, Fikret. "Abdullatif Harpûtî'nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri". *Diyânet İlmi Dergi* 29/1 (1993).

Kaya, Mahmut. "İmkân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kaya, Mahmut. "Vücûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kocakaplan, İsa. *Yeni Türk İslâm Ansiklopedisi (Örnek Fasikül)*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1995.

Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Kadim Yayınları, 5. Basım, 2021.

Kubat, Mehmet. "Kadere Dair İki Risale (Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/8 (2008), 351-374.

Kurtaran, Sezai. *Allah'ın Varlığını İspat*. İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 2. Basım, 2020.

Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kırıatlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.

M. Fuâd, Abdülbâkî. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Kahire, 1950.

Mardin, Ebül'ûla. "Huzur Dersleri". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 12/1-2 (25 Ağustos 2011), 239-282.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Murad, Charif. "Allah'ın Zâtı, Sıfatları Ve Fiilleri Hakkında Mütakellimînin ve Felâsifenin Görüşleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6 (2017), 91-116.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 2007.

Nesefî, Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Özer, Mevlüt. "İlâhî İsim ve Sıfatlar". *Kelam*. thk. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yay., 4. Basım, 2015.

Özervarlı, M. Said. *Son Dönem Kelâm İlminde Metot*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1994.

Özervarlı, M. Said. "İsbât-ı Vâcib". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/495-497, 2000.

Sâbûnî, Nureddin. *Matûrîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 19. Basım, 2020.

Soysaldı, H. Mehmet. "Abdullatif Harputî ve Tefsir Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 103-147.

Sönmez, Vecîhî. "Abdullatif Harputî ve İslam Düşüncesinde Yenilik Arayışları". *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*.

Sunguroğlu, İshâk. *Harput Yollarında*. 2 Cilt. İstanbul, 1959.

Taftâzânî, Sa'düddin et-. *Şehu'l Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV, 2022.

Taşkın, Bilal. "İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar". *Kader* 19/1 (2021), 146-176.

Tekin, Özkan. *Allah'ın Varlığının Delilleri-Yeni İlmi Kelamda İsbat-ı Vâcib*. Ankara: Fecr, 1. Basım, 2020.

Topaloğlu, Aydın. *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1996.

Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/137-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Topaloğlu, Bekir. *Allah İnancı*. Ankara: İSAM, 5. Basım, 2019.

Topaloğlu, Bekir. “Hay”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yay., İlaveli 5. baskı., 1993.

Topaloğlu, Bekir. “Kudret”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Topaloğlu, Bekir. “Semî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/492. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Toprak, Süleyman - Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm & Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitapevi, 2014.

Tunç, Cihat. “Dalâlet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tunç, Cihat. “Ecel”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Üzüm, İlyas. “Hüküm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Vassaf, Osmanzade Hüseyin. *Sefîne-i Evliya*. ed. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş. Kitabevi, 2015.

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

Yavuz, Salih Sabri. “İsferâyinî, Ebû İshak”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Delil”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Hareket”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Hidâyet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/473-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İrâde”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/196-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kıdem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahdâniyet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Fiil”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Kelâm Ders Notları*. Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak., 1987.

Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Yurdagür, Metin. “Basar”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/101. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yurdagür, Metin. “Bekâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yurdagür, Metin. “Harpûtî, Abdüllatif”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/235-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yurdagür, Metin. *Kelam Tarihi Ekoller - Şahıslar - Eserler*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

Yurdagür, Metin. *Maveraünnehir’den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcıları*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Yurdagör, Metin. “Muhâlefetün li’l-Havâdis”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Yücedoğru, Tefik. “Tekvin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

