

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

EBÜ'L-HASAN el-EŞ'ARÎ
Eş'arî Kelâmı

ellüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'



EŞ'ARÎ KELÂMI

el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'

EBÜ'L-HASAN el-EŞ'ARÎ

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2016

Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 898

islâm klâsikleri: 49

ISBN: 978-605-326-107-0

İstanbul, 2016

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul

telefon: (212) 5207210

faks: (212) 5115791

web: www.iz.com.tr

facebook: [facebook.com/izyayincilik](https://www.facebook.com/izyayincilik)

twitter: twitter.com/izyayincilik

e-posta: bilgi@iz.com.tr

kapak: Hamdi Akyol

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık (Sertifika no: 22953)

Davutpaşa Caddesi Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

EŞ'ARÎ KELÂMI

el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'

EBÜ'L-HASAN el-EŞ'ARÎ

Tercüme

Kılıç Aslan MAVİL
Hikmet YAĞLI MAVİL



EBÜ'L-HASAN el-EŞ'ARÎ; Ehl-i sünnet kelâm düşüncesinin iki ana ekolünden biri sayılan Eş'ariyye mezhebinin kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, 260/873 yılında bugünkü Irak sınırları içerisinde bulunan Basra'da doğup büyümüş, daha sonra Bağdat'a yerleşmiştir. Eş'arî'nin soyu meşhur sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye dayanır. Kırk yıl boyunca Mu'tezile mezhebine bağlı olarak yaşayan Eş'arî, bu mezhep içerisinde yükselmiş ve ilmî tartışma meclislerinde hocası Ebû Ali el-Cübbâî'yi temsil edecek yetkinliğe ulaşmıştır. Ancak Eş'arî, kırk yaşına vardığında yaşadığı iç buhranlar ve hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile arasındaki fikir ayrılıkları neticesinde Mu'tezile'yi terk ederek Ehl-i sünnet'e bağlılığını ilan etmiştir. Bu dönemden itibaren sünni ilim çevrelerinde saygınlık kazanmaya başlayan Eş'arî, çeşitli akımlara karşı eserler yazarak hatalı bulduğu görüşleri delillerle eleştirmiştir. Kelâm ilmindeki yetkinliği kadar cedel, tefsir, fıkıh ve kıyâs konularına da vâkîf bir âlim olan ve kendisine yüze yakın eser nispet edilen Eş'arî, geride görüş ve sistemini geliştirip yayan önemli sayıda öğrencisini bırakarak 324/936 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.

KILIÇ ASLAN MAVİL; 1979 Konya/Çumra doğumludur. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2001 yılında mezun oldu. Aynı üniversitede başladığı yüksek lisans eğitimini 2004 yılında, Marmara Üniversitesi bünyesinde yürüttüğü doktora eğitimini ise 2012 yılında tamamladı. İstanbul'da çeşitli okullarda öğretmenlik görevinde bulundu. Halen Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmakta olan Mavil, araştırmalarını Mâtürîdiyye düşüncesi ve kelâm metodolojisi konuları etrafında sürdürmektedir. Evli ve bir çocuk babasıdır.

HİKMET YAĞLI MAVİL; 1977 Bartın doğumludur. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2001 yılında mezun oldu. Aynı üniversitede başladığı yüksek lisans eğitimini 2004 yılında, Marmara Üniversitesi bünyesinde yürüttüğü doktora çalışmasını 2011'de tamamladı. 2004-2012 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde İstanbul merkez vaizi olarak görev yaptı. 2012 yılından itibaren Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Mavil, araştırmalarını Eş'ariyye kelâmı üzerine sürdürmektedir. Yazar evli ve bir çocuk annesidir.

İçindekiler

Önsöz.....	9
I- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Hayatı ve Eserleri.....	11
A) Hayatı.....	11
B) İlmî Kişiliği.....	13
C) Hocaları.....	17
D) Öğrencileri.....	20
E) Eserleri.....	21
1- el-İbâne an usûli'd-diyâne	22
2- Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn	25
3- Risâle fî İstihsâni'l-havz fî ilmi'l-kelâm	26
4- er-Risâle fî'l-Îmân	27
5- Risâle ilâ Ehli's-Seğr bi Bâbi'l-ebvâb	28
6- el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'	29
II- el-Lüma' Tercümesi Hakkında	33
el-LÜMA' TERCÜMESİ	37
Mukaddime	39
1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları.....	41
A- Allah'ın Varlığının Delilleri.....	41
B- Allah Yaratılmışlara Benzemez.....	43
C- Allah'ın Birliği.....	44
D- Öldükten Sonra Dirilmenin İmkânı	45
E- Allah Cisim Değildir.....	46
F- Allah Âlim, Kâdir ve Haydır.....	47
G- Allah Semî' ve Basîrdir.....	48

H- Allah'ın Sıfatları Ezelîdir.....	48
I- Meânî Sıfatların İspatı.....	49
2. Kur'ân ve İlâhî İrâde.....	53
A- Allah'ın Kelâm Sıfatı Ezelîdir.....	53
B- İlâhî Kudret ve Kelâm İlişkisi.....	61
3. İrâde Sıfatının Bütün Yaratılmışları Kapsaması.....	65
A- Allah'ın İrâde Ettiği ve Etmediği Şeylerin Gerçekleşmesi.....	72
4. Rü'yettullah (Allah'ın Görülmesi).....	77
A- Rü'yet Ne Zaman Gerçekleşir?.....	81
B- Rü'yet İlâhî Bir Yetkinliktir.....	82
C- Rü'yet Görülen Şeyin Cisim Olmasını Gerektirmez.....	83
5. Kader.....	85
A- İnsanın Kesbi.....	93
B- Bela ve Musîbetler.....	95
C- Günah ve Kötülüklerin Takdîri.....	95
D- Kadere Rızâ Göstermek.....	96
E- Hayır ve Şer.....	97
F- Şerrin Kaynağı.....	98
G- Allah'ın Makdûru.....	101
H- Hak ve Bâtılın Kalbe Yerleştirilmesi.....	103
I- Kaderiyye Mezhebi.....	104
6. İstîtâat (Fiile Güç Yetirme).....	107
A- Teklîf Mâ Lâ Yutâk.....	113
B- Fiil ve İstîtâat Birlikteliği.....	116
C- Bedenî ve Maddî İstîtâat.....	116
D- İstîtâat ile İlgili Âyetlerin Yorumu.....	118
E- İlâhî İrâde ve İstîtâat İlişkisi.....	124
7. Ta'dîl ve Tecvîr (İlâhî Adalet).....	127
A- İlâhî Lütuf.....	128
B- Allah'a Kötülük Nispet Edilebilir mi?.....	128
8. İmân.....	135

9. Hâs, Âmm, Va'd ve Vaîd	139
10. İmâmet (Halifelik)	145
A- Ebû Bekir es-Sıddîk'ın Hilâfetine Kur'ân'daki Delili	146
Kaynaklar	149

Önsöz

Ehl-i sünnet kelâm düşüncesinin kurucuları arasında yer alan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî eserleri, görüşleri, talebe ve takipçileri vasıtasıyla düşünce dünyamızda derin tesirler bırakmış önemli bir düşünürdür. Oldukça velûd bir yazar olduğu bilinen Eş'arî'nin kitaplarından pek azı günümüze ulaşmıştır. Kelâm ve mezhepler tarihi araştırmalarının temel kaynakları arasında yer alan söz konusu eserler muhtelif defalar neşredilmiş, ayrıca Richard McCarthy, Walter C. Klein ve Wilhelm Spitta gibi yabancı araştırmacılar tarafından üzerinde çalışmalar yapılarak Batı dillerine tercüme edilmiştir.

Eş'arî'nin eserleri içerisinde doğrudan kelâm yöntemini kullanması ve Mu'tezile karşısında sünnî bir yaklaşım sergilemesi bakımından *el-Lüma'*ın ayrıcalıklı bir yeri bulunmaktadır. Kelâm ilminin dakîk meselelerinin büyük bir yetkinlikle ele alınıp te'vîl ve cedel metodunun seçkin örneklerinin verildiği *el-Lüma'*ın bu yönüyle Eş'arî'nin elimize ulaşan en kıymetli eseri olduğunu söylemek mümkündür. Bakışa bir deyişle hacminin sınırlılığına rağmen *el-Lüma'*ı dikkate almaksızın gerek Eş'arî'nin ilmî yetkinliğini gerekse onun kurduğu mezhebin temel esaslarını tespit edebilmek son derece güçtür.

Müellifin kelâm ilmine dair bir diğer eseri olan *el-İbâne'*nin farklı çevirilerinin bulunmasına rağmen *el-Lüma'*ın bugüne değin dilimize kazandırılmamış olması, kanaatimizce giderek zen-

ginleşen Türkçe kelâm literatürü açısından önemli bir boşluk doğurmaktadır. Söz konusu boşluğu bir ölçüde gidermeye yönelik olarak yaptığımız bu tercüme çalışması, başına eklenen bir giriş ve sonunda yer alan kaynakça ile birlikte okuyucuya sunulmaktadır. Giriş kısmında öncelikle Eş'arî'nin hayatı ve eserleri etrafı bir biçimde tanıtılmaya çalışılmış, ardından *el-Lüma*'ın muhtevâsı, önemi ve tercümede takip edilen yöneme dâir bazı değerlendirmelere yer verilmiştir.

el-Lüma'ın aslına sâdık kalınarak hazırlanmış anlaşılır bir tercümesini sunma gayretiyle kaleme aldığımız çalışmanın neşrini üstlenen İz-Yayıncılık'a bu vesileyle teşekkürlerimizi sunuyor, elinizde bulunan eserin Eş'arîliği ve dolayısıyla Ehl-i sünnet kelâm düşüncesini anlamak isteyenlere küçük de olsa bir katkı sunmasını ümit ediyoruz.

Bolu / 2015

I- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Hayatı ve Eserleri

A) Hayatı

Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. (Ebî Bişr) İshâk b. Sâlim b. İsmâil b. Abdullah b. Mûsâ b. Bilâl b. Ebî Bürde b. Ebî Mûsâ el-Eş'arî, bugünkü Irak sınırları içerisinde bulunan Basra şehrinde doğmuş, uzun seneler Basra'da yaşamış ve daha sonra Bağdat'a yerleşerek orada vefat etmiştir.¹ Kendisinin ismi "Ali", künyesi ise "Ebü'l-Hasan"dır.² Eş'arî'nin nesep zincirinde yer alan "Ebû Bişr" künyesinin gerçekte babası İsmâil'e mi, yoksa dedesi İshâk'a mı ait olduğu konusunda ihtilâf edilmektedir.³ Bazı eserlerde aynı künyenin doğrudan Eş'arî'ye de nispet edildiği görülür.⁴ Kaynaklarda evliliği ve çocukları hakkında herhangi bir detaya rastlamadığımız Eş'arî'nin kün-

1 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1997, s. 225; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnâut-İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1983/1403, XV, 85; Kuşeyrî, *er-Resâilü'l-Kuşeyriyye* (nşr. Muhammed Nûr el-Hasan), Karaçi 1964, s. 3-4; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 29.

2 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 225; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu-Bağdâd*, XI, 347.

3 İbn Fûrek bu künyenin Eş'arî'nin babasına, İbn Asâkir ise dedesine ait olduğunu savunmaktadır. bk. İbn Asâkir, *Tebyînü kezibî'l-müfterî fî mâ nü-sibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasanel-Eş'arî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1995, s. 47; Richard McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî*, Beyrut 1953, s.149; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I, 487.

4 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 225.

yesinden hareketle onun evlendiğini ve "Hasan" isimli bir çocuğunun bulunduğunu söylemek mümkündür.

Eş'arî'nin doğum tarihi hakkında çeşitli tarihler ileri sürülür. İbn Hallikân ve İbnü'l-Esîr "270/883", Makrizî ise "266/879" yılını onun doğum tarihi olarak nakleder.⁵ İbn Asâkir (ö. 571/1176) ise Eş'arî'nin doğum tarihinin "260/873" yılı olması gerektiğini bildirir ve genel kanaat de bu yöndedir.⁶

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî kırk sene Mu'tezile mezhebinin içerisinde kalmış, yaşadığı buhranlar, hocasıyla arasında geçen tartışmalar neticesinde veya gördüğü söylenen rüyaların etkisiyle Ehl-i sünnet mezhebine intisap etmiş, sonra da bu intisabını bir cuma günü Basra Câmiinin minberine çıkarak yüksek sesle dile getirmiştir.⁷ Mu'tezile mezhebi içerisinde kaldığı yılları bir gaflet va hata olarak değerlendiren Eş'arî, bu dönüşten sonra doğru yolu bulduğunu ve cübbesinden sıyrıldığı gibi eski görüşlerinden vazgeçtiğini belirtir.⁸ Bu aşamadan sonra Ehl-i sünnet düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biri haline gelen Eş'arî, gerek Mu'tezile, Hâriciyye, Cehmiyye gibi İslâm mezheplerine gerekse felâsife ve mâddiyyûn gibi İslâm dışı akımlara karşı eserler yazarak hatalı bulduğu görüşleri eleştirmiştir.

Eş'arî, 324/936 yılında Bağdat'ta henüz altmışlı yaşlardayken ateşli bir hastalığa yakalanmış ve bir müddet sonra evinde vefat etmiştir.⁹ Bazı kaynaklar onun Bağdat'ın güneyinde Babü'l-Basra ile Kerh arasında, çarşıdan Dicle nehri istikametine doğru gidildiğinde solda bulunan bir câminin yanında

5 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 284; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb*, Beyrut ts., I, 65; Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibar bizikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, Beyrut ts., II, 359.

6 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 347; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s.147, İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 29; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 540.

7 İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 50-51; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, III, 347; Makrizî, *el-Hıtat*, II, 359.

8 İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 50

9 Zehebî, Eş'arî'nin öldüğü sene Bağdat'ta büyük bir veba hastalığı olduğunu zikreder. Söz konusu hastalığın çevre ülkelere bulaşması sonucu çok kişi hayatını kaybetmiştir. Meselâ İsfahan'da bin iki yüz civarında insan ölmüştür. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehebî fi ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkâdir Arnaut, Mahmûd Arnaut), Beyrut 1986, IV, 126; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XV, 89.

yer alan “Meşraü’z-zevâyâ” denilen yerde medfûn olduğunu söylese de bugün kabrinin tam olarak nerede bulunduğu bilinmemektedir.¹⁰ Âlûsî’ye göre Eş’arî’nin türbesi hakkındaki bu belirsizlik Hanbelîlerce tahrip edilme ihtimaline karşılık sevenleri tarafından kabrinin yıkılarak gizlenmesinden kaynaklanmaktadır.¹¹

Ebü'l-Hasan el-Eş’arî Basra’da doğup büyüdüğü için “el-Basrî” lakabıyla tanınmıştır. “İmâmu Ehli’s-sünne”, “İmâmu’l-mütekellimîn”, “Reîsü’l-cemâa” gibi tâbirler de Eş’arî’ye verilen diğer lakaplar arasında yer alır. Ayrıca cenazesinde kendisine “Nâsıru’d-dîn” olarak hitap edilmesinden dolayı Eş’arî ölümünden sonra bu lakapla da şöhret bulmuştur.¹²

B) İlmî Kişiliği

Eş’arî’nin babası Şâfiî mezhebine mensup muhafazakâr bir Ehl-i hadis âlimidir. Aynı zamanda Zekeriyyâ es-Sâcî’nin de (ö. 307/919) arkadaşı olan İsmâil b. Ebî Bişr’in vefât edene kadar oğlu Eş’arî’ye kendi benimsediği mezhebe dair sıkı ve disiplinli bir eğitim verdiği bilinmektedir. Eş’arî böylece ilk eğitimini aile içerisinde almak sûretiyle çocukluk dönemini geçirmiştir. Bununla birlikte o henüz çocuk yaşlardayken babası vefât etmiştir. Ancak sünnî ilim geleneğinden gelmekte olan babası, rivâyetlere göre oğluna verdiği eğitimin kesintiye uğramaması için onu Zekeriyyâ es-Sâcî’nin gözetimine emanet etmiştir.¹³ Zekeriyyâ es-Sâcî bir taraftan Eş’arî’nin ilmî gelişimine katkıda bulunurken diğer taraftan Ehl-i hadis akîdesinin önemli prensiplerini kendisine tanıtmada yardımcı olmaktadır. Zirâ yıllar sonra Mu’tezile mezhebini terk edecek olan Eş’arî, bu dönem-

10 İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, III, 284-285; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 347; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 65.

11 Hayreddin Âlûsî, *Cilâü’l-ayneyn fi muhâkemeti’l-Ahmedeyn* (nşr. Dani b. Münîr Ali ez-Zehvâ), Beyrut 2006, s. 219.

12 İbn Asâkir, a.g.e., s. 147; Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-kübrâ* (nşr. Mahmûd Muhammed Tanahî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1964, III, 347.

13 İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 35; Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu’l-Hasan al-As’arî’s*, Leipzig 1876, s. 33.

de kaleme aldığı tefsirinin birçok yerinde Zekerîyyâ es-Sâcî'den alıntılar yapmakta ve eserlerinde onun görüşlerini kaynak olarak göstermektedir.¹⁴

Eş'arî gençlik dönemine eriştiğinde Basra'nın karmaşık fikrî yapısı onu çepeçevre kuşatmıştır. Üstelik onun Mu'tezile'nin temsilcilerinden Şahhâm'ın bıraktığı liderliği devralan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ile tanışması ve bu mezhebin tartışma metodunun câzipliği, Eş'arî'nin babasından ve hocasından aldığı sıkı eğitimi sarsıntıya uğratmıştır. Kendisini zamanın entelektüel hayatının akışına kaptırmaktan kurtaramayan Eş'arî, böylece harâretle felsefî düşünceler peşinde koşan, diyalektik metodu kullanarak Mu'tezile fikirlerinin temsilciliğini yapan ve tartışmalarda hocasının yerini devralabilecek kabiliyete sahip dirâyetli Mu'tezile âlimi haline gelir.¹⁵

Hayatının üçüncü safhasında ise artık olgunluk dönemine giren Eş'arî, kolay anlaşılan, yabancı fikirlerden arındırılmış, Hz. Peygamber'in ve müslümanlar'ın çoğunluğunun kanaatine uygun mûtedil bir din anlayışını hayatına hâkim kılmak istemiştir. Bu isteğin karşılığını geleneğe dönüşte bulan Eş'arî, Mu'tezile mezhebinin terk etmiş, ancak bu mezhebin diyalektik metodunu elden bırakmamıştır. Geleneksel muhafazakâr görüşler ile diyalektik metodu birleştiren bu yaklaşım, aynı zamanda Eş'arî'nin ileride kuracağı mezhebin de karakteristik niteliğini oluşturacaktır. Bu dönemde o, Mu'tezile'den öğrendiği tüm tartışma tekniklerini Ehl-i sünnet kelâmını kurma ve onu müdâfaa etme yolunda kullanan ve artık yeniden kendi evine ve çocuklukta aldığı eğitime dönen bir bilgidir. Halk arasında Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışı büyük bir ilgiyle karşılanmış olmalıdır ki, ülkenin dört bir yanından, gerek Mu'tezile'den gerekse diğer mezheplerden kendisine sorular yöneltilmiştir. Bu da zannedildiğinin aksine, Eş'arî'nin kendi döneminde bilindiğini ve ilmî çevrelerde meşhûr oldu-

14 Wilhelm Spitta, *a.g.e.*, s. 33.

15 Wilhelm Spitta, *a.g.e.*, s. 10-39.
 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ğunu göstermektedir.¹⁶ Zirâ Eş'arî bir risâlesinin başında bize şu bilgileri sunar: "Ey Bâbü'l-ebvâb halkından olan âlimler ve önde gelenler! Yüce Allah sizleri korusun. Geçen yıl sorduğunuz sorulara verdiğim cevapları beğendiğinizi ve bunların size faydalı olduğunu mektubunuzdan öğrendim. Cevapların doğruluğunu kabul ediyorsunuz. Şüphelerinizi ortadan kaldırdığınızı, sizi kendi (bozuk) yollarına çekmeye çalışanlardan yüz çevirdiğinizi söylüyorsunuz. Bağdat'ta aldığım mektubunuzda Allah'ın size olan nimetlerinden ve halinizin düzgünlüğünden bahsediyordunuz. Yazdığınız mektupta Selef'in asıl olarak kabul edip dayandıkları hususları da benden sormuşsunuz. Sorduğunuz bu sorulara cevap vermemi, bunlara çok ihtiyacınız olduğunu yazmıştınız. Sizlere olan saygım ve üzerimdeki hakkınızdan dolayı, sorduğunuz sorulara acilen cevap vermeye çalıştım..."¹⁷

Yine onun kendi dönemindeki tanınmışlığının başka bir delili de uzak yerlerden kendisini dinlemeye gelen öğrencilerin varlığıdır. Meselâ gençlik yıllarında Eş'arî'nin şöhretini duyan ve büyük bir iştiaqla onunla tanışmak üzere Basra'ya giden Ebû Abdullah b. Hafîf'in anlatımına göre Eş'arî, mecliste Mu'tezile'nin meşhûr âlimleriyle tartışmalar yapmakta ve Mu'tezile bilginlerine söylenecek hiçbir söz bırakmayacak derecede onların ileri sürdükleri itirazları cevaplamaktadır.¹⁸ Bu rivâyetler aynı zamanda Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra hemen Bağdat'a gitmediğini, aksine bir müddet daha Basra'da yaşamaya devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca Eş'arî'nin hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile yaptığı bir tartışmada onu ilzâm ettiğini söylemesi, hem aralarındaki kelâmî tartışmaların devam ettiğini, hem de Eş'arî'nin cedel ve münâzara ilminde yetkinliğe ulaştığını göstermektedir.¹⁹

16 Wilhelm Spitta, *a.g.e.*, s. 46, 51.

17 Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemea* (nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend), Kahire 1987, s. 30-31.

18 Kuşeyrî, *er-Resâilü'l-Kuşeyriyye*, s. 4-6.

19 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 355. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Eş'arî'nin ilmî yetkinliği yalnızca kelâm ve cedel ilmiyle sınırlı değildir. O aynı zamanda fıkıh, kıyâs ve ictihâd konularına vâkıf çok yönlü bir âlim, büyük bir müfessir, eserlerinde başkalarının değinmediği görüşler ve mezhepler hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunabilen mütebahhir bir düşündürdür.²⁰ Eş'arî latîfeci ve tatlı sözlü, mizâhsever bir kişiliğe sahip, kanaatkâr ve iffet sahibi bir kimsedir.²¹ Eş'arî'nin fizikî özellikleri hakkında bildiğimiz tek şey ise dedelerinden Ebû Mûsâ el- Eş'arî gibi kendisinin de güzel ve etkileyici bir sese sahip oluşudur.²²

Eş'arî'nin fıkıhta hangi mezhebe mensup olduğu konusunda ihtilâf edilmiştir. Onun Mâlikî olduğu yönündeki iddiaları reddeden Sübkî, Ebû İshak el-Mervezî'nin talebeleri arasında zikredilmesini göz önünde bulundurarak Eş'arî'nin fıkıhta Şâfiî mezhebine bağlı bulunduğunu kaydeder.²³ Bazı Hanefî tabakât kitaplarında, Eş'arî'nin daha önce kelâmda Mu'tezile'ye mensup olması ve Mu'tezilîlerin genelde Hanefî fıkına bağlı bulunmaları sebebiyle kendisinin de Hanefîliği benimsediği bilgisi yer almaktadır.²⁴ Eş'arî'yi hadis imâmlarından sayan İbn Asâkir, onun Mâlikî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasında bir yerde durduğu kanaatini benimser.²⁵ İbn Fûrek de Eş'arî'nin birçok fıkıh usûlü meselesinde Şâfiî'nin *er-Risâle fî Ahkâmîl-Kur'ân* adlı eserinden istifade ettiğini belirtir.²⁶ Eş'arî'nin bir Şâfiî fakîhi olan Zekeriyâ es-Sâci'den eğitim gördüğü ve yine Şâfiî fakîhlerinden Ebû İshak el-Mervezî'nin cami derslerine devam ettiği düşünülürse onun Şâfiî fıkına tâbî olduğu kuv-

20 M. Abdulhay, "Eşarilik", *İslâm Düşünce Tarihi* (trc. Ahmet Ünal), İstanbul 1990, I, 258.

21 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 225, Zehebî, *el-İber fî haberi men gâber* (nşr. Ebû Hacer Muhammed Zaglul), Beyrut 1985, II, 233, İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 285.

22 İbn Asâkir, *a.g.e.*, s. 148. krş. Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, s. 115.

23 Sübkî, *Tabâkâtü's-Şâfiyye*, III, 352, 366-367.

24 Bk. Makrizî, *el-Hitât*, II, 358.

25 İbn Asâkir, *Tebayün*, s. 118 vd. krş. Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdâd*, London 1997, s. 336.

26 İbn Fûrek, *Müccerres*, 192. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

vetle muhtemel gözükmetedir.²⁷ İbn Asâkir'in naklettiği bir olayda "Biz senin kelâmında derinliğini biliyoruz ama fıkıhtaki bilgini merak ediyoruz, namazda Fâtiha okumayanın hükmü nedir?" diye soran birine Eş'arî'nin, Zekerıyyâ e-Sâci'den aldığı bir rivâyete dayanarak Hz. Peygamber'in "Fâtihâ'sız namaz olmaz"²⁸ şeklindeki hadisi nakletmesi, onun fıkıhta Şâfiî mezhebinin benimsediğini gösteren diğer bir delil olarak zikretmek mümkündür.²⁹

C) Hocaları

Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, Yahya b. Zekerıyyâ es-Sâci'den hadis ve fıkıh; İbn Süreyc'den fıkıh; Abdurrahman b. Halef, Ebû Halîfe el-Cümahî, Sehl b. Nuh, Muhammed b. Yakub el-Mukrî'den fıkıh ve hadis; Ebû Ali el-Cübbâî'den cedel, nazar ve kelâm ilimlerini öğrenmiş, ayrıca fakîh Ebû İshâk el-Mervezî'nin cuma günleri el-Mansûr Câmîi'nde verdiği fıkıh derslerine devam etmiştir.³⁰

Eş'arî'nin ilmî hayatında karşılaştığı ilk hocası babasının arkadaşı, Basralı hadis ve fıkıh âlimlerinden biri olan Zekerıyyâ es-Sâci'dir. O, İsmâil b. Yahya el-Müzenî'nin (ö. 264/877) ve Ebû Muhammed Rebî b. Süleymân el-Cîzî'nin (ö. 256/870) yanında yolculuk yaparak her ikisinden fıkıh öğrenmiş bir âlimdir. *İlelül-hadis* ve *İhtilafül-fukahâ* gibi eserleri mevcuttur. 220/835 yılında doğmuş, 80 küsur yıl yaşamış ve 307/919 yılında vefât etmiştir. Eş'arî'nin fıkıh ve hadis ilimlerinin yanı sıra Ehl-i hadis'in îtikâdî esaslarını, özellikle de bu mezhebin sıfatlar hak-

27 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 69.

28 Buhârî, "Salât", 18.

29 İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 124.

30 Eş'arî'nin hocaları için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 347; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 142-145; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, III, 355; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, I, 65; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Cize 1998, XV, 101; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehebî fi ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkâdir Arınat, Mahmûd Arınat), Beyrut 1986, IV, 129.

kındaki görüşlerini öğrenmesinde Zekerıyyâ es-Sâcî'nin önemli bir yeri bulunmaktadır.³¹

Eş'arî'nin henüz gençlik döneminde tanışması ve kırklı yaşlara kadar kendisine talebelik etmesi dolayısıyla üzerinde büyük tesirleri bulunan bir diğer bilgin de Ebû Ali el-Cübbâî'dir (ö. 303/915). Kelâm ilmi öğrenimini kolaylaştırması ve bu ilmi talebelere sevdirmesiyle tanınan Cübbâî, kelâm, tefsir ve astronomi ilimleriyle meşgul olmuş, bu konuda bâtil fırkalara karşı çeşitli reddiyeler kaleme almıştır. Özgün görüşleriyle ilmî bakımdan döneminin önderi konumunda bulunan Cübbâî, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'tan (ö. 235/849-50 [?]) sonra eserleri ve görüşleriyle Mu'tezile kelâmı üzerinde önemli tesirler bırakan bir şahsiyet olarak anılmaktadır.³² Eş'arî eserlerinde Cübbâî'nin kendisine hocalık yaptığından bahsetmez, ancak onun Allah'ın isim ve sıfatları görüşünü verdikten sonra kaydettiği: "Bu, Cübbâî'nin görüşüdür, bunu bana kendisi söyledi" şeklindeki ifadesi ve ondan yaptığı ayrıntılı nakiller, ikisi arasında hoca-öğrenci ilişkisi olduğunu açıkça göstermektedir.³³

Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldığı zaman, kader, sıfatlar, salah-aslah, rü'yetullah gibi konularda Cübbâî'ye karşı çıkar-ken bilgi, akıl, ruh, âlem gibi kendi deyimleriyle "ayrıntılı kelâmî meseleler"de ve felsefî bahislerde Cübbâî'nin görüşlerini takip etmeyi sürdürmüştür. Cübbâî'nin çok çalışkan bir öğrencisi olan Eş'arî, Mu'tezile mezhebinin içindeyken bazen ilmî tartışmalarda hocasının yerine vekâlet etmiş, bu mezhepten ayrıldıktan sonra da hocasıyla ilmî meclislerde çeşitli müzâkerelerde bulunmaktan imtinâ etmemiştir.³⁴

31 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 263; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XIV, 197; a.mlf., *el-Uluw li'l-aliyyi'l-gaffâr*, s. 205; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 348.

32 Cübbâî'nin hayatı için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 213; İbn Kesir, *el-Bidâ-ye ve'n-nihâye*, XIV, 798; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, I, 65; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Dıwald-Wilzer), Beyrut 1961, s. 81; Reşid Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*, s. 210.

33 Eş'arî, *Makâlât*, s. 168, Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1998, s. 274.

34 Ebû Ali es-Sekûnî, *Uyûnül-münâzarât* (nşr. Sa'd Gurâb), Tunus 1976, s. 229-233.

Eş'ârî'nin bir diğer hocası olan Şâfiî bilgin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918) ise 249/863 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Ebû Câfer Muhammed b. Ahmed et-Tirmizî'den (ö. 295/907) sonra Irak'ta Şâfiîler'in üstâdı olan ve bir müddet Şiraz'da kadılık yapan İbn Süreyc, Şâfiî mezhebinin en iyi bilen âlimler arasında gösterilmekte, İmâm Şâfiî'nin diğer bütün öğrencileri ve onların takipçilerinden üstün tutulmaktadır.³⁵ Usûl ve fîrû sahalârlarında yetkin bir âlim olan İbn Süreyc, kaynaklarda Eş'ârî'nin fıkıh hocası olarak zikredilmektedir.³⁶

İbn Süreyc, bir Mâlikî âlimi olan İbn Müntâb el-Kerâbîsî ile birlikte Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât ve Ebû'l-Hasan el-Berzaî'den kelâm okumuş, kendisinden de Ebû Bekir Ahmed b. Hasan el-Fârisî ve tarihçi Mes'ûdî gibi Mu'tezilîler fıkıh eğitimi almışlardır. İbn Süreyc, Mu'tezile ile bu kadar yakın ilişki içinde olmasına rağmen îtikâdî konularda dâima Selefi bir yaklaşım içinde olmuş, araz ve cisim konusuna girmeyi Ehl-i bâtılın yöntemi olarak görerek Hz. Peygamber'in bu yöntemle karşı çıktığını savunmuştur.³⁷

Yine Eş'ârî'nin hocalarından sayılan Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) de bir Şâfiî bilgini ve Bağdat fakîhidir. İbn Süreyc'den ders alan Mervezî, zamanla onun en önemli öğrencisi olmuş ve hocasından sonra Şâfiîlerin önde gelen imâmlarından sayılmıştır. Uzun zaman Bağdat'ta kalmış ve birçok eser tasnif etmiştir.³⁸ Mervezî'nin eserlerinden biri olan "*Kitâbü's-sünne*" dönemin halîfesi tarafından ya-

35 Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 201; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, II, 247; Şükrü Özen, "İbn Süreyc", *DİA*, XX, 364.

36 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 193; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, III, 21; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 187; Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsü terâcîm li eşhurî'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut 1997, I, 21; Eş'ârî, *el-İbâne an usûlî'd-diyâne* (nşr. Abbâs Sabbâğ), Beyrut 1994, "neşredenin girişi", s. 11.

37 İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyîn* (nşr. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azab-Ahmed Ömer Hâşim), Kahire 1993, I, 194; Şükrü Özen, "İbn Süreyc", *DİA*, XX, 364.

38 Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 262; Zehebî, *el-İber fi haberi men gâber*, II, 33; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire 1929, III, 273; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, IV, 165; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 266, Ahmet Özer, "Ebû İshâk Mervezî", *DİA*, XXIX, 234.

saklanan eserler arasındadır. Mervezî'nin "istivâ" hakkında kaleme aldığı bu eserini Mısır Câmîi'inde okuması ve binlerce kişinin bu ders halkasına iştirak etmesinin büyük karışıklıklara yol açtığı kaydedilmektedir.³⁹

D) Öğrencileri

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile başlayıp İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ile devam eden sünnî kelâm hareketinin önemli temsilcilerinden birisidir. Kendisini güçlü âlimlerin takip etmesi, onun görüşlerinin bu hareket içerisinde çok geniş bir alana yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Nitekim Eş'arî'nin görüş ve sistemini geliştirip yayan ve her biri ünlü kelâmcılar olarak tanınan önemli sayıda öğrencisi bulunmaktadır. Bu öğrencilerini her tabakadan yetkin âlimler takip etmiş ve onların çabalarıyla Eş'arî düşüncesi İslâm dünyasında etkin bir mezhep haline gelmiştir. Eş'arî'nin yetiştirdiği talebeler arasında Ebu'l-Hüseyn Bundar b. Hüseyin eş-Şirâzî es-Sûfî (ö. 353/964), Ebû Muhammed et-Taberî el-İrâkî (ö. 359/970), Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâ'şî (ö.365/ 975), Ebü'l-Hasan el-Bâhilî el-Basrî (ö. 370/980),⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yâkub b. Mücâhid et-Tâî (ö. 370/980), Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 371/981), Ebû Abdullah Muhammed b. Hafîf eş-Şirâzî (ö. 371/982), Ebû Câfer es-Sülemî el-Bağdâdî en-Nakkâş (ö. 379/989), Ebû Abdullah el-İsbahânî eş-Şâfiî (ö. 381/991), Ebû Muhammed el-Kuraşî ez-Zührî (ö. 382/992), Ebû Bekir el-Buhârî el-Evdenî (ö. 385/995), Ebû Abdurrahman eş-Şurûti el-Cürcânî (ö. 389/999) ve Ebû

39 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 347; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 429-430.

40 Bâhilî, İmâmiyye mezhebinin reislerinden iken Eş'arî ile katıldığı bir münâzara sonrası mezhebinin terk ederek Eş'arî'ye tâbi olmuş ve onun hep yakınında bulunmaya gayret göstermiştir. Eş'arî'nin vefâtından sonra da Eş'arîlik mezhebinin Basra'da yayılmasına önemli katkıları bulunmuştur. İsfereyânî'nin, "Benim ilimim Bâhilî'nin ilmine nisbeten deniz yanında damla gibidir" sözleri onun fıkıh ilmindeki derinliğine işaret etmektedir. bk. İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 127, 128, 178, 179-181, Sübki, *agâs*, III, 368-369.

Ali Zâhir b. Ahmed el-Fakîh es-Serahsî (ö. 389/999) gibi âlimler yer almaktadır.⁴¹

Ebü'l-Hasan el-Bâhilî ile İbn Mücâhid et-Tâî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında bulunan Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin, Eş'arî'nin görüşlerinin sistematik hale gelerek bir mezhep hüviyeti kazanmasında önemli katkıları olmuştur.⁴² Özellikle İbn Fûrek Eş'arî'nin eserlerini derleyerek şerh etmiş, onun günümüze ulaşmayan görüşlerini sistemli bir şekilde sunmuştur. Bundâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî, İbn Hafîf eş-Şîrâzî, Ebû Sehl es-Sa'lûkî ve Ebû Zeyd el-Mervezî gibi sûfî şahsiyetler de Eş'arî'ye öğrenci olan ve aynı zamanda Eş'arîliğin tasavvufla temasını sağlayan ilk dönem âlimlerindendir.⁴³ Şam, Kayravan, Mağrib, Sicilya ve Endülüs bölgelerinin Eş'arîyye mezhebiyle tanışması Bâkılânî'nin, Ebû Abdullah Hüseyin b. Abdullah el-Ezdî gibi talebelerini bu şehirlere göndermesi neticesinde gerçekleşmiştir. Aynı şekilde İbn Ebû Zeyd, Ebû İmrân el-Fâsî, Ebu'l-Hasan el-Kâbisî, Ebu'l-Velis el-Bâcî ve Ebû Bekir İbn Arâbî'nin de bu mezhebe önemli katkıları olmuştur. İbn Asâkir, Eş'arî mezhebinin Mağrib bölgesinde özellikle Ebû Abdullah Muhammed b. Tûmert'in çalışmaları sayesinde yayıldığını, onun hizmetleri neticesinde Batı'da Zâhirî mezhebinin yerini Eş'arîliğin aldığını belirtir. Ebû Zer el-Herevî de Eş'arî'nin görüşlerinin Hicâz bölgesinde yaygınlaşmasına katkıda bulunan bilginler arasında yer almaktadır.⁴⁴

E) Eserleri

Eş'arî'nin *el-Umed* adlı kitabında vefât etmeden dört yıl öncesine, yani 320/932 yılına kadar yazdığı eserlerin isimlerini ve niçin yazıldığını tek tek belirttiğini, İbn Fûrek'in ise bunlara hayatının son dört yılında (320 yılından 324'e kadar) yazdığı

41 Bk. İbn Asâkir, *Tebyîn*, s.188-207, Sübkî, *Tabâkâtü's-Şâfiyye*, III, 368.

42 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 309.

43 İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 177-198, 399.

44 İbn Asâkir, *a.g.e.*, s. 15-16. krş. Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm -Eşâira-*, Beyrut 1985, s. 86-87.

yirmi yedi eseri de ilâve ederek sayıyı doksan yediye çıkardı-
gını söyleyen İbn Asâkir, bu çalışmalara üçünü daha ekleyerek
eser listesini yüze tamamlamaktadır.⁴⁵ Cüveynî ise Mu'tezile
lehine yazdığı kitapları nakzeden çalışmalarla birlikte Eş'arî'ye
ait eserlerin 200'e yakın olduğunu belirtir.⁴⁶ Eş'arî, Mu'tezi-
le mezhebi içerisindeyken muhtelif eserler kaleme almış olsa
da onun günümüze ulaşan eserleri Mu'tezile sonrası döneme
aittir.⁴⁷ Bu eserleri konularına göre şu şekilde sınıflandırmak
mümkündür: a) Kelâm ilmiyle ilgili olan ve özellikle Mu'te-
zile'yi reddetmeyi hedef alan eserler. b) Filozoflar, tabiatçılar,
dehrîler, Brahmanlar, Yahûdiler ve Hıristiyanlar gibi cereyan-
ları reddeden eserler. c) İslâmî ve gayr-ı İslâmî fırkaların görüş-
lerini reddetmeksizin yalnızca nakillerde bulunan makâlât
kitapları. d) Tefsir, hadis, fıkıh ve diğer İslâmî ilimler sahasın-
da yazılan eserler.

Talebeleri ve makâlât eserleri tarafından kendisine yüze ya-
kın kitap ve risâle nispet edilen Eş'arî'nin maalesef günümüze
yalnızca *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâ-
fu'l-musallîn*, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, *Risâ-
le fi İstihsâni'l-havz fi ilmi'l-kelem*, *Risâle fi'l-Îmân*, *Risâle ilâ Ehli's-
Seğr (Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemea)*" adlı eseri ulaşabilmiştir.

1- *el-İbâne an usûli'd-diyâne*

Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Ehl-i hadis'in gö-
rüşlerine meylederek yazmış olduğu söylenen bu eserin ken-
disine aidiyeti hususunda herhangi bir şüphe söz konusu de-
ğildir.⁴⁸ Eş'arî, bu eserine "doğruluktan ayrılanlar" diye ifade
ettiği *Ehl-i zeyğ* ve "Peygamber'in sünnetinde olmayan şeyleri
kabul edenler" şeklinde tanımladığı *Ehl-i bid'atın* görüşlerini
sunmakla başlar. Kendi görüşlerini verirken de "doğruluktan

45 Bu eserler *el-Has ale'l-bahs*, *Risâle fi'l-Îmân*, *Risâle ilâ Ehli's-Seğr*'dir. bk. İbn Asâkir, *a.g.e.*, s. 128-136.

46 İbn Asâkir, *a.g.e.*, s. 140.

47 İbn Asâkir, *a.g.e.*, s. 128-134; İrfan Abdülhamid, "Eş'arî", *DiA*, XI, 445.

48 Bk. Makrizî, *a.g.e.*, II, 257; İbnü'l-İmâd, *Sezerâtü'z-zehak*, II, 304.

ayrılanlar"ın karşıtı olarak *Ehlü'l-hak*, "Peygamber'in sünnetinde olmayan şeyleri kabul etme tavrı"nın karşıtı olarak da sünnete uymayı ifade eden *Ehlü's-sünne* kavramlarını kullanır.⁴⁹

Eş'arî, bu eserinde bidat ehli ve hak ehlinin görüşlerini verdikten sonra o dönemin teolojik tartışmalarıyla ilgili olarak "rü'yetullah" ve "halku'l-Kur'ân" gibi konulara değinmiş ve bu konular üzerinden Ehl-i hadis'in görüşlerini açıklama yoluna gitmiştir.⁵⁰ Onun karşıt fikirlere karşı pek hoşgörülü olmaması da eserin belirgin özelliklerinden birisini oluşturmaktadır. Zirâ eserde Mu'tezile ve Cehmiyye küfürle ithâm edilirken, aynı eleştirilere "halku'l-Kur'ân" konusunda "Kur'an mahlûktur da demem, mahlûk değildir de demem" diyerek çekimser kalmayı tercih eden düşünürler de mâruz kalabilmektedir.⁵¹

el-İbâne ile Eş'arî'nin diğer eserleri arasındaki farklılıkları inceleyen A. J. Wensinck, bu çalışmayı "akîdeden dogmatik incelemeye geçiş teşkil eden ve Ehl-i sünnet inancını açıklayan türdeki eserlerin ilk örneği" olarak niteler.⁵² Diğer taraftan *el-İbâne* Eş'arî'nin diğer eserleriyle mukâyese edildiğinde zannedildiğinin aksine, bütünüyle onun sistemini bozacak yapıya sahip bir çalışma değildir. Zirâ *el-İbâne*'deki konuların muhtevâsı, ele alınış biçimi ve seçilen örnekler *el-Lüma'* ve *Usûlü Ehlî's-sünne* gibi temel iki eserin içeriğiyle neredeyse aynıdır. Bu da tüm bu eserlerde sistem, düşünme ve akıl yürütme biçimlerinin birbirine benzer olduğunu göstermektedir. Eş'arî *el-İbâne*'de kendi îtikâdî sisteminden hiç vazgeçmemiş, ancak *el-Lüma'*a nispetle burada bazı ekleme ve çıkarmalarda bulunmuştur. Meselâ Kur'an'ın yaratılmışlığı, haberî sıfatlar ve kader gibi Selef'in önem atfettiği konuları Buharî (ö 256/870) ve Darimî'nin (ö. 280/893) üslûbuna benzer bir rivâyet tarzıyla ayrıntılı olarak ele alan Eş'arî, Ehl-i hadis'i rahatsız edecek kelâmî meselelerde ise ayrıntıya girmeyi uygun görmemiştir.⁵³

49 Erkan Yar, "Eş'arî ve Metodolojisi", *FÜİFD*, c. 10, sy. 2, 2005, s. 34.

50 Erkan Yar, *a.g.m.*, s. 36.

51 Bk. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 85 vd.

52 A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, s. 3.

53 Daniel Gimaret, *Le Doctrin de l'Esh'ari*, Paris 1990, s. 10-13.

Sem'ıyyât bahislerine geniş yer ayrılan bu eserde hâdis ve icmânın öncelikle başvurulmuş iki bilgi kaynağı olması dikkat çekicidir. Halku'l-Kur'ân, rü'yetullah, Allah'ın sıfatları, irâde, îmânda istisnâ, çocukların eziyet görmesi, ecel, rızık, hidâyet ve delâlet, şefaât, havz, kabir azâbı ve imâmet gibi hem sem'î hem de kelâmî konular müellif tarafından Selef'in görüşlerine ters düşmeyecek şekilde izâh edilirken; aksi görüş beyân eden Mu'tezile, Kaderiyye, Cehmiye, Harûriye, Râfiziye ve Mürcie gibi fırkalar eleştirilmektedir. Bu bağlamda Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) övgüyle bahseden Eş'arî, onun fikirlerini kabul ettiğini açık bir biçimde beyân etmekte ve daha önce Selef'in önemli temsilcileri tarafından kullanıldığı bilinen bazı zayıf hadislerin de doğruluğunu savunmaktadır. Bu sebeple batılı araştırmacılardan Richard McCarthy eser hakkında “*el-İbâne*, Eş'arî'nin ya düşüncesi değiştikten hemen sonra ya da hayatının sonuna doğru Hanbelîler'in gönlünü almak için yapmış olduğu bir jesttir” yorumunu yapmaktadır.⁵⁴

el-İbâne bazı düşünürler tarafından Eş'arî'nin yaptığı son çalışma olarak değerlendirilse de⁵⁵ genel kabul onun bu eseri Mu'tezile'den ayrılarak Bağdat'a geldikten hemen sonra Ehl-i hadis'in etkisinde yazdığı yönündedir.⁵⁶ Nitekim Eş'arî'nin, Ahmed b. Hanbel hakkında sarf ettiği sözler ile Hanbelîler'e muhâlif olan ekollere karşı takındığı katı ve eleştirel tavrı, bu görüşü kuvvetlendirmektedir.⁵⁷

Eser ilk olarak Walter C. Klein tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek mukaddime ve ilâvelerle birlikte neşredilmiştir (New York 1967). Yine aynı eserin Abdülkâdir Arnaut (Dımaşk ts, Dımaşk 1981), Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kâhire 1987),

54 Richard McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, s. 232.

55 İbn Teymiyye ve İsmail Hakkı İzmirli, Eş'arîlerin *el-İbâne*'yi son kitap olarak kabul ettiğini ve Eş'arî'ye yapılan itirazların bu kitab esas alınarak cevaplandırıldığını söyler. bk. İbn Teymiyye, *İstivâ Risâlesi*, İstanbul 1996, s. 99; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 69.

56 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî İlm-i'l-kelâm -Eşâira-*, s. 56.

57 Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-di'âne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1987, “neşredenin giriş”i, s. 35. Zekab, *Sıvârü'l-İlmü'l-mihelâ*, XV, 90.

Beşir Uyûn (Beyrut 1981) ve Abbâs Sabbâğ (Beyrut 1994) tarafından yapılmış dört farklı neşri bulunmaktadır.

Giriş bölümü Wilhelm Spitta tarafından Almanca'ya (*Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Âs'arî's* içinde, Leipzig 1876) tercüme edilen *el-İbâne*'yi Mustafa Çevik "*İslâm Dininin İnanç İlkeleri*" (Ankara 2005), Mehmet Kubat "*İslâm İnanç Esasları*" (İstanbul 2008), Ramazan Biçer "*el-İbâne ve Usûlü Ehli's-sünnet (Eş'arî Akaidi)*" (İstanbul 2010) adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Ayrıca eser hakkında Mahmut Taşyapan tarafından "*Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin 'el-İbâne an Usûli'd-diyâne' adlı eserinin Tercümesi ve 'Efâl-i İbâd' Konusunun Değerlendirilmesi*" adıyla yüksek lisans tezi (EÜSBE 2005), Emrullah Yüksel tarafından da: "*Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Kitâbu'l-İbâne Tercümesi*" (AÜSBE 1966) ismiyle lisans tezi yapılmış ve bu çerçevede eser Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

2- Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn

Eser klasik kaynaklarda "*Makâlâtü'l-müslimîn*" adıyla anılmaktadır. Eş'arî, bu hacimli çalışmasını müslümanların görüşlerini açıklamak ve onların ihtilâf ettikleri hususları aktarmak üzere kaleme almıştır. Başlıkta yer alan "Müslümanların görüşleri ve namaz kılanların ihtilâfları" ibâresi, eserin İslâm'ı din olarak benimsemiş bütün kesimleri içerdiğini göstermektedir. Onun bu çalışması, zamanına kadar gelen dinî mezheplerin görüşlerini ayrıntılı olarak açıklaması ve bu türden diğer eserlere kaynaklık etmesi nedeniyle makâlât sahasında oldukça önemli bir yer tutar. Bu eserinde mezheplerin görüşlerini objektif bir biçimde nakleden Eş'arî, eleştirel ifadeler kullanmaktan kaçınarak yorumu okuyucuya bırakmaktadır.⁵⁸

Üç bölümden meydana gelen *Makâlât*'ın yaklaşık yarısını oluşturan birinci bölümü Hz. Peygamber'den sonra hilâfet ko-

58 Ancak birkaç yerde bu kuralı bozan Eş'arî, Ehl-i hadis'in görüşünü naklettikten sonra kendisinin de bunu kabul ettiğini belirtir (*Makâlât*, s. 297). Aynı şekilde o, başka bir yerde Mu'tezile'nin lütuf hakkındaki görüşlerini zikrettikten sonra: "Allah onların söylediklerinden yüce ve büyüktür" şeklindeki sözle de kendi kanaatini ortaya koyar. *İbid.*, s. 573.

nusunda ortaya çıkan ihtilâflara ayrılmışken⁵⁹ ikinci bölümde ise kelâm konularından, Şîa ve Mu'tezile'nin görüşleriyle Allah'ın isimleri ve sıfatlarından bahsedilir. "Hamdele" ile başladığı için ayrı bir eser olarak da değerlendirilen üçüncü bölüm ise muhtelif şahıs ve mezheplerin görüşlerinden oluşmaktadır.⁶⁰ Eş'arî, eserde kelâmcıların görüş ve inançlarını temel iki kategoride inceler. "Celîlü'l-kelâm" olarak isimlendirilen birinci bölüm Allah'ın varlığı, sıfatları, nübüvvet ve sem'iy-yât bahisleri gibi ilâhiyatla ilgili konulardır. İkinci bölüm ise "dakîkü'l-kelâm" şeklinde isimlendirilir ve bu başlık altında madde, hareket, boşluk, zaman, mekân ve nedensellik gibi kelâm kozmolojisine dair ayrıntılı meseleler yer alır.⁶¹ Eserde herhangi bir başlıklandırmanın ve belirli bir tertibin bulunmaması da dikkat çekicidir.

Eser ilk olarak Hellmut Ritter tarafından neşredilmiştir (İstanbul-Leipzig 1929, 1933). M. Muhyiddin Abdülhamid bu baskıyı esas alarak eseri yeniden yayınlamış (Kâhire 1950, 1954, 1969, 1970, 1995), ancak sonradan yapılan bu neşir konuyla ilgilenenlerce başarılı bulunmamıştır.⁶²

Eseri Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç *İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (İstanbul 2005) ismiyle Türkçe'ye tercüme etmiştir.

3- *Risâle fî İstihsâni'l-havz fî ilmi'l-kelâm*

Eş'arî, *Risâletü'l-Has ale'l-bahs* adıyla da anılan bu küçük risâleyi kelâm ilmi ile uğraşmanın değeri ve önemini vurgulamak

59 Michel Allard, Eş'arî ile ilgili çalışmasında eserin birinci kısmının Eş'arî'nin Mu'tezili olduğu döneme ait görüşlerini yansıttığını söyler. Ona göre Makâlât'ın bu kısmında, Eş'arî'nin görüşleri değiştikten sonra sadece küçük birtakım değişiklikler yapılmıştır. (bk. Michel Allard, *Le Problème des Attributs Divins Dans la Doctrine d'al-As'arî et de ses premiers grands Disciples*, Beyrut 1965, s. 5-72). Oysa ilk bölümdeki konuların sistematığı incelendiğinde onun, Mu'tezile ile ilgili bölümü bu mezhebin içerisindeyken yazmış olamayacağı anlaşılmaktadır.

60 Hellmut Ritter, "Eş'arî", İA, IV, 391; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), İstanbul 2005, "mütercimim önsözü", s. 23.

61 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 301.

62 Hasan Onat, "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn", *İslâmî İlmî ve Felsefî Araştırmalar*, 106-407.

maksadıyla yazmıştır. Bu yönüyle eser, başlı başına bir kelâm ve te'vîl müdafaası olarak değerlendirilmektedir.⁶³

Risâlede kelâm ilmini eleştiren ve kelâmî tartışmaları bidat gören Ehl-i hadis'in iddialarını aklî delillerle çürüterek, kelâm ilminin konularının ve aklî istidlâllerin aslında Kur'an ve sünnette yer aldığını ispatlamaya çalışan Eş'ârî, bunu yaparken naslarda geçen müteşâbih âyetleri te'vîl eder. O, bu çalışmada değişik felsefî akımlardan habersiz kalarak böyle bir faaliyete karşı çıkanları da "cehaleti ve taklîdi kendine sermaye edinenler..."⁶⁴ şeklinde nitelemektedir.

Eser *Risâle fî İstihşâni'l-havz fî ilmi'l-kelâm* ismiyle ilk defa 1323/1905 yılında Haydarabat'da basılmış, Richard J. McCarthy tarafından bu baskı esas alınarak *el-Lüma'* adlı eserin içerisinde *A Vindication of The Science of Kalam* ismiyle 1953 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır. Risâlenin Türkçe çevirisi ise Talat Koçyiğit ve Nadim Macit tarafından gerçekleştirilmiştir.⁶⁵ Ayrıca risâle Bekir Topaloğlu tarafından da tercüme edilerek *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler* adlı eserin içerisinde Eş'ârî'nin *Kelâm Yöntemini Savunması* (İstanbul 2004, s. 99-104) adıyla yayımlanmıştır.

4- *er-Risâle fî'l-Îmân*

Eş'ârî, îmânın yaratılmamış olduğunu kanıtlamak üzere telif ettiği bu risâlede Allah ve sıfatları dışında her şeyi yaratılmış olarak kabul eden ve buna bağlı olarak îmânın da yaratılmış olduğunu savunan Hâris el-Muhâsibî, Câfer b. Harb (ö. 236/851) ve İbn Küllâb gibi âlimlere karşı, îmânın yaratılmamışlığını (gayr-ı mahlûk) savunan Ahmed b. Hanbel ve hadis taraftarlarının görüşlerini tercih etmektedir.⁶⁶ Ayrıca risâlenin girişin-

63 Michel Allard, *Le Problème des Attributs Divins*, s. 208.

64 Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 87, 88.

65 Talat Koçyiğit, "Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî ve Bir Risâlesi", *AÜİFD*, c. 8, 1960, s. 165-174; Nadim Macit, "Eş'ârî'nin İlm-i Kelâm'ı Müdafaası", *YYÜİFD*, c. 1, sy. 1, 1994, s. 110-120.

66 Bk. Eş'ârî, *er-Risâle fî'l-Îmân* (nşr. Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Aş'ari's içinde*) *Leipzig 1876*, s. 138-140.

de yer alan Eş'arî'nin bu eserini Bağdat'ta yazdığını bilgisi ile Allah'ın kelâmı ve ilmini yaratılmış olarak kabul edenleri tekfîr etmesi dikkate alındığında, onun bu eserinde de *el-İbâne*'de takip ettiği Hanbelîler'e yakınlaşma siyâsetini sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

Bu küçük risâle Hıdır Hüseyin tarafından *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı eserin ekinde *Meseletü'l-Îmân min Kelâmı Ebi'l-Hasan el-Eş'ari* ismiyle neşredilmiştir (Beyrut 1991) ve Wilhelm Spitta tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir.⁶⁷ A. J. Arberry de bu risâleyi *Al-Ash'ari's Tract on Faith* adlı makalesinde tanıtmıştır.⁶⁸

5- Risâle ilâ Ehli's-Seğr bi Bâbi'l-ebvâb

Eş'arî bu risâleyi Bâbü'l-ebvâb (Demirkapı)⁶⁹ halkının isteği üzerine Selef'in veya Ehl-i hadis'in üzerinde icmâ ettiği akîdeyi ortaya koymak maksadıyla kaleme almıştır. Bir mukaddime ve iki bölümden oluşan risâleye Allah'ın varlığına ve birliğine dair deliller bahsiyle başlayan Eş'arî, birinci bölümde Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirildiği asırdaki dinî hayattan; ikinci bölümde ise Selef'in üzerinde icmâ ettiği elli esasan bahsetmektedir.⁷⁰ Risâlede öncelikle uzak bölgelerde yaşayan insanlara İslâm dininin temel inanç esaslarını anlatabilme gayesini taşıyan Eş'arî, çalışmasında kelâmcı kimliğiyle tanınmaktan ziyâde, kendisini Kur'an, sünnet ve icmâya bağlı bir din bilgini olarak tanıtmaya ve ümmetin üzerinde icmâ ettiğini söylediği "Ehl-i sünnet prensipleri" olarak adlandırılan îtikâdî esasları halka yayma gayreti içerisindeydi.⁷¹

67 Bk. Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, s. 138-140; Brockelmann, *GAL*, Leiden 1943, I, 195.

68 A. J. Arberry, "al-Ash'ari's Tract on Faith", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, c. 19, sy. 1, 1957, s. 160-162.

69 Bâbü'l-ebvâb veya Derbent, Dağıstan bölgesinde Kafkas Dağları'nın Hazar Denizi'yle birleştiği yerde bulunan tarihî bir liman şehridir. bk. Aliyev Salih Muhammedoğlu, "Derbent", *DİA*, IX, 164-166.

70 İrfan Abdulhamid, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, XI, 447.

71 Michel Allard, *Le Problème de la Sûnna dans l'Analyse Dialectique*, 1972, s. 202.

Kıvâmuddin Burslan'ın bir mukaddime ve Osmanlıca tercümesiyle birlikte neşrettiği risâle, (*DFİFM*, c. 2, sy. 7, 1927, ss. 154-176) Muhammed Seyyid el-Celyend tarafından *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâa* ismiyle yayınlanmıştır (Kâhire 1987). Yine bu risâle üzerine Mahmut Özdemir tarafından *Eş'arî'nin Risâle ilâ Ehli's-Seğr bî Babi'l-Ebvâb Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirilmesi* (EÜSBE 2005) adıyla bir yüksek lisans tezi yapılmış ve eser bu çerçevede Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

6- *el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*

Eserin ismi yazma nüshalarda ve İbn Fûrek'in *Mücerred* adlı eserinde *el-Lüma'* olarak geçmekteyken bu ismin devamı olan *fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* ibâresinin İbn Asâkir tarafından eklenmiş olduğu tahmin edilmektedir.⁷²

Eş'arî'nin *el-Lüma'* ı hayatının hangi döneminde yazdığı konusunda araştırmacılar arasında görüş ayrılığı vardır. McDonald, Arthur S. Tritton ve Ignaz Goldziher gibi müsteşrikler ile Selefiyye taraftarlarına göre müellif bu eseri Mu'tezile'den ayrıldıktan hemen sonra kaleme almıştır. Zirâ Eş'arî, Mu'tezile etkisinden kurtulamadığı ilk zamanlarda kaleme aldığı bu eserde aklî unsurlara fazlaca yer vermiş, Selef akîdesini benimsemiştiği daha sonraki dönemde ise *el-İbâne* adlı kitabını yazmıştır.⁷³ Eş'arî'nin eserleri üzerine detaylı araştırmalarda bulunan Michel Allard'a göre de, *el-Lüma'* III/IX. yüzyılın sonlarında, Eş'arî'nin Mu'tezile ile ilgili tereddütler yaşadığı dönemde kaleme alınmış olmalıdır.⁷⁴ Öte yandan doğrudan Eş'arî'nin bugün elimizde bulunmayan *el-Umed* adlı eserine dayanarak, onun telif ettiği kitapları ve bunların telif dönemlerini kaydeden İbn

72 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 93, 165, 267; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 130; Richard McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, s. 25. Eş'arî'nin *el-Lüma'* ile beraber *el-Lüma' el-kebir* ve *el-Lüma' es-sağîr* adında iki ayrı kitabının bulunduğunu belirten İbn Asâkir, onun *el-Lüma'* ı okumadan önce kelâm ilmine yeni başlayan öğrenciler için bir el kitapçığı niteliği taşıyan *eş-Şerh ve't-tafsîl fî'r-red alâ Ehli'l-ifk ve't-tadlîl* isimli başka eser daha kaleme aldığını ifade etmektedir. bk. İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 130.

73 İlyas Çelebi, "el-Lüma'", *DİA*, XXVII, 258.

74 Michel Allard, *Le Problème des Attributions Divines*, s. 215.

Asâkir, Eş'arî'nin gençlik yıllarında kaleme aldığı eserler arasında *el-Lüma'a*'ya yer vermediğini belirtir.⁷⁵ Ayrıca *el-Lüma'*ın il-mî neşrini hazırlayan Hammûde Zekî Gurâbe'ye göre de Eş'arî, bu eseri *el-İbâne*'den sonra telif etmiştir. Bu hususun en güçlü delili ise, Eş'arîliğin kelâmî görüşlerinin *el-İbâne* yerine *el-Lüma'*daki anlayış doğrultusunda şekillenmiş olmasıdır.⁷⁶ Nitekim dikkatle incelendiğinde eserin, Ehl-i sünnet'in genel prensiplerine bağlı yeni bir kelâm anlayışı geliştirmeyi hedefleyen bilinçli bir tavrın ürünü olduğu görülmektedir.

Günümüzde *el-Lüma'*ın biri Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi'nde (MS, nr. 297), diğeri British Museum'da (Suppl. 172, Or., nr. 3091) kayıtlı olmak üzere iki yazma nüshası mevcuttur. Ayrıca eser muhtelif zamanlarda neşredilmiştir. Bunların başında Richard McCarthy'nin yaptığı çalışma gelmektedir. Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshayı esas alan McCarthy, çalışmasının başına müellif ve kitabıyla ilgili bir mukaddime ekleyerek eseri İngilizce'ye tercüme etmiştir. Yine bu tercümeyle *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* ile *el-İbâne*'deki görüşlerin karşılaştırmasını içeren eklerle birlikte, *Risâle fi İstihsâni'l-havz fi ilmi'l-keîlâm*'ın metin ve çevirisini ilâve ederek, *The Theology of al-Ash'ari* adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1953). Hammûde Zekî Gurâbe tarafından gerçekleştirilen diğ-er neşirde British Museum ve Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi nüshaları ile McCarthy neşri esas alınmıştır (Kahire 1975). *el-Lüma'*ın en yakın tarihli neşri ise Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi nüshasını esas alan Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân tarafından gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1987).⁷⁷ Eser ayrıca Abdülhakim Beki tarafından bir yüksek lisans çalışması çerçevesinde Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁷⁸

75 İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 128-130.

76 Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (Hammûde Zekî Gurâbe), Kahire 1975, "neşreden giriş", s. 3-14.

77 Bk. İlyas Çelebi, "el-Lüma'", *DİA*, XXVII, 258.

78 Abdülhakim Beki, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin "Kitâbu'l-Lüma'" Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE 1994).

Kaynaklarda bu eserlerden başka Eş'arî'ye nisbet edilen *Tefsîrü'l-Kur'ân*'ın günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemekle birlikte İbn Fûrek'in *Tefsîrü'l-Kur'ân* adlı kitabında bu eserin kısmen nakledildiği görülür. İbn Fûrek'in eserinin eksik bir nüshası (III. cilt) İstanbul Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁷⁹ Eş'arî'ye nisbet edilerek yayımlanan *Şeceretü'l-yakîn* (Madrid 1987) ve *Mukaddime Seyyid Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eserlerin ise ona ait olmadığı anlaşılmıştır.⁸⁰

Eş'arî'nin hayatı ve görüşleri hakkında farklı dillerde yapılmış muhtelif çalışmalar bulunmaktadır. Bunların içerisinde İbn Fûrek'in *Müccerred Makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, İbn Asâkir'in *Tebyînü kezibî'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Hammûde Gurâbe'nin *el-Eş'arî Ebü'l-Hasan*, Helmut Ritter'in *Die Dogmatischen Lehren der Anhänger des islam von Abu'l-Hasan Ali b. Ismâîl al-Ashârî*, Wilhelm Spitta'nın *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, Daniel Gimaret'in *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Michel Allard'ın *Le Problème des Attributs Divins Dans la Doctrine d'al-As'ari et de Ses Premiers Grands Disciples*, Hüseyin Aydın'ın *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl* adlı eseri ile Faruk Görgülü'nün *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (DEÜSBE 2005) ve Hikmet Y. Mavil'in *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları* (MÜSBE 2011) adlı doktora çalışmasını zikretmek mümkündür.

79 Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 50.

80 Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, s. 82; İrfan Abdülhamid, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *Diyanet İlmî Kuram* 44, 2007, s. 447.

II- el-Lüma' Tercümesi Hakkında

Ehl-i sünnet kelâm mezheplerinden birinin kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin kelâm yöntemi ve görüşlerini yansıtan temel eser olması bakımından büyük önem taşıyan *el-Lüma'*, tarihi süreçte Eş'arî düşünürlerin başvurduğu ana kaynaklar arasında yer almıştır. Bu bakımdan Mâtürîdîlik'te *Kitâbü't-Tevhîd*'in oynadığı rolü Eş'arîlik'te *el-Lüma'*ın üstlendiğini söylemek mümkündür.¹ Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları, kelâm sıfatı, irâde-yaratma ilişkisi, rü'yetullah, kader, istitâat, ta'dîl-tecvîr, îmân, va'd-vaîd ve imâmet gibi temel kelâm problemlerinin ele alındığı toplam on bölümden oluşan bu eser, usûl-i selâse açısından bakıldığında ulûhiyyet ile ilgili konularla sınırlandırılmış görünmektedir. Belirli bir takım sorular ve onlara verilen cevaplardan meydana gelen *el-Lüma'*, bu yönüyle cedel (muâraza) metodunun oldukça başarılı bir örneğini teşkil eder.

Mukaddimesinde yer alan "Hakîkatin açıklığa kavuşup bâtil düşüncelerin çürütüldüğü muhtasar bir kitap kaleme almamı benden istemiştin"² şeklindeki cümleden Eş'arî'nin bu eseri bir arkadaşı veya talebesinin isteği üzerine, güncel kelâm tar-

1 Bk. İlyas Çelebi, "el-Lüma'", *DİA*, XXVII, 258.

2 Eş'arî, *el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1987, s. 81.

tışmalarını içeren muhtasar bir çalışma olarak planladığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eserde ele alınan bazı konular muhtasar bir çalışmanın sınırlarını aşacak derecede ayrıntılı olarak işlenmekte ve muhtemel eleştirilere uzunca cevaplar verilmektedir. Bu sebeple *el-Lüma'*ın ana ilkeleri belirtmekle yetinen özet bir çalışma olduğunu söylemek güçtür. Nitekim eserde diğer mezheplerden daha ziyâde doğrudan Mu'tezile'yi hedef alan Eş'arî'nin gerek bazı kelâm konularına yer vermesi, gerekse ele aldığı problemlere dâir ön değerlendirme ve izâhlar yapmaktan kaçınarak doğrudan tartışmanın özüne yönelmesi, sınırlı bir çerçevede de olsa görüşlerini detaylandırabilmesine imkân sağlamıştır.

Kendisiyle yaklaşık olarak aynı dönemlerde kaleme alınan İmâm Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseriyle kıyaslandığında ilk dikkati çeken husus, Eş'arî'nin *el-Lüma'*ında bilgi bahislerini içeren bir mukaddimenin bulunmayışıdır. İkinci olarak *el-Lüma'*da isbât-ı vâcib maksadıyla cevher ve araz nazariyesine (hudûs delili) değinilmemiş, bunun yerine insanın yaratılış evrelerindeki düzen ve sürekliliğe dikkat çeken enfüsî bir istidlâl ve hudûs anlayışı ortaya konulmuştur.³ Yine nübüvvet bahsi *Kitâbü't-Tevhîd*'in ikinci bölümünü teşkil ederken *el-Lüma'*da bu konuyla ilgili herhangi bir başlık bulunmaması dikkat çekicidir. Rû'yetullah'ın müstakil bir bölüm olarak ele alındığı eserin kesb ve istitâat bölümlerinde ise Eş'arî'nin kesb teorisinin şekillendiği görülür. Bu noktada dikkate değer bir başka husus da hacim bakımından daha geniş olmasına rağmen Mâtürîdî'nin eserinde imâmet konusuna değinilmediği halde, Eş'arî'nin kitabının son bölümünü hilâfet tartışmalarına ayırarak özellikle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetine Kur'an'dan delil getirme gayreti gütmüş olmasıdır. Son olarak tıpkı *Kitâbü't-Tevhîd* gibi *el-Lüma'*ın muhtevâsında da kıyâmet ve âhiret bahislerine dâir bir bölüm bulunmadığı ifade edil-

3 "İnsanın yaratılışı delili" olarak da adlandırılan bu yöntemin bir benzeri Eş'arî'den önce Ebû Hanîfe, ondan sonra da Gazzâlî tarafından kullanılmıştır. bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara 2001, s. 77. Etsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

melidir. Bunula birlikte *el-Lüma'*ın ilâhî sıfatlara ayrılan ilk bölümünde "Öldükten sonra dirilmenin imkânı" başlığı altında konuyla ilgili bazı âyetlerden hareketle kısmen âhiret hayatının aklî temellendirmesi yapılmaktadır.

el-İbâne ile kıyaslandığında ise zannedilenin aksine, yöntem ve muhtevâ açısından *el-Lüma'*ın tümüyle ayrı bir yerde durduğunu söylemek güçtür. Özellikle rü'yetullah, ilâhî kelâm, irâde, kader, istitâat, lütuf ve imâmet gibi konular hakkında her iki eserde de benzer naklî ve aklî delillerin kullanıldığı, birbirine çok yakın bir muhâkeme usulünün izlendiği görülmektedir. Bu sebeple *el-İbâne*'de Selefiyye'nin yöntem ve görüşlerinin, buna mukâbil *el-Lüma'*da kelâm metodunun hâkim olduğu yorumunda bulunmak kanaatimizce isâbetli değildir. Kuşkusuz *el-İbâne*'nin mukaddimesinde sergilenen Selef ve Ehl-i hadîs taraftarlığı ile aynı eserin haberî sıfatlarla ilgili bölümlerine damgasını vuran te'vîl karşıtı anlayışı belirttiğimiz hususun bir istisnâsı saymamız gerekir. Ayrıca *el-İbâne*'de savunulan görüşler çeşitli rivâyetlerle desteklenirken, *el-Lüma'*da hiçbir hadisin delil olarak kullanılmaması kayda değer bir farklılıktır. Yine *el-İbâne*'de rızık, ecel, şefâat, havz ve kabir azâbı gibi detaylı meselelere değinilmesine rağmen, kesb ve imân tartışmasının nispeten daha üst bir dil ve üslûba sahip olan *el-Lüma'*a bırakılması bilinçli bir tercihin ürünü olmalıdır. Kanaatimizce iki eser arasında mevcut bulunan tüm bu farklar, hâtimesindeki ifadelerden de anlaşılacağı üzere *el-Lüma'*ın, Eş'arî'nin muhafazakâr çevrelerin ve sünnî halkın siyasî desteğine duyduğu ihtiyacın gölgesinde şekillenen *el-İbâne*'den sonra kaleme alındığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle müellifin yeni kelâm anlayışının genel hatlarıyla belirginleştiği bir dönemde ortaya çıkan *el-Lüma'*, bu alanda uzmanlaşmış bulunan belirli bir kesime hitâben yazılmış olmalıdır.

Eserin elinizde bulunan tercümesinde Hammûde Zekî Gurâbe ve Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân tarafından yapılan neşirler esas alınmış, gerekli görülen yerlerde diğer neşirlerden istifade edilmiştir. Ayrıca çalışma esnasında Richard McCarthy'nin İngilizce'ye yaptığı tercümelerden de yararlanılmıştır.

mıştır. Eserin özellikle ilk bölümlerine hâkim olan anlatım ve üslup zorlukları dikkate alınarak tercümede mümkün olduğunca okuyucunun kolay kavrayabileceği güncel bir dil kullanılmaya çalışılmış, bununla birlikte kelâm ilmine has terim ve klasik tâbirler aynen muhafaza edilmiştir. Parantez içlerinde bu terimlerin anlamlarına yer verilmiş, kimi zaman da tercüme edilen kavramsal nitelikteki bazı ifadelerin Arapça karşılıkları paranteze alınmıştır.

Eserin Arapça metninde bölüm adları yer almaktadır, ancak dördüncü bölümden itibaren metinde alt başlıkların yazımı neredeyse tamamen terk edilmiş, bunun yerine konu değişiklikleri "mesele" ifadesi ile belirtilmiştir. Tercümede bir kısmı birleştirilerek sayısı azaltılan "mesele" kelimesinin yerine, konunun muhtevasına uygun başlıklar konulmuştur.

Soru-cevap yöntemiyle kaleme alınan eserde muhataplara atfedilen ve "fein kâle kâil, fein kâlû, ve men seele" gibi ifadelerle başlayan soru cümlelerinin başına, İngilizce tercümede olduğu gibi "Soru:" ifadesi getirilmiş, soru kalıbında bulunmayan eleştirel cümleler ise "İtirâz:" şeklinde belirtilmiştir. Buna mukâbil müellifin cevap ve görüşlerinin aktarıldığı "kîle lehû/lehüm" veya "fe'l-cevâbü an zâlik" gibi ifadelerle başlayan kısımlar da "Cevap:" başlığıyla dilimize aktarılmıştır. Ayrıca metni uzatacağı düşüncesiyle sıkça tekrarlanan kalıplaşmış bazı ibârelerin tekrarları ile nâşirlerin üzerinde ihtilâfa düştüğü bazı lafızlar, metne anlamca bir katkısı bulunmadığından tercümeyle alınmamıştır.

Eserde delil olarak kullanılan âyetler konunun işlenişine uygun olması bakımından Eş'arî'nin tercih ettiği yaklaşım doğrultusunda tercüme edilmeye çalışılmış, bu sebeple bazı durumlarda genel kabulden farklı bir yorum benimsenmiştir. Yine zorunlu olmadıkça âyet numaraları dışında metnin açıklanmasına yönelik dipnot ilâvesine gidilmemiş, müellifin görüşlerinin izâhı onun diğer eserleri veya konuyla ilgili yapılmış bulunan başka çalışmalara bırakılmıştır.

el-LÜMA' TERCÜMESİ

Mukaddime

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...
O'ndan yardım dileriz.

Hamd, cömertlik, övgü, şeref, yücelik, izzet ve büyüklük sahibi olan Allah'a mahsustur. Nimet ve ihsânının bolluğu sebebiyle O'na hamd ederim. Allah'tan başka ilâh bulunmadığına, O'nun tek ve ortaksız olduğuna ve nihâî buluşmanın kendi katında gerçekleşeceğine şehâdet ederim. Yine Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah'ın kulu, elçisi ve peygamberlerin sonuncusu olduğuna şâhitlikte bulunurum.

Hakîkatin açıklığa kavuşup bâtil düşüncelerin çürütüldüğü muhtasar bir kitap kaleme almamı benden istemiştin. Elinde bulunan bu eseri yazmak sûretiyle söz konusu talebinin karşılanacağını umuyorum. Allah, sana hayırlar lütfetsin ve iyilik yolunda yardımcın olsun.

1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları

A- Allah'ın Varlığının Delilleri

Soru: *Mahlûkâtı yaratan bir yaratıcının ve onu yöneten bir idârecinin varlığının delili nedir?*

Cevap: Bunun delili, kemâl ve olgunluğun zirvesinde bulunan insanın bizâtihî kendisidir. İnsan başlangıçta bir damla su (nutfe) hâlindeydi, sonra bir kan pıhtısı (aleka), ardından da et, kan ve kemik şekline dönüştü. Halbuki biz onun kendi kendini bir halden diğer bir hâle taşıyamayacağını biliyoruz. Zirâ insanın gücünün en üst noktasında ve aklının en yetkin olduğu durumda bile kendisi için ne bir kulak ne bir göz ne de herhangi bir organ yaratamadığını görmekteyiz. Bu husus onun, zayıflık ve noksanlık içerisindeyken söz konusu organları yaratma konusunda çok daha âciz olmasını gerektirir. Çünkü insan zayıfken yapabildiğini, yetkinliğe ulaştığında daha kolay bir biçimde yapabilmektedir. Aynı şekilde onun yetkinlik durumunda yapmaktan âciz kaldığı bir şeyi, noksanlık içerisindeyken meydana getirebilmesinin önceki hâline kıyâsla daha güç olduğu açıktır. Biz, insanın çocukken gençleştiğini, sonra orta yaşa gelip zamanla ihtiyarladığını gözlemliyoruz. Bununla birlikte onun kendi kendini gençlikten olgunluğa ve yaşlılığa taşımasının mümkün olmadığını da farkındayız.

Çünkü bir kimse, yaşlılık ve ihtiyarlığı üzerinden atıp kendisini gençlik yıllarına döndürmek için ne kadar uğraşırsa uğraşsın bunu asla başaramaz. Öyleyse bu durum, belirtmeye çalıştığımız gibi, insanın söz konusu merhaleleri kendi kendine aşamayacağına delâlet etmektedir. Dolayısıyla insanı bir merhaleden başka bir merhaleye taşıyan ve onu bulunduğu hâl üzere gözetten bir varlığın mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Zirâ tüm bunların bir taşıyıcı ve düzenleyici olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir.

Bu hususu gözler önüne seren bir başka örnek de pamuğun, herhangi bir dokuma ustası veya işçinin eli değmeksizin önce eğrilmiş iplik sonra da dokunmuş kumaştan oluşan bir elbise hâline dönüşmesinin imkânsız oluşudur. Nitekim bir parça pamuk alarak bu pamuğun bir işçi veya dokuma ustasının eli değmeksizin önce iplik sonra da kumaş hâline gelmesini bekleyen kimse akıl dâiresinin sınırlarını aşarak cehâlet denizine dalmış sayılır. Kezâ içerisinde hiçbir binâ bulunmayan boş bir araziye gidip, burada çamurun kendiliğinden çeşitli tuğlalara dönüşmesini ve bu tuğlaların işçi ve usta olmaksızın üst üste gelerek bir binâyı meydana getireceğini uman kimse de kuşkusuz câhil biridir. Başlangıçta *nutfe* hâlinde bulunan bir canlının kan pıhtısı (aleka) ve embriyo (mudga) gibi çeşitli aşamaları geçerek et, kan ve kemikten müteşekkil bir insan vasfını kazanması ise diğerlerine nazaran çok daha güç ve karmaşık bir süreçtir. Öyleyse bu süreç, nutfenin bir yaratıcısının var olduğunu ve bu yaratıcının onu bir hâlden başka bir hâle taşıdığını göstermesi bakımından yukarıda verilen örneklerden daha öncelikli bir konumdadır.

Nitekim Cenâb-ı Hak: "Attığınız o meniyi hiç düşündünüz mü? Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz?"¹ sözüyle inkârcılara meydan okumuştur. Buna karşın inkâr edenler, bazen istemelerine rağmen çocuklarının olmaması, bazen

de istemedikleri halde hanımlarının hâmile kalması sebebiyle rahme atılan meniye kendilerinin hayat verdiğini söyleyememişlerdir. Yine Allah Teâlâ, yaratma sıfatını vahdâniyeti (birliği) üzerine inşâ ettiği başka bir âyette: "(Yeryüzünde olduğu gibi) Kendi nefislerinizde de birçok deliller vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?"² buyurmak sûretiyle insanların kendilerini yaratıp yaşatacak bir ilâha muhtaç olduklarını ifade etmiştir.

Soru: *Nutfenin ezeli olmadığını (yaratıldığını) nereden biliyorsunuz?*

Cevap: Şâyet sizin ileri sürdüğünüz gibi *nutf*e ezeli bir varlık olsaydı, bu durumda onun dış etkilere açık olmaması, değişim ve dönüşüme uğramaması gerekirdi. Çünkü kadîm varlığın bir hâlden başka bir hâle geçip değişmesi ve yaratılmışlara ait niteliklerle vasıflanması mümkün değildir. Çünkü bir kimse- nin yaratılmışlara ait nitelikleri taşıması, onun âciz olduğunu gösterir ve kendisinin bu niteliklerden ayrı kalması da düşünülemez. Varlığı îtibâriyle yaratılmış (muhdes) niteliklerden önce ve bağımsız olarak bulunamayan bir şeyin kendisi de hâdis ve yaratılmış demektir. Böylece *nutf*e ve onun dışındaki diğer cisimlerin kadîm olduğu şeklindeki iddia da çürütülmüş olmaktadır.

B- Allah Yaratılmışlara Benzemez

Soru: *Niçin Allah Teâlâ'nın mahlûkâta benzemediğini iddia ediyorsunuz?*

Cevap: Eğer Allah Teâlâ yaratılmışlara benzeseydi, yaratılmışlık hususunda onların hükmüne tâbi olurdu. Yine Allah eşyaya benzeseydi ya bütün yönlerden ya da bazı yönlerden onlara benzemesi gerekirdi. Allah'ın, yaratılmışlara bütün yönlerden benzemesi durumunda kendisinin de tıpkı yarattığı şeyler gibi tümüyle yaratılmış olduğunu; bir kısım nitelikleri

îtibâriyle benzemesi durumunda ise yalnızca o yönleriyle yaratılmış olduğunu söylemek gerekirdi. Halbuki yaratılmış bir varlığın ezeli olması imkânsızdır. Nitekim Cenâb-ı Hak: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"³ ve "Hiç kimse O'na denk ve benzer değildir"⁴ sözüyle bu hususa işaret etmektedir.

C- Allah'ın Birliği

Soru: *Niçin eşyanın yaratıcısının bir olduğunu ileri sürüyorsunuz?*

Cevap: Çünkü iki yaratıcının kâinatı bir düzen içerisinde ve eksiksiz olarak idâre etmesi mümkün değildir. Zirâ bu durumda onlardan birinin ya da her ikisinin âcizlik içerisine düşmesi kaçınılmazdır. Meselâ yaratıcılardan biri herhangi bir kimsenin yaşamasını diğeri ise onun ölmesini irâde ettiğinde ya her ikisinin istediği gerçekleşecek ya da hiçbirinin isteği yerine gelmeyecektir. Veyahut yalnızca onlardan birinin irâdesi tecellî edecektir. Her ikisinin isteğinin aynı anda meydana gelmesi ise zaten imkân dâhilinde değildir. Çünkü aynı anda bir cismin hem canlı hem de ölü olması düşünülemez. Şâyet her ikisinin dilediği de gerçekleşmezse bu takdirde ikisinin de âciz olması gerekir. Âciz bir kimse ise ne ilâh ne de kadîm olabilir. Eğer sadece birinin irâdesi gerçekleşecek olursa bu durumda da onlardan irâdesi gerçekleşmeyen âciz duruma düşecek, böylece tanrılık ve ezelilik vasfını yitirecektir. Tüm bu söylediklerimiz eşyânın yaratıcısının tek olduğuna delâlet etmektedir. Nitekim Cenâb-ı Hak: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu"⁵ meâlindeki âyette yukarıda belirttiğimiz hususa dikkat çekmektedir.

3 eş-Şûrâ 42/11.

4 el-İhlâs 112/4.

5 el-Enbiyâ 21/22.

D- Öldükten Sonra Dirilmenin İmkânı

Soru: İnsanların öldükten sonra dirilmesinin (iâde) mümkün oluşunun delili nedir?

Cevap: Ölümünden sonra dirilmenin en güçlü delili Allah'ın insanı ilk defa, öncesinde hiçbir örneği bulunmaksızın yaratmasıdır. Allah, insanı ilk kez örneksiz bir şekilde yarattığına göre, niçin ona ikinci kez yeniden hayat veremesin? Nitekim Cenâb-ı Hak: "Kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: 'Çürümüş kemikleri kim diriltecek?' De ki: Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılışı hakkıyla bilendir"⁶ âyetiyle dünya hayatını, âhiret hayatının imkânına delil olarak göstermiştir. Çünkü âhiret ve yeniden dirilme düşüncesi, bizzât dünya hayatının varlığı çerçevesinde yer almaktadır. Sonra Allah Teâlâ: "O, sizin için yeşil ağaçtan ateş yaratandır. Şimdi siz ondan yakıp duruyorsunuz"⁷ buyurarak, yaşı ağaçtan sıcak ve kuru ateşin çıkmasını, çürüyüp toprak olmuş kemiklere hayat verebileceğini ve ölmüş bir kimsenin benzerini yaratmasının kendisinin kudreti dâhilinde bulunduğunu gösteren bir delil olarak sunmuştur. Bunun akabinde O şöyle söylemektedir: "Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın, onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi?"⁸ İşte bu âyet yeniden dirilmenin imkânı hakkındaki istidlâlin temel dayanağını teşkil etmektedir.

Aynı zamanda söz konusu âyet, *istidlâl* ve *nazar* yönteminin sıhhatini gösteren bir delil niteliği taşımaktadır. Nitekim Allah burada bir şeye benzerinin hükmünü vererek benzerler arasında yol ve yöntem birlikteliği tesis etmiştir. Yine Cenâb-ı Hak: "Allah, ilk yaratmayı ve yeniden diriltmeyi gerçekleştirir"⁹ ve "İlk yaratmayı gerçekleştiren de, sonrasında yeniden diriltecek olan da Allah'tır. Bu O'nun için son derece kolaydır"¹⁰ şek-

6 Yâsîn 36/78-79.

7 Yâsîn 36/80.

8 Yâsîn 36/81.

9 er-Rûm 30/11.

10 er-Rûm 30/27. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lindeki hitâbıyla ikinci kez yaratmanın kendisi için daha kolay olduğunu belirtirken, ilk yaratma ile ikinci yaratmayı aynı kategoride değerlendirmiştir.

Soru: *Nazar (istidlâl) yönteminin sıhhati konusuna biraz daha açıklık getirebilir misiniz?*

Cevap: Hz. İbrahim'in gökyüzünde gördüğü bir yıldız karşısındaki durumunun anlatıldığı: "'İşte bu Rabbim!' dedi. Yıldız batınca da 'Ben öyle batanları sevmem' dedi. Ayı doğarken görünce de, 'İşte Rabbim!' dedi. Ay da batınca, 'Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, mutlaka ben de sapanlardan olurum' dedi"¹¹ meâlindeki âyette sorduğunuz hususa işaret edilmektedir. Burada Hz. İbrahim, batma vasfında müşterek bulunmaları dolayısıyla ay ve yıldızın ilâh olmama noktasında birleştiğine hükmetmiştir. İşte bu, bazılarının reddedip yüz çevirdiği nazar ve istidlâl metodunun bizzât kendisidir.

E- Allah Cisim Değildir

Soru: *Allah'ın cisim olduğunu niçin kabul etmiyorsunuz?*

Cevap: Bu ifadeyi doğru bulmuyoruz, çünkü burada zikredilen *cisim* sözcüğüyle ya Allah'ın uzunluğu, genişliği ve derinliği bulunan birleşik yapıda bir varlık olduğu kastedilmekte ya da Zât-ı Bârî'nin söz konusu nitelikleri taşımamakla birlikte *cisim* olarak adlandırılabilceği ileri sürülmektedir. Şâyet bu soruyu soran kişi, Allah'ın diğer cisimler gibi üç boyutlu bir varlık olmasını kastediyorsa, bu imkânsız bir husustur. Zirâ birleşik yapıdaki nesneler tek bir şey değildir. Birleşme en az iki şey arasında gerçekleşir, tek bir şey kendi kendisiyle birleşemez. Daha önce Allah'ın tek bir varlık olduğunu ispat ettiğimize göre, O'nun birleşik nesneler gibi bir cisim olmadığı böylece ortaya çıkmış olmaktadır.

Eğer yukarıdaki soruyla üç boyutlu bir nesne olmasa da Allah'a niçin *cisim* ismini nispet etmediğimiz soruluyorsa, bunun sebebi O'na isim veya sıfat nispet etme yetkisinin bizim elimizde bulunmayışıdır. Nitekim Cenab-ı Hakk'ın kendi zâtı için kullanmadığı, elçisinin O'na nispet etmediği veya müslümanların lafzı ya da mânası üzerinde ittifâk etmediği bir isimle vasıflandırılması câiz değildir.

F- Allah Âlim, Kâdir ve Haydır

Soru: Niçin Allah'ın âlim olduğunu söylüyorsunuz?

Cevap: Hikmete uygun iyi ve güzel fiiller, ancak âlim bir zâttan sâdır olur. Dokumacılığın inceliklerini bilmeyen bir kimsenin kumaşı en güzel desenlerle işleyip sanatın inceliklerini göstermesi pek tabîi mümkün değildir. Kezâ Allah'ın insana bahşettiği hayat, işitme ve görme vasıflarının, insan bedenindeki yeme ve içme kanallarıyla bunların bölümlerinin hikmete uygunluğu; insanın yaradılışındaki ölçü ve mükemmellik; güneş, ay ve yıldızlar gibi gök cisimleri ile onların yörüngeleleri, bütün bunların yaratıcısının ancak yarattıklarının keyfiyeti ve özünü bilen bir varlık olması gerektiğini bizlere göstermektedir. Şâyet bu son derece hikmetli eserlerin âlim olmayan biri tarafından yaratılmış olması imkân dâhilinde bulunsaydı, o zaman hayvanların hikmete uygun davranışlarıyla yaşamlarındaki düzen ve meydana getirdikleri ürünlerin de hiçbir bilgiye sahip olmadıkları halde kendileri tarafından yaratıldığını kabul etmek gerekirdi. İşte bu durumun imkânsızlığı, hikmete uygun bir biçimde yaratılan varlıkların ancak âlim bir zâtın eseri olabileceğine delâlet etmektedir.

Benzer şekilde hikmet sonucu ortaya çıkan eserlerin yaratıcısının kudret sahibi (kâdir) ve diri (hay) bir varlık olması gerekmektedir. Şâyet bu eserlerin kudret ve hayat vasfını taşımayan biri tarafından yaratılması mümkün olsaydı, bu durumda ölü ve âciz durumda bulunan insanlardan da benzeri fiillerin meydana gelmesi söz konusu olabilirdi. Bunun imkânsızlığı

da, yaratılmış olan varlıkların Allah'ın hay ve kâdir oluşuna delâlet ettiğini bize açıkça göstermektedir.

G- Allah Semî' ve Basîrdir

Soru: *Niçin Allah'ın semî' ve basîr olduğunu söylüyorsunuz?*

Cevap: Canlı bir varlık, işitilen ve görülen şeyleri idrâk etmesini engelleyen herhangi bir özrü bulunmuyorsa mevcut olan nesneleri işitir ve görür. Şu halde hayat sahibi olup sağırılık ve körlük gibi engellerden münezzeh bulunan Cenâb-ı Hak da işiten ve görendir.

H- Allah'ın Sıfatları Ezelîdir

Soru: *Allah'ın ezelde âlim, kâdir, semî' ve basîr olduğunu mu ileri sürüyorsunuz?*

Cevap: Evet, Allah'ın bu sıfatlara ezelde sahip bulunduğunu söylüyoruz.

Soru: *Bu konudaki deliliniz nedir?*

Cevap: Bu husustaki delilimiz, hayat sahibi bir varlığın âlim vasfını taşınamaması durumunda, ilmin zıddı konumundaki *cehâlet* (cehl), *şüphe* (şek) veya *özür* (âfet) gibi vasıflarla nitelenmek zorunda olmasıdır. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak ezelde hayat sahibi olduğu halde âlim olmasaydı, kendisinin de ilmin zıddını teşkil eden bu tür sıfatlarla nitelenmesi gerekirdi. Ayrıca Allah ezelde ilmin zıddı olan cehâlet, şüphe veya başka bir özürle vasıflanmış bulunsaydı, O'nun sonradan herhangi bir bilgiyi elde etmesi imkânsız hâle gelirdi. Şayet ilmin zıddı olan nitelik (cehl) *kadîm* kabul edilirse, onun sona erdirilmesi düşünülemez. Kadîm olmaları dolayısıyla cehâlet veya ona benzer bir niteliğin yok edilememesi durumunda ise Allah'ın hikmetli varlıkları yaratması söz konusu olamaz. Ancak Cenâb-ı Hakk'ın bu varlıkları yaratmış olması, O'nun ilminin gerçekliğini ve bu sıfatların ezelde sahip bulunduğunu ispat etmektedir.

Kaldı ki Allah'ın ezelde ilmin zıddı olan bir vasıfla nitelenmesi de söz konusu değildir.

Aynı şekilde Allah Teâlâ, ezelde *hay* olduğu halde *kâdir* ismine sahip bulunmasaydı, bu durumda O'nun kudretin zıddıyla nitelenerek ezelde *âciz* sayılması gerekirdi. Kendisine nispet edilen acziyetin kadîm olması durumunda ise Allah'ın bir şeye güç yetirmesi ve O'ndan hâdis fiillerin meydana gelmesi imkânsız olurdu. Kezâ Yüce Yaratıcı ezelde *hay* olduğu halde *semî'* ve *basîr* vasfını taşımasaydı, *sem'* (işitme) sıfatının zıddı olan sağırılık özrüyle ve *basar* (görme) sıfatının zıddı olan körlük engeliyle nitelenirdi. Halbuki Cenâb-ı Hakk'a herhangi bir özür nispet edilmesi imkânsızdır. Çünkü bu tür eksiklikler yaratılmışlara ait nitelikler arasında yer alır. Bu şekilde Allah Teâlâ'nın ezelde âlim, kâdir, *semî'* ve *basîr* olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır.

I- Meânî Sıfatların İspatı

Soru: Niçin “Allah kendisine ait bir ilim sıfatıyla âlimdir” diyorsunuz?

Cevap: Hikmetli ve güzel eserler, ancak içimizdeki âlim kimselerden meydana geldiği gibi, yine yalnızca bizden ilim vasfına sahip bulunanların elinden çıkmaktadır. Şâyet hikmetli fiiller kendisinden meydana geldikleri kimsenin ilmine delâlet etmiyorsa, o kimsenin âlim olduğuna da delâlet etmez. Öte yandan hikmetli fiillerin hem bizim hem de Cenâb-ı Hakk'ın âlim oluşuna delâleti kabul edilmesine rağmen, söz konusu iş ya da fiillerin bizim ilim sahibi olduğumuza işaret etmekle birlikte O'nun ilim sıfatının varlığına delâlet etmediği ileri sürülecek olursa; bu durumda bir başkasının “hikmetli fiiller bizim ilmimize delâlet eder, ancak onlar bizim âlim olduğumuzu göstermez” şeklindeki sözü de haklılık kazanır. Şu halde bu söz doğru olmadığına göre, yukarıdaki iddianın da geçerli olması mümkün değildir.

Soru: *Siz hikmetli fiillerin, insanın âlim oluşuna delâlet etmekle birlikte onun ilim sıfatına işaret etmediği gerçeğini niçin kabul etmiyorsunuz? Nitekim insanlar nezdinde âlim kelimesi "ilim sahibi" mânasına gelmemektedir. Çünkü bir kimse, bazı durumlarda ilim sıfatının bulunduğunu bilmese de âlimi âlim olarak tanıyabilir.*

Cevap: Şâyet ileri sürdüğünüz bu görüş doğru kabul edilecek olursa, bir başkasının da: "Hikmetli fiiller benim âlim olduğumu değil, bende onlara dair bir ilmin var olduğunu gösterir. Zirâ âlim sözü 'ilim sahibi' mânasına gelmez. Bazen bir kimse, âlim olarak nitelemediği bir insanın ilminin bulunduğunu söyleyebilir" şeklinde farklı bir görüş ileri sürmesi mümkün hâle gelecektir.

Ayrıca ileri sürdüğünüz bu görüş, bize göre geçerli bir temele oturmamaktadır. Nitekim âlim sözcüğü ilim sahibi anlamına gelir. Dolayısıyla Zeyd'in ilim sahibi olduğunu bilmeyen bir kimse onun âlim olduğunu da söyleyemez.

Soru: *Hikmetli fiilin, o fiili meydana getiren kimseye ait bir ilim sıfatının varlığına delâlet ettiğini kabul ettiğiniz halde, bu türden bir fiilin aynı zamanda ilmin insanın zâtından ayrı oluşuna delâlet ettiğini niçin görmezden geliyorsunuz?*

Cevap: Bize göre hikmetli fiilin insanın ilmine delâlet etmesi, söz konusu ilmin onun zâtından ayrı olduğunu göstermez. Aynı şekilde hikmetli fiil, insanın âlim olduğuna işaret etmektedir, ancak bu durum herhangi bir şekilde âlim vasfının insandan başka bir şey oluşunun delili sayılamaz. Nitekim *gayriyet* (başkalık) iki şeyden birinin diğerinden ayrılmasının mümkün olması demektir. Halbuki Cenâb-ı Hakk'ın zâtı ve ilminin kıdemine dâir kesin delil ortaya konulduktan sonra onların iki ayrı şey olarak tasavvur edilmesi mümkün değildir. Benzer şekilde hikmetli fiilin âlimin önce bildiğine, ardından da ilim sahibi olduğuna delâlet ettiği ileri sürülecek olursa, bir başkası da hikmetli fiilin öncelikle ilmin ilim oluşunu ispatladığını, bunun akabinde de söz konusu ilmin bir âlime ait oldu-

ğunun anlaşıldığını iddia edebilir. Bu mümkün olmadığına ve her iki görüş de birbirine eşit bir konumda bulunduğuna göre, hikmetli fiilin bir kimsenin âlim olduğuna delâletinin aynı zamanda ilmin varlığının da bir işareti olduğu böylece kesinlik kazanmaktadır.

İtirâz: Hikmetli fiilin âlimin ilmine delâlet etmesi, âlim vasfını taşıyan insanın ölümü veya cehâleti mümkün varlıklardan olması sebebiyledir.

Cevap: Bu sözün doğru kabul edilmesi, “hikmetli fiilin, âlimin âlimliğine delâlet etmesi, bu kimsenin ölüm veya cehâlet ile vasıflanması mümkün varlıklardan olması nedeniyledir” şeklindeki bir diğer îtirâza da haklılık kazandırır.

“Hikmetli fiilin âlim bir kimsenin ilmine delâleti aynı zamanda bu ilmin âlimin zâtından ayrı muhdes bir varlığının bulunduğuna da delil teşkil eder” şeklindeki görüşü nakzeden hususlardan biri de bilen kimsenin farklılık (gayriyet) ya da yaratılmışlık (hudûs) gibi nedenlerle değil, yalnızca *ilim* sebebiyle âlim vasfını kazanmış olmasıdır. Dolayısıyla hikmetli fiilin bilen kimsenin âlim olduğuna delâleti aynı zamanda onun ilmine de delâlettir. Yine ilim, âlimin zâtından ayrı olduğu için veyahut ilim olmayan başka bir şeyin ya da ilim olmayan bir muhdesin varlığı sebebiyle muhdes olduğu için de ilim adını almış değildir. Nitekim bir şeyin, ilmin varlığına delâlet etmesi, o şeyin aynı zamanda söz konusu ilmin muhdes ya da âlimden başka bir şey olduğuna delâlet etmesini gerektirmez. Zirâ böyle bir ifade doğru olsaydı, “bir şeyin âlimin âlimliğine delâleti, aynı zamanda âlimin hudûsunu veya onun haddi zâtında farklı bir varlık olduğunu gösterir” şeklindeki bir diğer görüşün de doğru kabul edilmesi gerekirdi.

Allah'ın kudret ve hayat sıfatına sahip olduğunun delili ise O'nun ilim sıfatının delili gibidir. Nitekim Cenâb-ı Hak: “O, Kur'ân'ı ilmiyle indirdi”¹² ve yine “O'nun bilgisi olmaksızın bir

dişi ne hâmile kalır ne de doğurur”¹³ buyurmak suretiyle zâtına ilim nispet etmiş, yine “Onlar kendilerini yaratan Allah’ın kendilerinden daha kuvvetli olduğunu görmediler mi?”¹⁴ sözüyle de kendisi için *kudret* sıfatı ispat etmiştir.

Allah’ın ilim sıfatıyla âlim olduğunun delillerinden biri de O’nun ya zâtıyla ya da zâtının aynı olması imkânsız bulunan bir ilim sebebiyle âlim olması ihtimâlidir. Şâyet Allah zâtı dolayısıyla âlim olmuş olsaydı, bu durumda O’nun zâtının ilim olması icap ederdi. Çünkü “Allah, zâtı dışındaki bir mâna (vasıf) ile âlimdir” sözü, bahsedilen mânanın ilim olmasını gerektirir. Ayrıca ilmin âlim veya âlimin ilim olması ya da Allah’ın sıfatların mânaları sayesinde var olması imkânsızdır. Âlimin kendisiyle bilgiye eriştiği ilmin sahip olduğu bu vasfı hangi yolla kazandığını görmüyor musunuz? Zirâ insanı bilgiye erdirmeyen kudretin ilim kabul edilmesi mümkün değildir. Şu halde Allah’ın zâtının ilim olması imkânsız olduğuna göre O’nun zâtıyla âlim olması da imkânsız hâle gelmektedir. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak zâtının aynı olması imkânsız olan bir ilim sıfatıyla âlimdir.

Soru: *Allah’ın zâtıyla ya da zâtı olması imkânsız bulunan bir mâna (sıfat) ile âlim olmadığını niçin kabul etmiyorsunuz?*

Cevap: Şâyet bu mümkün olsaydı o zaman bir kimseye âlim dediğimizde bu söz ile ne onun zâtını ne de zâtından ayrı bir mânayı kastetmediğimizi veya âlim kelimesiyle o şahsın zâtının ya da onun bir sıfatının varlığını gündeme getirmediğimizi söyleyebilirdik. Böyle bir şey mümkün olmadığına göre muhaliflerimizin ileri sürdüğü görüşün yanlışlığı da bu şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bu delil aynı zamanda Allah’ın hayat, kudret, sem’, basar vb. bütün zâtî sıfatlarının ispatı hususunda da geçerlidir.

13 el-Fâtır 35/11.

14 Fussilet 41/15.

2. Kur'ân ve İlâhî İrâde

A- Allah'ın Kelâm Sıfatı Ezelîdir

Soru: *Niçin Allah'ın ezelde mütekellim olduğunu ve O'nun kelâmının yaratılmadığını ileri sürüyorsunuz?*

Cevap: Bu soruya şu şekilde cevap verebiliriz: Şâyet Kur'ân yaratılmış olsaydı, "Biz bir şeyin olmasını dilediğimizde ona sözümüz *ol* demekten ibarettir. O da hemen oluverir"¹ âyeti gereğince Cenâb-ı Hakk'ın onu yaratırken kendisine *kün* (ol) demesi gerekirdi. Halbuki Kur'ân Allah'ın sözüdür, bu sebeple O'nun sözünün (kavl), kendisine hitap edilen bir nesne konumunda (mekûl) bulunması imkânsızdır. Zirâ bu durum onun öncesinde bulunması gereken ikinci bir sözün varlığını zorunlu kılmaktadır. Geriye doğru gidildiğinde ise ikinci söz ve onun üçüncü sözle olan ilişkisi, pek tabîî ilk söz ve onun ikincisiyle ilişkisine benzeyecektir. Söz ile yaratma arasındaki bu münasebet, ardı ardına dizili sonsuz sayıda sözün varlığını (teselsül) gerektirir ki, bu da aklen geçersiz bir husustur. Böyle bir ihtimâl geçersiz olduğu takdirde Kur'ân'ın yaratılmışlığı iddiası da aynı şekilde geçerliliğini yitirir. Yine Allah'ın kendi sözünü yaratmak için ona hitapta bulunması mümkün olsaydı, benzer şekilde O'nun kendi irâdesini de irâde edebilmesi ge-

rekirdi. Halbuki bu husus hem bize hem de muhâtaplarımıza göre imkânsızdır. Sözü edilen bu yaklaşımın yanlışlığı ortaya konulduğuna göre, Kur'ân'ın yaratılmışlığı iddiasının imkânsızlığı da ortaya çıkmış olmaktadır.

Soru: “Biz ona ol deriz, o da hemen oluverir”² mealindeki âyetin, gerçekte yaratılan nesneye herhangi bir söz söylemeksizin “onu var ederiz, o da hemen oluverir” şeklinde anlaşılması gerektiğini niçin kabul etmiyorsunuz?

Cevap: Şâyet “Biz bir şeyin olmasını dilediğimizde ona sözümlü *ol* demekten ibârettir. O da hemen oluverir”³ âyetinden hareketle, “Cenâb-ı Hakk'ın gerçekte bir şeye *kün* (ol) demesi söz konusu değildir. Ancak âyetin mecâzî olarak “Allah, onu var eder, o da oluverir” anlamına geldiği söylenirse; bir başkası da buna karşı: “Allah gerçekte herhangi bir şeyi irâde etmiş değildir. Yukarıdaki âyette geçen ‘Biz bir şeyin olmasını dilediğimizde’ (eradnâhü) ifadesi, ‘Biz onu bir biçimde irâdesiz olarak yarattık’ mânasını ifade eder” şeklinde farklı bir görüş ileri sürebilir.

İtirâz: Allah'ın bir şeyi irâde etmesi, onu yaratması demektir. “Allah, onu hakîkatte irâde edendir” sözü de “O hakîkatte yaratandır” anlamını ifade eder.⁴

Cevap: Şâyet bu yaklaşım doğru olsaydı, “Allah'ın bir şeye *ol* demesi gerçekte onu var etmesidir” şeklindeki görüş de geçerlilik kazanır ve böylece Allah'ın irâdesinin hakîkatte O'nun *mûrâdı* olduğu tarzındaki iddianıza benzer biçimde, Allah'ın sözünün aslında, o söz ile kendisine hitap edilen nesneden ibâret bulunduğu sonucuna ulaşıldı. Bu durumda da Allah'ın

2 en-Nahl 16/40.

3 en-Nahl 16/40.

4 Metinde *yaratma* anlamına gelen *halk* sözcüğü yerine, *yapıp etmek* anlamına gelen *fi'l* ifadesi kullanılmaktadır. Bununla birlikte Eş'arî, *fi'l* ile *halk* lafızları arasında bir ayrıma gitmez ve her iki kelimenin de aslen *yaratma* anlamına geldiğini savunur. Dolayısıyla ona göre Allah'tan başka hâlik ya da muhdîs mevcut olmadığı gibi O'nun dışında hakîkî bir fâilin varlığı da söz konusu değildir. bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 28.

bir şeyi bilmesinin onu yaratması anlamına geldiğini söylemek mümkün olurdu.

İtirâz: Gerçekte duvarın bir şeyi irâde etmesi mümkün olmadığı halde Allah Teâlâ, "Yıkılmayı isteyen (irâde eden) bir duvar"⁵ meâlindeki âyette *irâde* lafzını zikretmiş ve bununla mecâzen "yıkılmak üzere olan bir duvar" anlamını kastetmiştir.

Cevap: Evet, Cenâb-ı Hak söz konusu âyette geçen irâde lafzını mecâzî anlamda kullanmıştır.

Soru: Öyleyse niçin "Biz bir şeyin olmasını irâde ettiğimiz zaman ona ol deriz, o da hemen olur" ⁶ mealindeki âyetin: "Onu var ederiz, o da hemen olur" anlamına geldiğini söylemiyorsunuz?

Cevap: Bu ikisi arasında şöyle bir fark vardır: Cansız bir varlık olması sebebiyle duvarın gerçekten irâde edebilmesi mümkün değildir. Halbuki Allah Teâlâ'nın ne irâde etmesi ne de söz söylemesi imkânsız değildir. İşte bu sebeple yukarıdaki âyete mecâzen "biz onu var ederiz" anlamı verilemez. Ayrıca aynı âyette Allah'a söz nispet edilmediği, aksine "yıkılmayı irâde eden duvar" ifadesinin "yıkılmak üzere olan bir duvar" mânasında kullanılması örneğine benzer bir şekilde, "biz ona ol deriz" tâbiriyle "onu var ederiz" anlamının kastedildiği ileri sürülebilir. Ancak bu yorum karşısında: "Tıpkı 'yıkılmayı isteyen bir duvar' meâlindeki ifadenin 'yıkılmak üzere olan bir duvar' anlamında kullanılması gibi, "Biz onu irâde ettiğimizde" ifadesi de "Biz onu yarattığımızda" anlamını taşır. Zirâ Allah gerçekte kendi fiilini irâde etmez" biçiminde başka bir değerlendirmede bulunmak da mümkündür. Bu son te'vîl, kıyâs mantığı açısından muhâtabımızın ileri sürdüğü yaklaşımdan daha tutarlı görünmektedir. Dolayısıyla söz konusu yorumun, doğruluğunu kabul etmemizi gerektirecek herhangi bir bağlayıcı yönü de bulunmamaktadır.

5 el-Kehf 18/77.

6 en-Nahl 16/40.

Ayrıca onlara şöyle de denebilir: Şâyet size göre Allah'ın bir şeyin yapılmasını irâde etmesi onu yapması, bir şeyin hareketini irâde etmesi de onu hareket ettirmesi anlamına geliyorsa, niçin cansız bir varlık olan duvarın kendi hareketini irâde etmesini gerçekte onun hareket etmesi şeklinde değerlendirmeyerek ilgili âyeti te'vîle kalkışıyorsunuz? Yine niçin Cenâb-ı Hakk'ın irâde bakımından cansız bir nesneden daha üstün ve irâdesiz olarak fiil meydana getiren bir varlıktan daha yetkin olmadığını söylemiyorsunuz? Zirâ (size göre) Allah'ın fâil olması gibi duvarın da fâil olduğunu söylemek mümkündür.

Soru: “(Yer ve gök) ikisi de isteyerek geldik dediler”⁷ âyetinin mânası nedir?

Cevap: Burada her ikisi de hakîkî mânada “isteyerek geldik” demişlerdir.

Allah'ın ezelde *mütekellim* olduğuna delâlet eden bir başka akıl yürütme şekli de şöyledir: Şâyet Allah, kelâm sıfatıyla nitelenmesinde bir sakınca bulunmadığı halde ezelde *mütekellim* olmasaydı, kelâmın zıddı kabul edilen bazı eksikliklerle nitelenirdi. Yine kelâmın zıddıyla ezelde nitelenmiş olması durumunda, kelâmın zıddı ezeli olurdu. Kelâmın zıddının kadîm olması hâlinde ise Allah'ın kendisiyle nitelendiği bu zıt vasfın (konuşma özrü) ortadan kalkıp Allah'ın *mütekellim* sıfatını elde etmesi imkânsız olurdu. Çünkü kadîm olanın sonradan meydana gelmesinin imkânsız oluşu gibi, varlığını yitirmesi de mümkün değildir. Aynı şekilde Cenâb-ı Hak ezelde *mütekellim* olmasaydı, O'nun herhangi bir açıdan söz söyleyen, emreden ve nehyeden gibi vasıflarla nitelendirilmemesi gerekirdi ki, bu hüküm hem bize hem de muârizalarımıza göre geçersizdir. Böylece Allah'ın ezelde *mütekellim* ve kâil olduğu kesin bir biçimde ortaya konmuştur.

Soru: Neden Allah'ın ezelde *mütekellim* olmaması hâlinde kelâmın zıddı olan niteliklerle vasıflanması gerekeceğini ileri sürüyorsunuz?

Cevap: Çünkü canlı bir varlık, nasıl ilim sıfatına sahip olmadığında onun zıddıyla vasıflanmış sayılırsa, aynı şekilde kelâm sıfatıyla nitelenmediği takdirde de bu sıfatın zıddıyla nitelenmiş demektir. Bu âlemde yaşayan tüm canlıların durumu belirttiğimiz gibidir. Öte yandan gâipte bulunup da ne kelâm ne de onun zıddı sayılan şeylerle nitelenmemiş bir canlının varlığına dâir herhangi bir delil de ortaya konulmuş değildir. Kezâ âlimlik ya da câhillikle nitelenmekten uzak bir biçimde, gerek ilim sıfatından gerekse onun zıddı kabul edilen vasıflardan münezzehe olan bir canlının varlığı hakkında da bir delil bulunmamaktadır. Şu halde her iki âlemde de aynı durum söz konusudur. Nitekim bu dünyada aynı anda hem âlim olmayan hem de ilmin zıddıyla vasıflanmayan bir canlının bulunması imkânsızdır. Yine mütekellim olmadığı gibi kelâmın zıddıyla da vasıflanmayan bir canlının varlığı da tasavvur edilemez. Benzer şekilde gâipte bu niteliklere sahip bir canlının bulunduğu hakkında da herhangi bir delil mevcut değildir. Şâyet bu iki durumdan biri imkân dâhilinde bulunsaydı, yani mütekellim olmayan ve kelâmın zıddıyla da vasıflanmayan bir canlının varlığı söz konusu olsaydı diğeri de, yani âlim olmayan ve ilmin zıddıyla vasıflanmayan bir canlının bulunması da mümkün olurdu. Yine bu âlemde ilmi olduğu halde ilmin zıddıyla vasıflanan bir âlimin ve kelâm sıfatına sahip olduğu halde onun zıddıyla vasıflanan bir mütekellimin varlığı da söz konusu değildir. Her iki örnek de *imkânsızlık* noktasında birleştiğine göre, gâipte kelâm sıfatına sahip bir mütekellimin kelâmın zıddıyla vasıflandırılmasını mümkün gören kişi, aynı zamanda ilim sıfatına sahip âlim hakkında da aynı şeyi savunmak durumundadır.

Aynı şekilde şâhitte âlim olmadığı gibi ilmin zıddıyla da vasıflanmayan bir canlının varlığının imkânsızlığı, mütekellim olmadığı gibi kelâmın zıddıyla da vasıflanmayan bir şahsın varlığının imkânsızlığını ve aynı hususun gâipte de geçerli olmasını gerektirir. Kezâ gâipte bu iki durumdan birinin var-

lığını mümkün gören kimse, zorunlu olarak diğerini de mümkün görmek durumundadır.

İşte bu husus Allah'ın ezelde irâde sahibi (mürîd) olduğunun delilidir. Zirâ canlı bir varlık bir şeyi hiçbir sûrette irâde edemiyorsa onun yanılma, nefret, isteksizlik vb. irâdeye engel teşkil eden özürlerden biriyle vasıflanması icap eder. Aynı şekilde canlı bir varlık bir şeyi aslâ bilemiyorsa kendisinin cehâlet, yanılma, gaflet ya da ölüm hâli gibi ilmin zıddı olan engellerden biriyle mevsûf olması beklenir. Cenâb-ı Hakk'ın ezelde irâdenin zıddıyla vasıflanması imkânsızdır. Çünkü bu ihtimâl O'nun hiçbir şeyi irâde edememesi sonucunu doğurur. Nitekim Allah'ın ezelde irâdenin zıddıyla mevsûf olması, irâdeye zıt olan bu sıfatın kıdemini zorunlu kılar. Kadîm varlığın hudûsu gibi yokluğu da (adem) imkânsızdır. Kadîm olduğu varsayılan söz konusu zıt niteliğin ortadan kalkmasının imkânsızlığı ise Allah'ın bir şeyi irâde edip onu gerçekleştirmeye yönelememesini gerektirir. Böyle bir ihtimalin geçerli olmaması da, Allah'ın irâde sıfatının ezelîliğini ispat etmektedir.

Soru: *Niçin kelâm veya irâdeyle nitelenmesi mümkün olduğu halde, ezelde mütekellim veya mürîd olmayan kimsenin bu sıfatların zıddıyla nitelendirilmesi gerektiğini söylüyorsunuz? Ayrıca neye dayanarak ezelde bir fiili gerçekleştirmeyen kimsenin o fiilin zıddıyla nitelenmesi ve ezelde onu terk eden (târik) olarak anılması gerektiğini reddediyorsunuz?*

Cevap: Bu son söylediğiniz zorunlu değildir. Zirâ kelâmın kelâm, irâdenin de irâde cinsinden olmayan zıtları mevcuttur. Bu sebeple Allah'ın hayat sahibi olduğu halde mütekellim veya mürîd olmaması, O'nun kelâm veya irâdenin zıddıyla vasıflanmasını gerektirmektedir. Halbuki fiilin fiil cinsinden olmayan bir zıddı bulunmadığı için, fâilden fiilin nefyedilmesi onun zıddının varlığını zorunlu kılmaz. Meselâ mevcut bir varlık eğer muhdes değilse kadîmdir. Kadîm varlık ise muhdeslerin zıddı değildir. Fiilin kendi cinsinden olmayan bir zıddı bulunmaması dolayısıyla, Allah'ın ezelde bir fiili işlemediğini söylemek, O'nun bu fiilin zıddını meydana getirmesini gerek-

tirmez. Öte yandan kelâm sıfatının kendi cinsinden olmayan bir zıddının bulunduğu düşünülürse Allah'ın ezelde mütekelim olmaması, şüphesiz O'nun kelâmın zıddı olan bu vasıfla nitelenmesini zorunlu kılmaktadır.

İtirâz: Kadîm varlık ezelde *fâil* değilse, o zaman ya *âciz* ya da fiili terk eden (*târik*) olmalıdır.

Cevap: *Âcizlik* fiilin zıddı değildir. Nitekim hareket, sükûn veya bunların dışındaki diğer arazlar türünden olan hiçbir fiil yoktur ki, Allah'ın onu âcizlikle beraber yaratması mümkün olmasın. Böylece âcizliğin fiilin zıddı olmadığını anlıyoruz. Çünkü cisim ve cevherler Allah'ın fiili neticesi meydana gelen şeyler arasında yer almaktadır. Yine acziyetin fiilin zıddı olmadığını şu hususa bakarak da anlayabiliriz: Şâyet benim âcizliğim hareket fiilime zıt olsaydı, onun aynı zamanda Rabbimin cismimde yarattığı hareketin vukûuna da zıt olması gerekirdi. Tıpkı ölü olduğum halde bilgi elde etmemin imkânsızlığı gibi, Rabbimin bende ölümle birlikte bilgi meydana getirmesinin de imkânsız olduğunu görmüyor musunuz? Âcizlik fiilin değil, kudretin zıddıdır. Bir şeyin terki ise onun zıddını işlemek demektir. Şu halde Cenâb-ı Hakk'ın ezelde herhangi bir fiilin fâili olmaması, O'nun söz konusu fiili âcizlik ya da terk sebebiyle meydana getirmediği anlamına gelmez.

Aynı şekilde hayat sahibi bir varlık mütekelim veya mürîd değilse kelâm ve irâdenin zıddıyla mevsûf olmalıdır. Diğer taraftan o, bir şeyin fâili değilse bu durumda fiilin zıddı olarak acziyet veya terk ile vasıflanması gerekmez. Şu halde insanın acziyetinin onun fiiline tezat teşkil etmemesine bakılırsa, Allah'ın ezelde fiil işlememesi, kelâm ve irâdeden farklı olarak, O'nun fiili terk ettiği ya da fiili işlemekten âciz olduğu anlamına gelmez.

İtirâz: Allah'ın ezelde hareket etmemesi, O'nun *sâkin* olmasını gerektirir.

Cevap: Şâyet Allah'ın hareket etmesi imkân dâhilinde olsaydı, O'nun hareket etmediğini söylediğimizde aynı zaman-

da kendisinin sâkin halde bulunduğunu da kabul etmek durumunda kaldırdık. Nitekim Allah'ın, kendisine nispet edilmesi mümkün olan *kelâm* veya *irâde* sıfatıyla ezelde vasıflanmadığını ileri sürmek, doğal olarak bunların zıtlarının Zât-ı ilâhîye nispetini gerektirir.

Îtirâz: Allah'ın ihsânda bulunma (tefaddül) vasfıyla nitelenmemesi, O'nun ezelde cimri olmasını gerektirir.

Cevap: *İhsân*, ihsânda bulunan kimsenin yapıp yapmamakta serbest bulunduğu bir şeydir. Cimrilik ise ancak cimri kişinin, üzerinde hakkı bulunan kimseyi bu hakkından mahrûm bırakması sonucunda ortaya çıkar. Cenâb-ı Hak ise hiçbir şeyi yapmakla sorumlu değildir.

Îtirâz: Allah'ın ezelde *âdil* olmaması, O'nun *zâlim* ya da *âciz* olmasını gerektirir.

Cevap: *Adâlet* sıfatının Allah'a nispet edilmemesi, bunun aksine acziyet veya zulmün O'na nispetini zorunlu kılmaz. Çünkü Allah, bizde acziyet ile birlikte herhangi bir adâlet türü yaratmaya kâdirdir. Dolayısıyla adâletin nefyi, onun zıddına acziyetin ispatını gerektirmez. Yine bu nedenle zulmün ispatı da gerekli değildir. Nitekim insan, bazen elde ettiği veya işlediği bir adâlet yoksa âdil sayılmayabilir. Fakat o, aynı sebepten dolayı *zâlim* olarak da nitelendirilemez. Şu halde kendisinden adâleti nefyettiğimiz kimse için onun zıddına zulüm veya âcizlik nispet etmiş olmayız. Nitekim kendimizden adâleti nefyettiğimizde de onun zıddı olarak zâtımıza acziyet veya zulüm nispet etmiş sayılmayız. Halbuki insan olsun veya olmasın bir kimse eğer âlim değilse mutlaka ilmin zıddıyla vasıflanır.

Benzer şekilde insan adâlet cinsinden bir zulmü işlemekle âdil ya da *zâlim* (câir) olarak nitelendirilmeyebilir. Zirâ *kelâm* ve *irâdenin* nefyi bunların zıddını gerektirdiği halde adâletin nefyi, bu niteliğin zıddı olarak zulmün varlığını gerektirmez. İnsan bazen Allah'ın emri doğrultusunda bir mekânda bulunmakla âdil vasfını kazanırken bazen de O'nun yasağını çiğnemek suretiyle orada bulunduğu için *zâlim* sıfatını hak eder. Şu

halde aynı mekândaki iki ayrı bulunuş arasında herhangi bir keyfiyet farkı bulunmadığından adâlet ile zulmün aynı cinsten olduğu anlaşılmaktadır.

Soru: Allah'ın ezelde hareket ettirici (muharrik) olmaması durumunda sâkin halde tutan (müskin) olması gerekeceğini niçin kabul etmiyorsunuz?

Cevap: Sizin bu ifadenizle şu iki hükümden birine ulaşılır: Cenâb-ı Hak ezelde kendi zâtını hareket ettirmediği için onu sâkin halde tutar ya da herhangi bir cismi hareket ettirmediğinden dolayı onu sükûn halinde bulundurur. Şâyet O'nun ezelde kendi zâtını hareket ettirmeyip sâkin halde tuttuğunu kastediyorsanız bu yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü Allah'ın kendi zâtını harekete geçirmesi mümkün değildir. Nitekim konuşması imkânsız olan bir varlığın konuşmaması halinde kelâmın zıddıyla nitelendiğini söyleyemeyiz. Şâyet yukarıdaki sözünüzle Allah'ın bir cismi hareket ettirmediği için onu sâkin halde tutan (müskin) vasfını kazandığını kastediyorsanız, ezelde kendisi ile birlikte başka cisimler mevcut değildir ki Allah'ın onları hareket ettirmediği zaman sâkin kılması gereksin. Var olmayan bir şeyin hareket ettirilmesi imkânsızdır. Bu nedenle Allah'ın hareketi imkânsız olan bir nesneyi hareket ettirmemesi, onu sâkin kılmasını gerektirmez.

B- İlâhî Kudret ve Kelâm İlişkisi

İtirâz: İnsanlardan konuşmaya gücü yeten bir kimse buna güç yetirdiği anda hem kelâm hem de onun zıtlarından uzaktır.

Cevap: Bu tartışmalı bir meseledir. Zirâ içimizden konuşmaya güç yetiren bir kimse güç yetirme anında şüphesiz mütekellimdir. Bu hususu eserimizin ilerleyen bölümlerinde açıklamaya çalışacağız. Fakat şimdilik şu soruyu sormakla yetiniyoruz: İlme gücü yeten bir kimsenin hem ilim hem de onun zıtlarından uzak (hâlî) bulunduğunu niçin inkâr ediyorsunuz?

İtirâz: İlme güç yetiren kimse, yalnızca güç yetirdiği ilim ve onun zıddından uzak kalır, yoksa başka bir ilme ya da onun zıddına değil.

Cevap: Kelâm ve onun zıddına güç yetiren kimsenin de bu ikisinden uzak bulunduğunu, ancak güç yetiremediği başka bir kelâm ve onun zıddından uzak bulunmadığını da söyleyin.

Cenâb-ı Hakk'ın ezelde mütekellim olduğunun bir diğer delili de şudur: Kelâm ya kadîm ya da hâdistir. Şâyet kelâm hâdis (yaratılmış) olsaydı, Allah onu ya kendi zâtında veya zâtıyla kâim müstakil bir varlık olarak ya da bir başkasında yaratırdı. Allah'ın onu kendi zâtında yaratması mümkün değildir. Çünkü O'nun zâtı sonradan yaratılan şeylere mahal teşkil etmez. Yine bir sıfat olması dolayısıyla, kelâmı kendi zâtıyla kâim (müstakil) bir varlık olarak yaratması da imkânsızdır. Zirâ sıfat kendi zâtıyla kâim olamaz. Üçüncü ihtimâl olarak Allah'ın kelâmını bir başkasının şahsında yaratması da söz konusu değildir. Eğer Allah kendi kelâmını bir başkasında yatarsaydı, hem kelâmın kendisinde yaratıldığı bu cismin hem de kelâmın mahallini de kapsayan bütünün, kelâmın ayrılmaz bir parçasını oluşturan en özel niteliğinin ismiyle anılması gerekirdi.⁸ Bu durumda kelâmın en özel niteliği, "onun kelâm (söz) oluşu" ise bu cismin *mütekellim*, onun en özel niteliği *emir* ise cismin *emreden* (âmir), *nehiy* ise *nehyeden* (nâhî) şeklinde adlandırılması söz konusu olurdu. Bir başka şahsın Allah'ın kelâmıyla konuşması, O'nun emri ile emredip nehyi ile de nehyde bulunması imkânsız olduğuna göre, Allah'ın kelâmını bir başkasında yaratıp onunla mütekellim olması da aynı şekilde imkânsızdır. Böylece kelâmın yaratılmışlığı düşünüldüğünde ortaya çıkan bütün bu ihtimâllerin geçersiz olduğu anlaşılmakta, dolayısıyla bu sıfatın kıdemi ve Allah'ın ezelden beri onunla mütekellim olduğu düşüncesinin doğruluğu ortaya çıkmış bulunmaktadır.

8 Buradaki *bütün* (cümle) tâbiri muhtemelen, kelâmın lafzî yapısı ile kelâmın kendisinde yaratıldığı cismin birlikteliğini ifade etmektedir.

Soru: Allah Teâlâ bir başkasında fiil, tefaddül (lütuf), nimet, ihsân ve rızık yarattığında fâil, mütefaddül, mun'im, muhsin ve râzık şeklinde adlandırılmaz mı? Öyleyse niçin Allah'ın bir başkasında kelâmı yaratarak onunla mütekellim olduğunı inkâr ediyorsunuz?

Cevap: Şâyet gerçekte böyle bir gereklilik bulunsaydı, Allah'ın başkasında yarattığı lütuf, nimet, ihsân ve rızık dolayısıyla lütufta bulunup nimet ve ihsân bahşetmesi örneğinde olduğu gibi, âlim ve kâdir niteliğini de yarattıklarına verdiği ilim ve kudret vasıfları sayesinde kazanmış olması gerekirdi. Eğer bu sonuç zorunlu olarak ortaya çıkmıyorsa, aynı şekilde sizin savunduğunuz görüş de mantıkî bir gereklilik değildir. Yine Allah bir başkasında tefaddül, nimet, fiil, ihsân ve rızık yarattığında bu kimse fiil, tefaddül, rızık, nimet ve ihsânın en özel nitelikleriyle vasıflanır. Eğer tefaddül, nimet, ihsân ve fiil kuvvet ise aynı şahsın da kuvvetli olması beklenir. İlim, hayat, irâde, sem' ve basar sıfatları da böyledir. Şu halde Allah kendi kelâmını bir başkasında yaratması durumunda bu kimsenin de kelâmın en özel vasfıyla nitelenmesi icap eder. Bu imkânsız olduğuna göre Allah'ın kelâmını başka bir şahısta yaratmasının fiil, tefaddül, nimet ve ihsân gibi diğer şeyleri yaratmasıyla kıyaslanmasının ne kadar hatalı olduğu anlaşılır.

Soru: Allah'ın başkasında yarattığı yazma niteliği (kitâbet) sebebiyle, bu niteliğin kendisiyle kâim olduğu kimse de kâtip vasfını kazanmış olmaz mı?

Cevap: Şâyet Allah başkasında zorunlu bir yazma niteliği yarattıysa o kimse zorunlu (ıztırârî) olarak kâtip ismini alır. Benzer şekilde eğer ondaki kitâbet kazanılmış ise Allah'ın yazma niteliği bahşettiği bu kimseye iktisâbî olarak kâtip denir. Dolayısıyla Allah, kelâmını bir başkasında yaratsaydı, o kimsenin Allah'ın kelâmıyla mütekellim olması gerekirdi.

Allah'ın kelâm sıfatının ezeliliği hakkındaki bu delil aynı zamanda irâde sıfatı hakkında da geçerlidir. Eğer irâde sıfatı hâdis olsaydı Allah, onu ya kendi zâtında veya bir başkasının zâtında yahut da kendi zâtıyla kâim olarak yaratırdı. Zâtının

hâdislere mahal olmaması dolayısıyla Allah'ın onu kendi zâtında yaratması imkânsızdır. Yine zâtıyla kâim olmaları düşünölemeyen sıfatlar (araz) cinsinden oluşu sebebiyle Allah'ın ilim ve kudret sıfatları gibi irâdeyi de kendi zâtıyla kâim olacak şekilde yaratması mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın irâdesini başka bir şahısta yaratması da düşünölemez. Aksi halde söz konusu şahsın Allah'ın irâdesiyle mürîd olması gibi bir netice ortaya çıkar.

İlâhî irâdenin yaratılmış olması durumunda gündeme gelecek olan bu ihtimâllerin geçersizliği ispatlandığına göre, böylece irâde sıfatının kıdemi ve Allah'ın ezelden beri bu sıfatla mürîd olduğu düşüncesi açıklık kazanmaktadır.

3. İrâde Sıfatının Bütün Yaratılmışları Kapsaması

Soru: *Neye dayanarak Cenâb-ı Hakk'ın irâde edilmesi mümkün olan her şeyi irâde ettiğini iddia ediyorsunuz?*

Cevap: Daha önce belirttiğimiz üzere irâdenin Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olması, bu niteliğin gerçekte irâde edilmesi mümkün olan her şeyi kapsamasını gerektirir. Kezâ zâtî sıfatlardan biri olan ilmin de hakîkatî üzere bilinmesi mümkün olan bütün varlıkları kuşatması beklenir. Aynı şekilde Cenâb-ı Hakk'ın bütün hâdislerin yaratıcısı olduğu ve O'nun irâde etmediği hiçbir şeyi yaratmadığı hakkında da pek çok delil mevcuttur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “O dilediğini yaratandır (fe'âl).”¹ Öte yandan dilemediği bir şeyin Allah'ın hükümrânlığı altında bulunması mümkün değildir. Şâyet dilemediği bir şey Allah'ın hükümrânlığı altında bulunsaydı şu iki husustan biri ortaya çıkardı: Buna göre ya Allah hata ve gaflet içinde bulunur ya da bir zaaf, acziyet ve güçsüzlük içerisinde olup dilediğine erişmekte yetersiz kalırdı. Her iki ihtimâl de Allah hakkında imkânsız olduğundan dilemediği hiçbir şeyin O'nun hükümrânlığı altına girmesi düşünülemez.

Soru: *Niçin böyle bir görüş ileri sürüyorsunuz?*

Cevap: Çünkü irâde edilen şeyin gerçekleşmesi, onu irâde eden kimsenin zayıf veya dilediğine erişmekte yetersiz olmasının gerektirmez. Bu durumun aksi ise sözü edilen kimsenin aczi ve yetersizliğini zorunlu kılar. Bildiği gerçekleşen kimsenin bu gerçekleşme sebebiyle câhillik ya da ilmin zıddı sayılabilecek bir durumla karşı karşıya kalmasının söz konusu olmadığını görmüyor musunuz? İşte bu husus ayrıca kişinin bilmediği bir şeyin gerçekleşmemesi halinde onun câhillik ya da ilmin zıddı olan bir vasıfla nitelendirilmesi gerektiğine de delâlet etmektedir. Aynı şekilde kişinin dilediği şeyin gerçekleşmesi onun hatalı, eksik, zayıf ve istediğini elde etmede yetersiz olmasını gerektirmezken, kişinin dilediği şeyin gerçekleşmemesi ise bu durumun tam aksi bir sonucu ortaya çıkarır.

Kezâ Allah'ın üzerinde ittifak ettiğimiz fiilleri içerisinden irâde etmediği bir şeyin gerçekleşmesi hata, gaflet, zayıflık ve dilediğini elde etmede yetersizliği gerektirir. Benzer şekilde bir başkasına ait fiillerden Allah'ın dilemediği bir şeyin gerçekleşmesi de O'nun kendi fiillerinden dilemediği bir şeyin gerçekleşmesiyle aynı sonucu doğurur.

"Allah kendi fiillerinden bazılarını bilemez" diyen bir kimsenin Cenâb-ı Hakk'ı cehâlet veya ilmin zıtlarından biriyle vasıflandırmış olduğunu görmüyor musunuz? Bu durumun benzeri "Allah, başkalarının bazı fiillerinden haberdar değildir" görüşünü ileri süren kimse için de geçerlidir. Nitekim Cenâb-ı Hakk'ın ileride vukû bulmayacak bir fiili kendisine nispet ettiğini ileri süren kimse O'na yalan isnat etmiş olur. Yine Allah'ın, bir başkasının işlemeyeceği bir fiil hakkında beyânda bulunduğunu söyleyen kimse de tıpkı bunun gibidir. Bu konuda Allah'a aidiyeti noktasında görüş birliğine vardığımız fiiller ile başkasından kaynaklanan fiiller arasında bir fark yoktur. Şu halde Cenâb-ı Hakk'ın irâde etmediği herhangi bir fiilin meydana gelebileceğini söylemek gibi, yaratılmışlara ait fiiller içerisinden O'nun dilemediği bir şeyin varlığını ileri sürmek de O'na zâfiyet ve dilediğini elde etmede yetersizlik ya da hata veya gaflet nispet etmek anlamına gelmektedir.

Benzer biçimde bütün muhdeslerin Allah tarafından yaratıldığı kesin delillerle ortaya konulmuştur. Nasıl Cenâb-ı Hakk'ın istemediği bir şeyi yaratması mümkün değilse, O'nun dilemediği bir fiilin başkasının eliyle vukû bulması da imkânsızdır. Çünkü bunlar tümüyle Allah'a ait fiillerdir. Şâyet âlemde Allah'ın irâde etmediği bir şey meydana gelseydi bu takdirde O'nun hoşlanmadığı bir şey de gerçekleşebilirdi. Eğer O'nun hoşlanmadığı bir şey gerçekleşseydi, karşı çıktığı bir işin de meydana gelmesi mümkün olurdu. Bu ise Allah ister dilesin isterse karşı çıksın günahların zorunlu olarak meydana geldiği neticesini ortaya çıkarır. Halbuki bu durum başkasının emri altında bulunan zayıf kimselerin bir niteliğidir. Rabbimiz böyle bir nitelemeden çok yüce ve münezzehtir.

Soru: *Dünyevî iktidâr sahibi hükümdârlardan biri, kötürüm ve âmâ bir adamla karşılaşsa ve kendisine hakaret etmesini istemesine rağmen bu sakat adam kendisine hakarete bulunsa, bu durumda hükümdârın zayıflık, bitkinlik ve dilediğine ulaşmada yetersizlik içine düştüğünü iddia edebilir misiniz?*

Cevap: Evet, bunu söyleyebiliriz. Şâyet o sakat kimsenin hükümdâra hakâret etme şeklindeki irâdesi değil de hükümdârın övülme arzusu gerçekleşseydi, o takdirde hükümdârdan zâfiyet ve âcizliğin kalktığını söylemek daha doğru olurdu. Ne var ki hükümdâr kötürüm ve âmâ adamın kendisine hakaret etmesini dilemediği ve bu davranışı hususunda onu uyardığı halde, o adam bunu reddederek hükümdârın irâdesini dikkate almaksızın ona hakârette bulunmaktan çekinmemiştir. İşte bu açıkça zayıflık ve âcizlik belirtisidir.

Nitekim insanlardan irâde ettiği şey gerçekleşen ve irâde etmediği de gerçekleşmeyen kimse hükümranlık (iktidâr) vasfına, gerçekleşmeyecek şeyin olmasını isteyen ve gerçekleşecek olanı da istemeyen kimseden daha layıktır. Rabbimiz de ancak hükümranlık vasfına en uygun olan şeyle nitelendirilebilir.

İtirâz: Bir kimsenin irâde ettiği şey gerçekleşiyor, irâde etmediği de gerçekleşmiyorsa onun hükümranlığı ancak ken-

disine uyan ve onu destekleyen insanlar sayesinde ayakta duruyor, yardımcı ve destekçilerinin azlığı nedeniyle de zâfiyeti ortaya çıkıyor demektir. Rabbimiz ise bir başkasının desteğine muhtaç değildir.

Cevap: Şâyet durum sizin iddia ettiğiniz gibiyse, siz niçin gerçekleşmeyecek bir fiili irâde eden, gerçekleşecek olanı da irâde etmeyen kimsenin; olacak şeyi isteyen, olmayacak şeyi de istemeyen kimseden daha muktedir olduğunu inkâr ediyorsunuz? Çünkü önceki şahsın güç ve iktidâr vasfını elde edebilmesi, kendi fiilleri hususunda ona başkalarının ortak olmasına bağlıdır. Dolayısıyla onun iktidârı kendisine yardım eden, zayıflığı da kendisini yardımsız bırakan kimseden kaynaklanmaktadır.

Yine onlara şöyle denir: Gerçekleşecek olan bir fiili irâde eden bir insanın hükümranlık vasfıyla nitelenmesini, niçin kendisinin emrine uyanların çokluğuyla güç kazanan, onu terk edenlerin fazlalığıyla da zayıflık gösteren biri olması şartına bağlıyorsunuz?

İtirâz: Çünkü insanlar arasında bu durum geçerlidir.

Cevap: Aynı şekilde hikmetli fiil, sahibinin âlim ve kâdir olduğuna delâlet eder. Nitekim bu fiilin sahibi, bir *ilim* ile bilmekte ve bir *kudret* ile de güç yetirmektedir. Zirâ biz hikmetli fiillerin, insanın âlim ve kâdir oluşuna delâlet ettiğini açıkça gözlemliyoruz. Sizin yaklaşımınıza göre hikmetli fiillerin, Cenâb-ı Hakk'ın kâdir ve âlim oluşunu göstermediğini niçin kabul etmiyorsunuz? Ayrıca onlar, hikmetli fiillerin kendisinden meydana geldiği kimsenin âlim ve kâdir oluşuna delil teşkil etmesine de karşı çıkarlar. Oysaki insanlar arasında görüldüğü üzere hikmetli fiiller, sahiplerinin ilim ve kudretine işaret etmektedir.

Soru: Allah'ın işlemesini dilediği fiiller hakkında kullarını zorlamasının O'nun için zayıflık, bitkinlik ve âcizlik gerektirmeyeceğini niçin reddediyorsunuz?

Cevap: Size göre Allah, insanların kendi istekleriyle î mân edip bu sayede sevabı hak etmelerini diler. Dolayısıyla Allah kendilerini î mânâ zorlamış olsa onlar itaat etmiş ve sevabı hak etmiş olmazlar. Şâyet Allah onları î mânâ zorlamaya muktedir olmakla vasıflanmasaydı, O'nun irâde etmediği şeyin gerçekleşmesi zayıflık, bitkinlik ve âcizlik gerektirirdi. Aynı şey Allah'ın insanları herhangi bir şekilde î mânâ zorlamayı irâde etmesine rağmen bunu gerçekleştirmeye muktedir olmaması durumunda da geçerlidir.

Yine î mânâ gücü yeten kimse aynı zamanda küfre de güç yetirebiliyor ise, Kaderiyye'ye göre Allah'ın kullarını işledikleri takdirde mutlaka mü'min olacakları fiile (î mân) yöneltmeye muktedir bulunması icap eder. Çünkü onların yaklaşımına göre insanlar henüz vahiy gönderilmeden önce î mân etmeye muktedir oldukları gibi, kendilerini inanmaya sevkeden âyetlerin nüzûlü esnasında da inkâra sapabilirler. Âyetin nüzûlü esnasında küfre güç yetirebilen kimse ise onun Allah'tan geldiğine inanmamış demektir.

Şâyet insandan Cenâb-ı Hakk'ın irâde etmediği bir fiil sâdır olursa O, bu suretle âcizlik veya zâfiyete uğramış sayılmaz. Zirâ Allah, insanları dilemediği bir fiili yapmaları hususunda zorlamaya kâdirdir. Nitekim Cenâb-ı Hakk'ın fiilleri içerisinde kendisinin irâde etmediği şeylerin de bulunması mümkündür ve bu durum O'nu zayıf ve âciz kılmaz. Çünkü Allah, söz konusu fiili gerçekleştirmeye ve yaratmaya kâdirdir. Şâyet bu mümkün olmasaydı ve Allah'ın irâde etmediği bir fiilin gerçekleşmesi zayıflık ve âcizlik meydana getirseydi, aynı şey kulların fiilleri için de geçerli olurdu.

Soru: *İnsanın irâde etmediği bir fiilin gerçekleşmesinin gaflet, zayıflık ve âcizliği gerektirdiğini niçin reddediyorsunuz? Halbuki bir başkasının fiilleri içerisinde irâde etmediği bir şeyin gerçekleşmesi halinde aynı kimsenin eksik veya âciz olduğu söylenemez. Dolayısıyla bunun aynısı kadîm varlık hakkında da geçerlidir.*

Cevap: Bu konu sizin düşündüğünüz gibi değildir. Nitekim insanın kendi fiilini irâde etmesiyle bir başkasının fiilini irâde etmesi arasında bir fark yoktur. Eğer insanın irâde etmediği bir fiil gerçekleşiyorsa bu bir gaflet, zayıflık veya âcizlik sonucu meydana gelmekte ya da insanın dilediğini elde etmedeki yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bir başkasının fiilini irâde etme hususunda da aynı şey geçerlidir: Eğer bir gafletten kaynaklanmıyorsa o takdirde bu, bir zâfiyet veya dilediğini elde etmedeki yetersizliğinin bir ürünü olmalıdır. Nitekim kendisinden sudûr eden fiili irâde etmediği halde onu bilmesi, insanın zayıflık veya dilediğini elde etmedeki yetersizliğini gösterir. Zirâ onun irâdesi gerçekleşmemiş, o da gerçekleştiren şeyi irâde etmemiştir. Şâyet insanın irâdesi vukû bulmuş olsaydı, bu durumda o ne bir zâfiyet ne de bir âcizlikle karşı karşıya kalırdı.

Şu halde insanın bildiği fakat irâde etmediği bir şeyin kendi eliyle gerçekleşmesi, onu âciz ve dilediğine erişmede yetersiz kılmaktadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz bu gereklilik (illet), benzer şekilde ikinci bir şahsın, ilk şahsın irâdesi dışında gerçekleşen fiili hakkında da geçerlidir. Çünkü buradaki (ortak) illete göre insanın bilgisi dışında meydana gelen bir fiili, onun ilmin zıddıyla vasıflanmasını gerektirmektedir. Aralarındaki illet birliği dolayısıyla benzer durum, başkasından meydana gelen fiil hakkında bilgi sahibi olmayan kimse için de söz konusudur. Yine ilim hakkındaki bu tespit irâde konusunda da geçerlidir. Şâyet bir kimse başka birinin fiilini irâde etmemişse onu kerih (kötü) görmüş olur. Onu kerih gördüğü zaman da ona karşı çıkmış sayılır. Bu ise o şahsın irâdesinden bağımsız bir biçimde fiilin meydana gelmesini gerektirir ki, bu durum zayıflık ve âcizliğin bir göstergesidir.

Soru: *Cenâb-ı Hakk'ın kullarının fiillerinden irâde etmeyip kerih gördüğü şeylerin gerçekleşmesinin O'nun için zâfiyet veya âcizlik gerektirmediğini niçin reddediyorsunuz?*

Cevap: Bilakis insanlardan Allah'ın kerih gördüğü bir fiilin meydana gelmesi, mutlaka zâfiyet ve âcizlik gerektirir. Çünkü

O'nun kerih gördüğü şeyin gerçekleşmesi, aynı zamanda karşı çıktığı şeyin ortaya çıkması demektir. Allah'ın istemediği ve karşı çıktığı şeyin meydana gelmesi ise söz konusu nesne ya da fiilin O'nun irâdesinden bağımsız bir biçimde var olması anlamına gelir. Bu ise Allah ister dilesin isterse karşı çıksın, o şeyin yine de var olduğunu gösterir ki, bu bir âcizlik belirtisidir.

Nitekim Mu'tezile bu meselede iki gruba ayrılmaktadır. İlk gruba göre Allah'ın kulların fiillerini irâde etmesi, bu fiilleri *emretmesi* demektir. Diğer gruba göre ise Allah'ın insanların fiillerini irâde etmesi, onları emretmesinden farklıdır. Allah'ın irâdesinin *emir* anlamına geldiğini savunanlara göre, çocuklara ve akıl hastalarına herhangi bir emirde bulunmaması dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'ın onların işledikleri fiilleri kerih görüyor olması gerekir. Zirâ Allah'ın, kulların fiillerini irâde etmemesi onları kerih görmesi anlamına gelir. Hallbuki Allah yalnızca günah işlemeyi yasakladığı gibi, yine ancak günahı kerih görür. Çocuklar ve akıl hastalarının fiillerinde bu tür bir kerâhetin söz konusu olmadığını onlar da kabul ettiğine göre, irâdeye *emir* mânası vermenin yanlışlığı böylece ortaya çıkmış olur. Yine aynı yaklaşım doğrultusunda Allah'ın emretmesi câiz olan bir şeyi emretmediği takdirde onu kerih gördüğünü söylememiz icap eder. Dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Peygamber döneminde yaşayan insanlara, itaat anlamı taşımayan ve yasaklanması mümkün bulunan mübâh bir fiili emretmemesi, Allah'ın bu fiili kerih görmüş olmasını, bu da bütün mübâh fiillerin mâsiyet niteliği taşımasını gerektirecektir.

Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/915) ortaya attığı ikinci görüşü benimseyenlere göre ise Allah'ın kullarının fiillerini irâde etmesi, onları emretmesinden farklı bir anlam ifade etmektedir. Kulların fiillerini irâde etmemesi durumunda Allah'ın, onları kerih görmesi gerekiyorsa, bize şu sorunun cevabını veriniz: "Allah, kulların ne günah ne de sevap kategorisine girmeyen fiillerinin meydana gelmesini irâde etmiş midir?"

Şâyet bu soruya "evet" derlerse, onlara şu îtirâzda bulunulur: "Allah kulların bu tür fiillerini irâde etmiş ise, sizin anla-

yışınıza göre bu fiillerin itaat (sevap) olarak değerlendirilmesi gerekir. Zirâ size göre itaat, kendisine itaat edilen kimsenin onu irâde etmiş olması sebebiyle bu niteliği kazanır." Muhâtaplarımız: "Hayır, Allah söz konusu fiilleri irâde etmez" derlerse, bu takdirde kendilerine şöyle cevap verilir: "O halde size göre irâde etmediği halde meydana geldikleri için Allah'ın bu fiilleri kerih görüyor olması gerekir. Bu ise o fiillerin mâsiyet (günah) niteliği kazanmasını sağlar. Çünkü size göre Cenâb-ı Hakk'ın yasakladığı şeyler gibi, O'nun hoşlanmadığı fiiller de mâsiyettir."

Yine onlara şu şekilde de karşı çıkılabilir: "Şâyet bir fiilde irâdenin nefyi, kerâhetin ispatını gerektiriyorsa, bu durumda sizin iddianıza göre Yüce Allah'ın ezelde hiçbir şeyi irâde etmemesi, O'nun ezelde *kârih* (fiilleri hoş görmeyen) olmasını gerektirir. Çünkü irâdenin nefyedilmesi kerâhetin ispatını zorunlu kılar."

A- Allah'ın Irâde Ettiği ve Etmediği Şeylerin Gerçekleşmesi

Mu'tezile'ye şöyle sorulur: "Niçin sefahi² yalnızca sefih olanın irâde ettiğini ileri sürüyorsunuz?" Onlar bu soruya: "İnsanlardan sefahi irâde eden kimse *sefih* adını alır" diyerek cevap verirlerse kendilerine şu şekilde karşılık verilir: "Aynı şekilde gerçekleşmeyeceğini bildiği bir şeyi ya da gerçekleşmeyeceği hakkında zannı gâlibi bulunan şeyi irâde edene de 'mütemennî' (uman kimse) denir. O halde siz, gerçekleşmeyecek bir şeyi irâde ettiğini ileri sürdüğünüz Allah hakkında da aynı hükmü vermelisiniz."

2 "İşi yerli yerinde yapmamak, sözü yerinde söylememek" anlamını ifade eden *sefeh* kelimesi, genellikle "bir şeyi yerli yerine koymak" mânasına gelen *hikmet* kavramının zıddı olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda hikmete muhâlif, akıldışı veya hevâ ve hevesine göre irâde ve tasarrufta bulunan kimselere de *sefeh* denir. Mu'tezile ise *sefeh* terimini "fâili veya bir başkası için fayda barındırmayan fiil" şeklinde tanımlamaktadır. bk. Komisyon, *Şerhü'l-Mustalahâtü'l-keîlâmiyye*, Meşhed 1995, s. 169. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 128, 273.

Benzer şekilde köle ve câriyelerini başıboş bırakarak onların zinâ etmelerine göz yuman bir kimseyi ele alalım. Zinâyı hoş karşılamadığını bildiğimiz bu adam, daha önce kölelerine zinâ etmeyi yasaklamasına rağmen onları birbirlerinden uzak tutma imkânına da sahip olduğu halde, kendilerine herhangi bir müdâhalede bulunmamış olsun. Sizin prensiplerinize göre söz konusu kimse sefih kabul edilir. Şu halde Allah hakkında da aynı hükmü vermeniz gerekir. Aksi takdirde kendi görüşünüzle çelişmiş olursunuz.

İtirâz: Sefih olmayan kimsenin sefahi irâde etmesi mümkün olsaydı, yalancı olmayanın da yalan söylemesi mümkün olurdu.

Cevap: Sizinle, “gerçekleşemeyeceğini bildiği şeyi irâde eden kimsenin mütemennî olarak adlandırılmaması veya kendilerine engel olma ve aralarını ayırma kudretine sahip bulunduğu halde, zinâdan hoşlanmamakla birlikte köle ve câriyelerini zinâ etmeleri hususunda serbest bırakan bir adamın da sefih sayılmaması mümkün olsaydı, yalan söyleyenin yalancı şeklinde nitelendirilmemesi de mümkün olurdu” diyen kimse arasında ne fark vardır? Nitekim muhâtabımız bu hususta bir ayrıma gitmemektedir.

Yine onlara şöyle söylenir: Bizden sefahi irâde edene sefih, itaati irâde edene de mutî’ (itaatkâr) denildiği gibi aynı durum gâip hakkında da geçerlidir.

Cenâb-ı Hakk’ın “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”³ sözü, O’nun irâde edilmesi câiz olan her türlü fiili irâde ettiğini gösteren deliller arasında yer alır. Cenâb-ı Hak bu âyette her şeyi değil, ancak O’nun bizim dilememizi istediği şeyi irâde edebileceğimizi haber vermektedir. Yine Allah Teâlâ: “Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn îmân ederlerdi”,⁴ “Eğer dileseydik herkesi doğru yola

3 el-İnsân 76/30.

4 Yûnus 10/99.

ulaştırırdık"⁵ ve "Eğer Rabbin dileseydi bunu yapamazlardı"⁶ şeklinde beyânda bulunmuş; "Şâyet Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi. Lâkin Allah dilediğini yapar"⁷ meâlindeki âyette de dilemediği takdirde savaşın vukû bulmayacağını, dilediği şeyin ise mutlaka gerçekleşeceğini bildirmiştir.

İtirâz: "Şâyet Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi"⁸ meâlindeki bu âyet, "Eğer onları savaştan men etmek isteseydi, savaş cereyân etmezdi" mânasına gelmektedir.

Cevap: Hangi gerekçeyle âyeti zâhirine hamletmekten kaçınarak, "Allah, savaşın gerçekleşmemesini dileseydi o takdirde savaş olmazdı" şeklinde bir yoruma gittiniz? Onlara yönelttiğimiz bu sorunun bir benzerini Cenâb-ı Hakk'ın: "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn îmân ederlerdi"⁹ şeklindeki beyânı hakkında da dile getirmemiz mümkündür.

İtirâz: Şâyet Allah, insanları îmâna yöneltmeyi (zorlama) dileseydi, onlar mutlaka inanırlardı.

Cevap: İnsanlar inanmaya güç yetirdikleri kadar inkâra da güç yetirmekle birlikte, esasen îmâna yönlendirilmemişler midir? Şu halde îmâna yönlendirmenin (ilcâ) varlığına rağmen inkâra, onun yokluğuna rağmen de îmâna güç yetirebiliyorlarsa nasıl sırf ilâhî bir zorlama ya da yönlendirme yoluyla iman etmiş olurlar?

İtirâz: Allah'ın emretmediği bir fiilin gerçekleşmesinde O'na zayıflık nispetini gerektiren bir durum bulunmadığı gibi, dilemediği bir şeyin meydana gelmesi de O'nun için zâfiyeti gerektirmez.

5 es-Secde 32/13.

6 el-En'âm 6/112.

7 el-Bakara 2/253.

8 el-Bakara 2/253.

9 Yûnus 10/99.

Cevap: Size göre Allah'ın emretmediği fiillerinin var olması, kendisi için bir zayıflık sebebi değildir. Ancak Cenâb-ı Hak, kendi fiillerini irâde etmemiş olsaydı, o takdirde zâfiyete uğramış olurdu. Aynı şekilde yarattıklarından meydana gelen bir fiili emretmemiş olması, Allah için zâfiyeti gerektirici bir durum olmadığı halde, onlardan irâde etmediği bir fiilin meydana gelmesi O'nun âcizliğine delâlet eder. Yine emretmeyip yasakladığı, bununla birlikte vukûunu irâde ettiği bir fiil dolayısıyla da Allah'a zayıflık nispet edilemez.

4. Rü'yetullah (Allah'ın Görülmesi)

Soru: *Neye dayanarak Allah Teâlâ'nın gözlerle görülmesinin (rü'yet) kıyâs açısından câiz olduğunu söylüyorsunuz?*

Cevap: Böyle söylüyoruz, çünkü bir niteliğin Cenâb-ı Hakk'a nispetinin câiz olmaması veya kendisi için müstahil sayılması, söz konusu niteliğin Allah'ın zâtına veya sıfatlarından birine yaratılmışlık nispetini gerektirmesi ya da Allah hakkında yaratılmışlara benzeme (teşbîh), onlarla aynı cinsten olma (tecnîs), farklı bir hakîkate dönüşme (kalb), kullarına haksızlık (tecvîr) ve zulümde bulunma veya yalan söyleme gibi olumsuz vasıfları akla getirmesine bağlıdır.

Bir varlığın gözle görülebileceğini söylemek, ona *yaratılmışlık* nispetini gerektirmez. Zirâ görülen şey, bu niteliği muhdes oluşu dolayısıyla kazanmış değildir. Şâyet o, sırf muhdes olduğu için görülmüş olsaydı, bütün muhdeslerin görülebilmesi gerekirdi, bu ise muhâtaplarımıza göre de imkânsızdır. Yine görülen nesne sırf muhdes oluşu dolayısıyla görülseydi, gören kimsenin onun yaratıcısı olması gerekirdi. Nitekim bu anlayışa göre görülen nesne, kendisini gören kimse sayesinde (onu gördüğü için) var olmuştur.

Yine bir şeyin görülmesi (rü'yet) onun sahip bulunduğu herhangi bir sıfatın hudûsunu da gerektirmez. Meselâ renk-

ler görülebildikleri halde, onların hâdis olan başka bir sığata (mâna/araz) mahal olması düşünölemez. Görölen nesne, şâ-yet kendisinde bulunan bir nitelik sebebiyle görölseydi, bu niteliğin bizâtihi *rü'yet* olması icap ederdi. Bu durumda ölmüş bir insanı gördüğümüz zaman onda *rü'yet* meydana gelecek ve böylece *rü'yet* ile ölüm arazı birleşmiş olacaktır. Yine kör bir adamın gözünü gördüğümüzde onun gözünde bir *rü'yet* belirecek, böylece *rü'yet* (görme) ile körlük aynı mahalde bir araya gelecektir. Bu mümkün olmadığından onların ileri sürdüğü görüş de geçerliliğini yitirmektedir.

Rü'yetullah'ın ispatında Allah'ın yaratılmışlara benzetilmesi, onlarla aynı cinse veya kendi varlığından farklı bir hakîkate nispet edilmesi gibi hususlar söz konusu değildir. Zirâ cisimlerde bulunan siyah ve beyaz rengi gördüğümüzde *rü'yet* meydana gelmekte, ancak bu sebeple renkler aynı cinsten (mütecânis) veya birbirinin benzeri (müştebih) varlıklar haline gelmediği gibi, üzerinde *rü'yet* gerçekleştiği için siyah kendi hakikatinden sıyrılıp beyaza, beyaz da siyaha dönüşmemektedir.

Rü'yetin ispatında görölen varlık için haksızlık, zulüm ve yalan nispeti de söz konusu değildir. Çünkü biz haksızlık eden, zâlim ve yalancı kimseleri gördüğümüz gibi bu vasıfları taşımayan insanları da görebilmekteyiz. Tüm bu zikredilenlerden *rü'yetin* ispatında Cenâb-ı Hakk'a nispet edilmesi câiz olmayan herhangi bir nitelik bulunmadığı anlaşılmaktadır. Böylece *rü'yetin* imkânsız (müstahil) bir durum olmadığı ve dolayısıyla onun Allah hakkında câiz sayılan vasıflar arasında yer aldığı hususu açıklık kazanmıştır.

İtirâz: Şu halde dokunma, tat alma ve koklama gibi niteliklerin Zât-ı Bârî'ye nispeti de Allah'ın ya da O'nda bulunan herhangi bir sıfatın hudûsunu gerektirmez.

Cevap: Bazı arkadaşlarımıza göre *dokunma* bir tür temas ve birliktelik hâlidir. Kezâ tat alma duyusu insanın dili ve küçük dili ile yediği cismin, koklama duyusu da onun burnu ile kokusunu hissettiği şeyin birbiriyle bitişmesi (ittisâl) neticesinde

ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple iki farklı nesne ancak her biri için bir temas arazının yaratılması durumunda birbirine dokunabilmektedir. O halde Allah'a *dokunma* duyusunun nispeti, O'nun için hâdis bir sıfat ispat etmek anlamına gelecektir.

Arkadaşlarımızın diğer bir kısmına göre ise, bu îtirâzın sahibi *dokunma* veya *tat alma* gibi kavramlarla "Allah'ın, herhangi bir araz yaratmaksızın ilgili bulundukları organlarda doğrudan bir idrâk meydana getirmesini" ya da "kişide söz konusu duyu ile ilgili bir arazın yaratılmasını" kastetmektedir. Şâyet o kimse, duyu algısının insanda belli bir arazın yaratılmasıyla oluştuğunu varsayıyorsa, bu Allah hakkında söylenmesi câiz olmayan hususlardandır. Ancak o, duyu algımızın bizde doğrudan bir idrâkin yaratılmasıyla meydana geldiği görüşündeyse, bu durumda Allah'ın dokunma veya tat alma nitelikleriyle vasıflandırılması mümkündür. Bununla birlikte bir niteliğin kendisine nispet edilip edilmeyeceği konusunda söz sahibi olan bizzât Cenâb-ı Hakk'tır. Şâyet bizim kendisini "dokunma, tat alına ve koklama" gibi niteliklerle vasıflandırmamızı isterse Allah'ı bunlarla nitelendiririz, O'nun bize yasaklaması hâlinde de böyle bir nitelemeden kaçınırız.

İşitme (sem') sıfatına gelince, bu hususta arkadaşlarımız arasında bir ihtilâf yoktur. Onların tamamı bu sıfatın Allah'a nispetini câiz görmüş ve bunu şu şekilde ifade etmişlerdir: "Cenâb-ı Hakk'ın bize kendi kelâmını işittirmesi mümkündür. Nitekim O, Hz. Mûsâ'ya (doğrudan) kendi kelâmını işittirmiştir."

Allah'ın gözle görülmesinin naklî delili ise: "O gün (bazı) yüzler ışıllı ışıllı parıldar. Rablerine bakarlar (nazar ederler)"¹ meâlindeki âyetlerdir. Burada geçen "Rablerine nazar ederler" ifadesinin, tıpkı "Deveye nazar etmiyorlar mı, nasıl yaratılmıştır?"² meâlindeki âyette olduğu gibi "itibâr ederler" şeklinde anlaşılması mümkün değildir. Çünkü âhiret itibâr yeri değildir. Aynı şekilde "(Allah, kıyâmet günü) onlara nazar etmeyecektir"³

1 el-Kıyâme 75/22-23

2 el-Ğâşiye 88/17.

3 Âl-i İmrân 3/77.

âyetinde “onlara merhamet ve şefkat göstermez” anlamında kullanılmasından hareketle, bu âyette de *nazar* kelimesiyle “şefkat ve merhamet” mânasının kastedildiği söylenemez. Zirâ insanların Allah’a karşı şefkat göstermesinden söz edilemez. Yine aynı ifadenin “beklemek” şeklinde anlaşılması da uygun değildir. Nitekim *nazar* kelimesi *kalp* ile birlikte zikredildiğinde “gözün bakması” olarak anlaşılamayacağı gibi, aynı kelimenin *yüz* lafzıyla birlikte kullanıldığında da kalbin nazarı olan intizâr (beklemek) anlamına geldiği ileri sürülemez. Meselâ bir kimse “şu işe kalbinle bak” dediğinde bu sözüyle “kalbin nazarını” kastetmiş olur. Benzer şekilde *nazar* sözcüğü *yüz* lafzıyla birlikte kullanılacak olursa, onunla ancak “yüzün nazarı” anlamı kastedilir. Yüz ile nazarda bulunmak ise yüzde yer alan göz ile gerçekleştirilen “rü’yet nazarı”, yani “gözle görme” fiilinden başka bir şey değildir. Böylece söz konusu âyet-te yer alan “Rablerine bakarlar” tâbiriyle, diğer nazar şekillerinden birinin kastedilmesi mümkün bulunmadığı, dolayısıyla bu ifadenin rü’yet mânasına geldiği ortaya çıkmaktadır. Zirâ dört farklı anlama sahip bulunan *nazar* kelimesinin ilk üç anlamının bu bağlamda kullanılması uygun olmadığından, geriye yalnızca kelimenin “yüzde bulunan gözün görmesi” şeklindeki dördüncü anlamı kalmaktadır.

Soru: *Zan, yüz ile gerçekleştirilen bir fiil olmadığı halde Cenâb-ı Hak, “O gün birtakım yüzler de asıktır. Bel kemiklerini kıran bir felakete uğratılacaklarını zannederler”⁴ buyurmamış mıdır? Aynı şekilde “O gün (bazı) yüzler ıslıl ıslıl parıldar. Rablerine nazar ederler”⁵ âyetinde de kalbin nazarı kastedilmektedir.*

Cevap: Hayır, bu yorum doğru değildir. Çünkü *zan* *yüz* ile değil ancak *kalp* ile gerçekleştirilen bir fiildir. Bu sebeple *zan* fiili *yüz* ile birlikte zikredildiğinde yalnızca “kalbin zannı” anlamına gelir. Tıpkı *zan* gibi *nazar* kelimesi de sadece *kalp* ile gerçekleştirilen bir fiili ifade ediyor olsaydı, bu durumda *yüz*

4 el-Kıyâme 75/24-25.

5 el-Kıyâme 75/22-23

sözcüğüyle birlikte zikredildiğinde de onu kalbe ircâ etmek gerekirdi. Nazar fiili ise bazen *yüz* kelimesine bazen de başka bir şeye nispet edilebildiği için, bu sözcük yüze nispet edildiğinde “yüzün nazarı” (rû'yet), kalbe nispet edildiğinde ise “kalbin nazarı” (intizâr) şeklinde değerlendirilmelidir.

A- Rû'yet Ne Zaman Gerçekleşir?

Soru: Öyleyse “Gözler O’nu idrâk edemez ama O, bütün gözleri idrâk eder”⁶ âyeti hangi anlama gelmektedir?

Cevap: Bu âyette âhiretteki değil dünyadaki durum ifade edilmektedir. Zirâ Kur’ân’ın âyetleri arasında çelişki yoktur. Diğer bir âyette gözlerin Allah’a bakmasından bahsedildiği dikkate alınrsa, gözlerin O’nu idrâk edemediği zaman dilimi ile kendisine bakacakları haber verilen zamanın birbirinden farklı olduğu anlaşılır.⁷

Soru: “Rablerine bakarlar”⁸ âyetinin “Rablerinin mükâfatına (sevâb) bakarlar” anlamına geldiğini niçin kabul etmiyorsunuz?

Cevap: Cenâb-ı Hakk’ın sevâbı, O’nun zâtından farklı bir şeydir. Dolayısıyla herhangi bir hüccet ya da delil bulunmaksızın sözü hakîkatten mecâza çevirmek isâbetli bir yaklaşım değildir. Bir kimsenin: “Allah Teâlâ, ‘Benim için namaz kılıp bana ibâdet ediniz’ sözüyle kendi zâtından başka bir şeyi kastetmiştir” şeklinde bir yorumda bulunmasının mümkün olmadığını görmüyor musunuz? Şâyet ilgili âyette geçen “Gözler O’nu göremez” ifadesiyle, gözlerin Allah’tan başka bir şeyi göremeyeceği kastedilmiş olsaydı, benzer şekilde “Benim için

6 el-En’âm 6/103.

7 Eş’arî’ye göre gözün idrâki onun görmesi, yani rû'yet anlamına gelmektedir. İdrâk kavramını “bir nesneyi diğerlerinden ayıran bütün taraf, yön ve sınırlarıyla birlikte görmek, onu çepeçevre kuşatmak” şeklinde tanımlayan İmâm Mâtürîdî ise, bu fiili gözle görmekten daha üst bir yetkinlik olarak değerlendirir. Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre Allah’ı görmek mümkün, fakat onu idrâk etmek imkânsız bir durumdur. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003, s. 127. krş. Eş’arî, *el-İbâne*, s. 59.

8 el-Kıyâme 75/23.

namaz kılıp bana ibâdet ediniz" sözüyle de Allah'ın kendi zâtından başka bir şeyi irâde ettiği söylenebilirdi. Bu mümkün olmadığına göre, muhâtabımızın ileri sürdüğü görüş de geçersiz hâle gelmektedir.

Soru: "Gözler O'nu idrâk edemez"⁹ âyeti belli bir zaman dilimine (dünya hayatı) işâret ediyorsa, bu takdirde Cenâb-ı Hakk'ın "O'nu ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku"¹⁰ sözünün de belli bir zamana hasredilmesi gerekemez mi?

Cevap: İki durum arasındaki temel fark şudur: Cenâb-ı Hak, bir âyette "gözlerin kendisini göremeyeceğini", bir başka âyette ise "yüzlerin kendisine bakacağını" bizlere bildirmektedir. Bu sebeple her iki âyeti birlikte değerlendirmek suretiyle, "yüzlerin Allah'a bakması" ile "gözlerin O'nu görememesi"nin iki farklı zaman diliminde cereyân etmesi gereken hususlar olduğu sonucuna vardık. Öte yandan Cenâb-ı Hak, bizlere bir âyette kendisini uyuklama ve uykunun tuttuğunu, başka bir âyette de tutmadığını bildirmiş değildir. Bu sebeple biz, bunların iki ayrı zaman diliminde gerçekleştiğini ileri sürmek konumuna düşmeyiz. Yine uyku, uyuyan kimsede bulunan ve ondan ilmi gideren bir eksiklik (âfet) olduğu halde, rü'yet görülen zâta ârız olan bir eksiklik sayılamaz. Dolayısıyla Allah'ın uykudan tenzîhini gerektiren husus, rü'yet söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirmektedir.

B- Rü'yet İlâhî Bir Yetkinliktir

İtirâz: Şâyet kadîm olan Allah'ın, görülen diğer varlıklardan farklı bir tarzda görülmesi mümkün olsaydı, aynı şekilde tadılan, dokunulan ve koklanan diğer şeylerden farklı bir biçimde O'na dokunmak, tadını ve kokusunu almak da imkân dâhilinde bulunurdu.

⁹ el-En'âm 6/103.

¹⁰ el-Bakara 2/255.

Cevap: Bu noktada sizinle, “Eğer kadîm varlığın diğer canlılardan farklı olarak görmesi, bilmesi, güç yetirmesi ve hayat sahibi olması mümkün ise, O’nun yaratılmışlardan farklı bir şekilde dokunması, tat ve koku alması da kabul edilebilir bir durum olmalıdır” diyen kimse arasında ne fark vardır? Öyleyse Allah’ın görmesinin, âlim, kâdir ve hay olmasının, O’nun dokunmak, tat ve koku almak gibi yaratılmışlara mahsus niteliklerle vasıflanmasını gerektirmediğini bildiğiniz halde, aynı şeyin rü’yet hakkında da geçerli olduğunu söylemekten niçin kaçınıyorsunuz?

C- Rü’yet Görülen Şeyin Cisim Olmasını Gerektirmez

Îtirâz: Siz hiç gözle görüldüğü halde cevher veya arazlardan meydana gelmeyen, sınırlı bir nesne olmadığı gibi ona hulûl etmiş durumda da bulunmayan bir varlık gördünüz mü?

Cevap: Hayır, görülen bir varlık sınırlı olduğu veya sınırlı bir varlığa hulûl ettiği yahut cevher veya araz olduğu için görülmez. Şâhitte durum böyle olduğuna göre aynı şekilde gâipte de bir şeyin görülüyor olması, onun cisme ait nitelikleri taşımasını gerektirmez. Nitekim biz bu âlemde cisim olmayan bir fâilin veya cevher ya da araz niteliklerini taşımayan bir şeyin (mevcûd) varlığını gözlemlemediğimiz; yine muhdes bir ilim ile âlim, muhdes bir hayat ile hay ve muhdes bir kudret ile de kâdir olmayan herhangi bir varlığı da müşâhede etmediğimiz halde, bunların aynılarının gâipte de mevcut olması gerektiğine hükmetmiyoruz. Çünkü bu varlıklar *fâil* veya *şey* (mevcut) ismini cisim, cevher veya araz olduklarından dolayı elde etmiş değillerdir.

5. Kader

Soru: *Niçin kulların kesb ettiği fiillerin aynı zamanda Allah'ın mahlûku olduğunu ileri sürüyorsunuz?*

Cevap: Çünkü Cenâb-ı Hak: "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır"¹ ve "Yaptıklarına karşılık olarak"² buyurmaktadır. Bu son âyette cezânın, onların amelleri üzerine gerçekleştiği belirtildiğine göre, buradan hareketle insanların amellerinin yaratıcısının Allah olduğu sonucuna ulaşılır.

Soru: *"Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?"³ âyetinde Allah, onların elleriyle yonttukları putları kastetmemiş midir? O halde "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır" âyetinde de insanların (fiillerinin değil, elleriyle) yaptıkları putların kastedilmiş olması gerekmez mi?*

Cevap: Bu yaklaşımınız yanlıştır. Zirâ putlar gerçekte insanlar tarafından yontulmuş olan şeylerdir. Dolayısıyla "Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?"⁴ âyetinde putlara işaret edilmektedir. Ancak putların hammaddesi olan odun, gerçekte insanlar tarafından üretilmiş olmadığından, "Sizi de yaptık-

1 es-Saffât 37/96.

2 el-Ahkâf 46/14.

3 es-Saffât 37/95.

4 es-Saffât 37/95.

larınızı da Allah yaratmıştır” âyetinde (insan fiillerinin yerine) putların kastedildiği söylenemez.

Soru: *Cenâb-ı Hakk’ın “Bir de ne görsünler, asâ onların uydurduklarını yakalayıp yutuyor”⁵ âyetinde geçen uydurduklarını sözüyle onların yalan ve hilelerini kastetmediğini bilmiyor musunuz? Öyleyse “Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır” âyetinde geçen yaptıklarınız ifadesiyle niçin insanların yaptıkları şeylere (putlar) değil de doğrudan onların fiillerine işaret edildiğini ileri sürüyorsunuz?*

Cevap: Sihirbazların uydurduğu şeyler, insanlarda etrafta dolaşıp duran bazı yılanların bulunduğu izlenimini uyandıran bir takım görüntülerdir. Onların uydurması ise söz konusu görüntüler değil, insanları gerçekte var olmayan yanlış izlenimlere sürüklemeleridir. Dolayısıyla yukarıdaki âyette geçen “onların uydurduklarını” ifadesiyle etrafta koşuşan yılanlar gibi gözüken hayalî varlıklar kastedilmektedir. Halbuki onların uydurması, insanlarda olayların doğal akışının aksi bir tarzda cereyân ettiği vehmini uyandırmalarıdır. Hz. Mûsâ’nın asâsının asıl yakalayıp yuttuğu şeyler ise sihirbazların kendilerini izleyenlerde gerçekten hareket eden bir takım canlıların bulunduğu izlenimini uyandırmak için uydurdukları bazı görüntülerden ibârettir.

Öte yandan insanların gerçekte odun îmâl etmesi düşünülmemeyeceğinden, Cenâb-ı Hakk’ın: “Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır”⁶ sözüyle onların fiillerinin yerine putların hammaddesini oluşturan ağaç parçalarını kastetmesi söz konusu değildir. Bu sebeple “Yaptıklarına karşılık olarak”⁷ âyetindeki gibi burada da kulların fiillerinin kastedilmiş olması gerekir. Şâyet bir kimsenin, “Asâ onların uydurduklarını yakalayıp yutuyor” âyetinde onların uydurma fiilinin kastedilmemesi gibi, “Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır” mealindeki

5 el-A`râf 7/117; eş-Şuarâ 26/45.

6 es-Saffât 37/96.

7 el-Ahkâf 46/14.

âyette de *yaptıklarımız* ifadesiyle amellerin kastedilmediğini söylemesi mümkün olsaydı, bu durumda bir başkası için de yukarıdaki âyetlere benzer şekilde “Yaptıklarına karşılık olarak” âyetinde kulların fiillerine işaret edilmediğini ileri sürme fırsatı doğardı. Bu mümkün olmadığına göre muhâtaplarımızın ileri sürdüğü görüşün imkânsızlığı da ortaya çıkmış olmaktadır.

İnsanların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunun kıyâsa dayanan delili ise şöyledir: Biz küfrü çirkin, fâsit ve bâtlı, hakîkate zıt ve muhâlif olarak görürken; îmânı ise güzel, fakat zahmetli ve elem verici bir şey olarak görmekteyiz. Diğer taraftan inkârcı kimsenin, küfrü kendisine güzel ve doğru göstermeye çaba ve gayret sarf ettiğini, ancak onun maksadının hilâfına bir neticenin ortaya çıktığını biliyoruz. Yine her ne kadar mü’min zahmetli, elem ve üzüntü verici bir şey olmamasını dilese de îmân sürecinin, onun arzu ve irâdesi doğrultusunda cereyân etmediğinin de farkındayız.

Yine biliyoruz ki, bir fiil ancak kendisini meydana getiren bir muhdis (yaratıcı) sayesinde hakîkati üzere var olabilir. Çünkü fiil kendisini meydana getiren bir muhdis bulunmaksızın nasılsa öylece var olabilseydi, herhangi bir şeyin de onu yaratan bir muhdise ihtiyaç duymaksızın bilfiil var olması gerekirdi. Bu mümkün olmadığına göre, kendisini bulunduğu hâl üzere var etmeyi dileyen (kâsıd) bir muhdis olmaksızın fiilin ortaya çıkamayacağı hususu açıklık kazanmaktadır. Çünkü bir fiilin, onun varlığını dileyen bir kimse bulunmaksızın kendi hakîkati üzere var olması mümkün olsaydı, meydana gelen bütün fiillerin de aynı şekilde kasıt ve irâde olmaksızın ortaya çıktığı şüphesi doğardı. Tıpkı bunun gibi bir fiilin fâili olmaksızın gerçekleşmesi imkân dâhilinde bulunsaydı, diğer bütün fiiller için de aynı ihtimal geçerli olurdu.

Öyleyse küfrü küfür, bâtlı ve çirkin olarak yaratıp onun böyle olmasını dileyen bir muhdisin varlığı zorunlu hâle gelmektedir. Küfrün güzel, doğru ve gerçek olmasını irâde ettiği halde bu irâdesi gerçekleşmeyen inkârcının (kâfir) küfrün yaratıcısı olması ise asla mümkün değildir. Benzer şekilde zah-

metli, elem ve üzüntü verici bir tabiata sahip olan îmânın da, bu zahmetli ve zor tabiatını değiştirme gücünü elinde bulundurmayan mü'min dışındaki biri tarafından yaratılmış olması beklenir.

řu halde küfrün kâfir, îmânın da mü'min tarafından yaratılması mümkün olmadığına göre her iki fiil de hakîkati üzere (oldukları gibi) var olmasını dileyen âlemlerin rabbi Allah tarafından yaratılmaktadır. Çünkü küfür ve îmânın, kendisi dışındaki bir nesne üzerinde tasarrufu bulunmayan herhangi bir cisim tarafından yaratıldığı ileri sürülemez.

Soru: *"Kesb" şeklinde nitelendirdiğiniz bir fiilin meydana gelmesi, Allah'tan başka yaratıcısının bulunmadığına delâlet ettiği gibi, niçin O'ndan başka fâilinin olmadığına da delâlet etmesin?*

Cevap: Biz de aynı şekilde düşünüyoruz.

Soru: *O halde bir fiilin gerçekleşmesi, niçin Allah'tan başka kendisine güç yetiren (kâdir) bir kimsenin bulunmadığına da delâlet etmesin?*

Cevap: Cenâb-ı Hak dışında fiilin hakîkati üzere gerçekleşmesini sağlayan bir fâili bulunmadığı gibi, o fiili gerçekte var olduğu şekliyle yaratma kudretine sahip bir başka kimse de yoktur.

Soru: *O zaman gerçekte fiilin kesb olması, niçin onun Allah'tan başka müktesibi bulunmadığına da delâlet etmesin?*

Cevap: Fiillerin hakîkati üzere var olması için mutlaka bir fâile ihtiyaç vardır. Zirâ fiil, fâilsiz olarak gerçekleşemez. Sıradan bir cismin, fiili hakîkati üzere yaratması düşünölemeyeceğine göre, fiilin hakîkî fâilinin yalnızca Allah Teâlâ olması gerekir. Ancak fiili hakîkati üzere yaratan bir fâile mutlaka ihtiyaç duyulmakla birlikte, onu bulunduğu hâl üzere kesb eden bir müktesibin varlığı zorunlu bir şart değildir. şâyet böyle bir zorunluluk bulunsaydı, yani her fiil mutlaka *kesb* niteliği taşısaydı, o takdirde fiili hakîkati üzere kesb eden müktesibin Cenâb-ı Hak olduğunu söylemek gerekirdi.

İztırârî (zorunlu) hareketin, kendisinin fâili olarak Allah'a delâlet etmesine rağmen Zât-ı Bârî'nin gerçekte bu fiille hareketli (müteharrik) sayılamayacağını görmüyor musunuz? Ayrıca zorunlu (muztar) bir şekilde hareket eden bir nesnenin, her ne kadar gerçekte kendisiyle müteharrik vasfını kazansa da, ıztırârî hareketi hakîkati üzere var eden *fail* olarak tanımlanması gerekmez. Nitekim müteharrik kendisinde hareket bulunan şeydir. Bu ise Rabbimiz hakkında düşünülmesi imkânsız bir durumdur. Kesb kendisini olduğu şekliyle yaratan fâile delâlet eder, ancak bu durum ne kesbin fâilinin aynı zamanda kendisinin müktesibi olduğunu ne de gerçekte kesbin müktesibi olan kimsenin, onu hakîkati üzere yaratan fâil olduğunu gösterir. Çünkü *müktesib*, fiili hâdis bir kudretle meydana getirdiği için o fiilin müktesibi olur. Âlemlerin rabbi olan Allah'ın ise bir şeye hâdis bir kudretle kâdir olması mümkün değildir. Bu sebeple Cenâb-ı Hak, hakîkatte kesbin fâili (yaratıcısı) olsa da onun müktesibi olarak nitelendirilemez.

Soru: *İnsan bir şeyi hakîkati üzere, bâtil ve küfür ya da îmân ve iyi olarak kesb edebilir mi?*

Cevap: Bu ifade hatalıdır. Zirâ "küfrü kesb etti" ifadesi, "hâdis bir kudret ile inkârda bulundu" demektir. Aynı şekilde "îmânı kesb etti" sözümüz de, "o şeyi hakîkati üzere kesb etmeksizin ona hâdis bir kudretle îmân etti" mânasına gelir. Çünkü onu hakîkati üzere var eden yalnızca âlemlerin rabbi olan Allah'tır.

Yalan ile gerçekte yalanın fâili olup kendisiyle yalancı vasfını kazanan kimsenin, yalanı hakîkati üzere var edenden farklı olduğu hakkındaki değerlendirmeye gelince, o da tıpkı gerçekte hareketin fâili ve onunla müteharrik olan kimse ile onu hakîkati üzere yaratanın birbirinden ayrı olması hakkında daha önce zikrettiğimiz meseleler gibidir.

İnsanların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunun kıyâsa dayanan bir diğer delili de şu şekildedir: İnsanlarda meydana gelen zorunlu hareketin Allah tarafından yaratıldığının deli-

li aynı zamanda onların kesbî (iktisâbî) hareketlerinin yaratılmışlığına da delâlet etmektedir. Eğer zorunlu hareketin hâdis, yani sonradan meydana gelmiş olması onun Allah tarafından yaratıldığını gösteriyorsa kesbî hareket için de aynı durum söz konusu olmalıdır. Şâyet zorunlu hareketin yaratılmışlığının delili, onun mekâna ve zamana muhtaç bulunması ise bunun aynısı kesbî hareket için de geçerlidir. Dolayısıyla zorunlu hareketin Allah tarafından yaratıldığına işaret eden her bir delili, aynı zamanda kesbî hareketin Cenâb-ı Hak tarafından yaratıldığının delili olarak değerlendirmek gerekir. Sonuç olarak kesbî hareketin yaratılmışlığı ile zorunlu hareketin yaratılmışlığını gerektiren sebepler tümüyle aynıdır.

İtirâz: Öyleyse söz konusu iki hareketten biri zorunlu olduğunda, diğer hareketin zorunlu; biri kesbî olduğunda ise öteki hareketin de kesbî olması icap eder.

Cevap: Zorunluluk ve kesbîlik bakımından birbirlerinden farklı oldukları için böyle bir sonuç kaçınılmaz değildir. Çünkü zorunluluk (zarûret), bir kimsenin hoşlanmadığı bir şeyin üzerine yüklenip ona mecbûr bırakılması hâlidir. O kimse her ne kadar bu durumdan kurtulmaya çabalasa, oradan çıkmayı dileyerek bu uğurda elinden gelen her şeyi yapsa da ondan uzaklaşıp kurtulmak için hiçbir yol bulamaz.

Şâyet iki hareketten biri, felçlinin sarsılması veya sıtma hastalığına tutulan kimsenin titremesi gibi zorunluluk niteliğini taşıyorsa, o “zorunlu (ıztırârî) hareket” adını alır. Diğer hareket bu niteliğin aksini taşıyorsa ona “zorunlu hareket” denilmez. Çünkü insanın bir yere gidip gelmesi ve bir şeye yönelip ondan uzaklaşması, felçlinin sarsılması veya sıtma hastalığına tutulan kimsenin titremesinden oldukça farklıdır. Zirâ insan gerek kendi tecrübesinden gerekse başkalarının davranışları üzerindeki gözleminden yola çıkarak bu iki durum arasındaki farkı hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak derecede zorunlu bir bilgiyle bilir. Bu sebeple bu iki durumdan birinde gerçekleşen fiilde acziyet mevcut ise diğer durumda onun zıttı olan

kudretin ortaya çıkması gerekir. Eğer acziyet bu iki durumda birden bulunmuş olsaydı, insan fiilinin meydana gelme biçimi her ikisinde de aynı olurdu. Ancak bunun aksine insanın iki hareketinden birinde kudretin devreye girmesi bu tür fiillerin *kesbî* olmasını gerektirir. Nitekim kesbin hakîkatı, “fiilin, onu kesbeden kimsede (müktesib) hâdis bir kudretle meydana gelmesidir.” Şu halde sözü edilen iki hareketin oluşum şartları birbirinden farklılık taşımaktadır. Bunların ilkinin zorunluluk manasını taşıması hareketin *zorunlu* olmasını, diğerinin ise kesb mânasını ifade etmesi fiilin de *kesbî* olarak nitelendirilmesini gerektirir. Diğer taraftan hem zorunlu hem de kesbî hareketin Allah tarafından yaratıldığının delili bir olduğu için bu iki hareketten birinin yaratıldığını kabul etmek, diğerinin de yaratıldığını söylemeyi zorunlu kılar.

Söz konusu iki hareketin *zorunluluk* ve *kesbîlik* (kazanılmışlık) noktasında farklılaşması, hudûs ve yokken sonradan meydana gelme hususunda birbirlerinden farklı olmalarını gerektirmediği gibi, onların yaratılmışlık niteliği bakımından da ayrı bulundukları anlamına gelmediğini görmüyor musunuz? Benzer şekilde bir cisim, muhdes varlıklardan önce meydana gelmemişse, *hades* yani “sonradan oluş” kavramının kapsamına gireceğinden o cismin de hâdis olması beklenir. Ancak bir cismin “sonradan oluş” ya da “yaratılmışlık” kavramının kapsamına girerek bu mânada diğer yaratılmışlarla müşterek hâle gelmesi, onun hâdis varlıklar arasında yer alan *hareket* ile bir ve aynı olmasını zorunlu kılmaz. Yine cismin yaratılmış varlıklar içerisinde yer alması, hareketin (sırf yaratılmış olduğu için) cisimle aynı vasıfları taşımasını gerektirmez. Çünkü bu iki şey cisim veya hareket olmak hususunda değil, sonradan meydana gelme (hudûs) niteliğinde birbirine eşittir. Tıpkı bunun gibi *kesb* ve *zorunluluk* kavramları da yaratılma ve sonradan meydana gelme niteliğinde eşit olduğundan, bunlardan birini Allah’ın yarattığını söylemek diğerinin de O’nun tarafından yaratıldığını kabul etmek anlamına gelir. Başka bir ifadeyle iki hareketin (ıztırârî-iktisâbî) zorunluluk ve kesbîlik noktasında bir-

birlerinden farklı olması, onların yaratılmışlık hususunda da farklılaşmasını gerektiren bir sebep olarak değerlendirilemez.

Soru: İki farklı hareket türünden biri olan zorunlu hareketin Allah tarafından yaratıldığı için gayr-ı ihtiyârî bir şekilde gerçekleştiğini, buna mukâbil diğerinin (kesbî hareket) insanın kudreti dâhilinde gerçekleşmesi sebebiyle mahlûk sayılamayacağını niçin reddediyorsunuz?

Cevap: Şâyet bir fiil başkasının kudreti dâhilinde gerçekleştiği için Allah'ın mahlûku olmaktan çıksaydı, O'nun bazı meleklerle felçlinin sarsılması veya sıtma hastalığına tutulan kimsenin titremesi gibi bir takım zorunlu hareketleri meydana getirme kudreti verdiği söylenemezdi. Nitekim muhâtaplarımıza göre de yaratılmış varlıklardan birinin, başka bir kimsede fiil meydana getirmek kudretine sahip olması mümkündür. Bu durumda zorunlu fiillerin, kendilerini bulundukları hâl üzere yaratanın Allah olduğuna delâlet ettiğini söyleme imkânı ortadan kalkar. Yine gezegenlerin hareketleri ile gök cisimlerinin birleşme ve ayrılmaları hakkında da aynı durum söz konusudur. Zirâ onların ileri sürdükleri iddia doğru kabul edildiği takdirde, adı geçen varlıkların tüm nitelikleriyle birlikte Cenâb-ı Hak tarafından yaratıldığı fikri geçersiz hâle gelir ve O'nun dışında gök cisimlerini bir araya toplayan, gezegen ve yıldızları hareket ettiren başka bir kimsenin bulunmadığından emin olunamaz. Bu şekilde başka bir yaratıcının varlığı düşünülemeyeceğine göre, muhâtaplarımızın "başkasının kudretiyle meydana gelen bir nesnenin, Allah'ın mahlûku sayılamayacağı" şeklindeki görüşünün yanlışlığı da ortaya çıkmaktadır.

Benzer biçimde *acziyet* kavramı da, insanın işlemekten âciz kaldığı fiilin Allah tarafından yaratıldığına delâlet etmesi bakımından; Allah'ın yarattığı kudretin, insanın güç yetirebildiği (makdûr) fiilin mahlûk oluşuna delâletinden daha öncelikli bir konumda değildir. Zirâ Allah Teâlâ bizde bilgisini ve sesini yarattığı bir şeyi kendisi daha iyi bilip işittiği gibi, bizde yapabilme kudreti yarattığı fiile de bize nazaran daha muktedir. İnsanın yapmaktan âciz olduğu fiil ile güç yetirebildiği fiil

Allah'ın kudreti karşısında eşittir. Dolayısıyla bizi kesbî harekete muktedir kılması durumunda, bir kesbimiz olarak bizde meydana getirdiği bu hareketin hâlıkı yine Cenâb-ı Hak olmalıdır. Çünkü Allah bizde meydana getirmeye kâdir olduğu bir fiili yapmadığı takdirde, bizde kesb olarak yaratacağı fiili terk etmiş olur. Bizim kesbimiz olan fiili terk ettiğinde de, bizim o fiilin müktesibi olmamız imkânsız hâle gelir. Tüm bu zikrettiğimiz şeyler de gösteriyor ki, Allah Teâlâ bir fiili bizim için kesb olarak yaratmadıkça biz o fiili kesb edip işleyemeyiz.

A- İnsanın Kesbi

Soru: *Eğer insanın kesbi yaratılmış ise, onu bizzât insanın yarattığını kabul etmeniz gerekmez mi?*

Cevap: Kendi kesbimi yarattığıma dâir bir ifade kullanmadığımdan, yukarıda söylediklerim “benim, kesbimin hâlıkı olduğum” sonucunu doğurmaz. Bilakis kesbimi, benim dışımdaki birinin yarattığını vurguladığım halde, nasıl kendi kesbimin yaratıcısı olmak durumunda kalırım? Eğer benim kesbim Cenâb-ı Hak tarafından yaratıldığı halde ben onun yaratıcısı sayılsaydım, bu durumda zorunlu bir hareketle harekette bulunan bir kimsenin bu hareketini yaratması sebebiyle Allah'ın da o hareketle müteharrik sayılması gerekirdi. Halbuki Allah, hareketi başkası için yarattığından kendisinin de onunla hareket etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla başkasının yarattığı şeyi kesb etmemiz, muhâtaplarımızın iddia ettikleri gibi onu bizim yarattığımız anlamına gelmez.

Soru: *Kulların zulmünü yaratan da Cenâb-ı Hak değil midir?*

Cevap: Allah, onu kendisinin değil, kulların zulmü olarak yaratmıştır.

Soru: *İnsanların zulmünü yaratması durumunda Allah'ın da zâlim (câir) olarak nitelendirilmesi gerekeceğini niçin görmezden geliyorsunuz?*

Cevap: Bir kimse zulmü kendi adına değil de başkası adına işlemesi sebebiyle *zâlim* olarak adlandırılmaz. Eğer zulmü gerektiren illet bu olsaydı, yaratılmışlar arasında *zâlim* vasfını hak eden hiç kimse bulunmazdı. Öyleyse zulmü başkası adına işleyen *zâlim* sayılamayacağı gibi, onu kendisi için değil de başkası için yaratan Allah da *zâlim* olarak nitelendirilemez.

Aynı şekilde muhâtaplarımızın bu îtirâzı doğru olsaydı; bir başkası için irâde, arzu ve hareket meydana getiren kimse de irâde eden, arzulayan ve hareket eden şeklinde nitelendirildi. Tıpkı bunun gibi onların söyledikleri de öncüllerin gerektirdiği zorunlu bir sonuç değildir.

Îtirâz: Allah Teâlâ, hareketli bir varlık olmadığı halde bazen hiç kimsenin kesb etmediği bir hareketi yaratır.

Cevap: Aynı şekilde Cenâb-ı Hak hiçbir insanın kesb etmediği bir zulmü yaratırsa, bu zulüm sebebiyle *zâlim* olmaz, ancak zulmü kendisi için yarattığı kimse onunla *zâlim* sıfatını hak eder.

Soru: *Niçin Cenâb-ı Hakk'ın, başkalarının zulmünü yarattığı gibi onların sözlerini söylediğini de ileri sürmüyorsunuz?*

Cevap: Biz, O'nun başkası adına zulmettiğini söylemiyoruz ki, aynı zamanda başkaları adına söz söylediğini savunmak durumunda kalalım. Aksine zulmü kendisi için değil başkası adına yarattığını, bu sebeple de kendisine *zâlim* denilemeyeceğini açıkça ortaya koymuş bulunuyoruz. Tıpkı bunun gibi Allah, sözü de kendisi için değil başkası adına yaratır ve dolayısıyla yarattığı o söz ile "söz söyleyen" (kâil) vasfını elde etmiş olmaz.

Aynı şekilde bu iddia geçerli olsaydı, *zâlim* olmayanın zulmetmesi, irâde sahibi olmayanın irâde etmesi, hareket etmeyenin hareketlenmesi gibi aslında yalancı olmayan bir kimsenin de yalan söylemesi icap ederdi. Bunlar beklenen şeyler olmadığına göre muhâtaplarımızın iddiası da bizim için bağlayıcı bir hüküm olmaktan çıkar.

Ayrıca biz eserimizin başında Allah'ın kelâmının O'nun zâtî sıfatları arasında yer aldığına dâir delillerimizi ortaya koymuştuk. Şu halde *ilim* sıfatının zâtî sıfatlar arasında bulunduğu dikkate alındığında, başkasının ilminin Allah'a nispet edilmesi ve âlemlerin Rabbinin hâdis bir *ilim* ile âlim olması nasıl imkânsız ise O'nun başkasına ait bir söz (kelâm) ile mütekellim sayılmasının da aynı ölçüde imkânsız bir durum olduğu anlaşılır.

B- Bela ve Musîbetler

Soru: *Kulun hem şükretmesini gerektiren bir nimetten hem de sabrı gerektiren bir beladan uzak kalması mümkün müdür?*

Cevap: Kul nimet ve beladan uzak kalamaz. Belaların bir kısmı insanın malları, evlatları vb. şeylerde baş gösteren hastalık ve sıkıntılar gibi sabredilmesi gereken musîbetler, diğer bir kısmı ise inkâr ve diğer günahlar gibi sabredilmesi uygun bulunmayan hususlardan meydana gelmektedir.

C- Günah ve Kötülüklerin Takdîri

Soru: *Allah'ın kazâ ve kaderi, kulların günahları üzerinde de geçerli midir?*

Cevap: Evet, Allah günah sayılan fiilleri yaratmak, yazmak ve bunların varlığını bildirmek sûretiyle kazâ ve kaderi altına almıştır. Nitekim "Biz İsrâiloğulları'na Kitap'ta (Tevrat) şöyle hükmettik"⁸ mealindeki âyette *hükmettik* (kazâ) ifadesi "haber verdik" ve "bildirdik" anlamında; "Ancak onun (Lût) karısının geride kalıp helâk olmasını takdîr ettik"⁹ mealindeki âyette de *takdîr ettik* (kader) sözü, "yazdık" ve başına gelecek şeyleri "bildirdik" mânasında kullanılmıştır. Öte yandan biz bu bağlamda, Allah'ın *kazâ ve kaderinin* "emretmesi" anlamına geldiğini ileri sürmüyoruz.

8 el-İsrâ 17/4.

9 en-Neml 27/57.

Soru: Allah'ın kazâsı tümüyle doğru (hak) mudur?

Cevap: Allah'ın yaratma anlamına gelen kazâsı içerisinde, hem itaatler ve O'nun yasaklamadığı işler gibi iyi ve doğru şeyler hem de küfür ve isyan gibi kötü ve yanlış davranışlar bulunmaktadır. Zirâ O'nun yarattıklarının bir kısmı hak, bir kısmı da bâtıldır. Allah'ın gerek "emretme" gerekse "bildirme", "haber verme" ve "yazma" anlamına gelen kazâsı ise tümüyle iyi ve doğrudur. Çünkü bu tür kazâ, emredilen ve haber verilen şeyden (makzî) farklıdır.

Arkadaşlarımızdan bazıları ise aynı soruya "Allah'ın isyân ve küfre dâir kazâsı kötü ve yanlıştır (bâtıl)" şeklinde cevap vermişlerdir. Ancak onlar, "isyân ve küfür" sözcüklerini zikretmeksizin yalnızca "Allah'ın kazası kötü ve yanlıştır" demeyi uygun görmemişlerdir. Zirâ "Allah'ın kazâsı yanlıştır" sözü, Allah'ın varlığına delil olabilecek kırık bir tahta parçasını gören birinin, onun hakkında "Bu delil kırıktır" demesine benzetmektedir. Allah'ın varlığına delil getirmenin mümkün olmadığı düşüncesini akla getireceğinden böyle bir ifade kullanmak uygun değildir. Aynı şekilde Allah tarafından yaratılması sebebiyle O'nun kazâsı sayılan küfür de bâtil olmakla birlikte, bu durumu ifade etmek üzere "Allah'ın kazâsı bâtıldır" diyemeyiz. Çünkü bu söz Allah'ın kazâsının bir gerçekliğinin bulunmadığı düşüncesini akla getirir. Bu ifade "Kâfir, inanandır..." diyerek cümleyi yarıda kesmemize benzer. Halbuki ortaya çıkan kapalılığı giderebilmek için "O, putlara ve tâğuta inanmaktadır" dememiz uygun düşer. Yine "Hz. Peygamber inkâr etti..." şeklindeki bir ifade de anlam karışıklığı meydana getireceğinden, "Hz. Peygamber, putları ve tâğutu inkâr etti" diyerek sözü tamamlamamız gerekir.

D- Kadere Rızâ Göstermek

Soru: Küfrün, Allah'ın kazâ ve kaderi ile meydana geldiği fikrine râzı mısınız?

Cevap: Allah'ın çirkin ve fâsid bir iş olarak küfrü takdîr edip onu yaratmasına râzıyız. Ancak kâfirin, Allah'ın kazâ ve kaderi sonucunda küfre düştüğü şeklindeki bir yoruma rızâ gösteremeyiz. Zirâ Cenâb-ı Hak bizi küfre düşmekten men etmiştir. Dolayısıyla rızâ kelimesini kazâ kavramı ile birlikte kullanabiliriz, fakat onu küfür ile birlikte zikretmemiz uygun düşmez. Yine “Şu tahta parçası Allah'ın varlığına delildir” veya “Şu tahta parçası kırıktır” dememiz, “Allah'ın varlığının delili kırılmıştır” şeklinde bir cümle kurmamızı gerektirmez. Çünkü bu söz, Allah'ın varlığı hakkındaki delilimizin hakîkatte bir karşılığının olmadığı düşüncesini akla getirir. Şu halde kazâ ve kaderden râzı olduğumuzu belirtebiliriz, ancak küfre rızâ gösterdiğimizi söyleyemeyiz. Yukarıda kaydettiğimiz gibi bazı arkadaşlarımızın soruya verdikleri cevap bu şekildedir.

Arkadaşlarımızın diğer bir kısmı ise aynı soru karşısında: “Allah'ın emrine uyarak, O'nun bizden râzı olmamızı dilediği kazâ ve kaderine rızâ gösteririz” demeyi uygun görmüşlerdir. Zirâ Allah'ın emrinin önüne geçilmez ve O'na îtirâz edilmez. Nitekim peygamberlerin hayatta kalmalarını isteyip onların ölümlerinden hoşnut olmadığımız gibi, şeytanların sürekli yaşamasını da kerih görürüz. Halbuki bunların hepsi, âlemlerin rabbi olan Allah'ın kâzası ile gerçekleşmektedir.

E- Hayır ve Şer

Soru: *Hangisi daha iyidir? Hayrın kendisi mi, yoksa hayrın kendisinden kaynaklandığı kimse mi?*

Cevap: Hayrın kendisinden kaynaklandığı kimse, hayır ile bütünleşmiş (muttasıl) bir haldedir. Dolayısıyla o, hayrın kendisinden daha iyidir.

Soru: *Hangisi daha kötüdür? Şerrin kendisi mi, yoksa şerrin kaynağı olan kimse mi?*

Cevap: Şerrin kendisinden kaynaklandığı kimse, onunla başkalarına kötülük ve zulümde bulunduğu için şerrin kendisinden daha kötüdür.

F- Şerrin Kaynağı

Soru: Şerrin Allah katından geldiğini mi iddia ediyorsunuz?

Cevap: Arkadaşlarımızın bazılarına göre, genel olarak "Her şey Allah'tandır" denilebilir, ancak özellikle ismini zikrederek "Şer, Allah'tandır" demek (edebe) uygun bir söyleyiş biçimi değildir. Nitekim genel bir tâbirle "Allah, her şeyin sahibidir" denildiği halde, ayrıntıya girilerek "Allah'ın eşi ve oğlu vardır" tarzında bir cümle sarf etmek kesinlikle uygun görülmemiştir. Benzer şekilde Allah dışındaki her şeyin zayıf olduğunu söyleyebiliriz, fakat bunu detaylandırıp Allah'ın dininin zayıflığından söz edemeyiz.

Bana göre ise kendisinin değil, fakat başkasının bir fiili olarak yaratması bakımından şer Allah katındandır.

Soru: Öyleyse "Onlardan (Kitap ehlinde) bir grup var ki, Kitap'tan olmadığı halde öyle sanasınız diye (okudukları) Kitap'tanmış gibi dillerini eğip bükerler ve 'Bu, Allah katındandır' derler. Halbuki o, Allah katından değildir"¹⁰ âyeti ne mânaya gelmektedir?

Cevap: Bu âyet, Ehl-i kitaptan bir grubun Allah'ın elçisinin gerçek vasfını değiştirmeye ve sahip oldukları bâtil inanışlarının kendilerine gönderilen ilâhî kitaptan kaynaklandığı izlenimini uyandırmaya çalıştığını anlatmaktadır. Nitekim âyetteki "Kitap'tan olmadığı halde 'Bu, Allah katındandır' derler" ifadesi, "bunu Allah indirdi" anlamını ifade eder. Halbuki Cenâb-ı Hak: "Bu, Allah katından değildir" buyurmak sûretiyle, bu bâtil inancı (teslis) onların iddialarının aksine, kendisinin indirmediğini haber vermektedir.

Soru: *Şu halde "Rahmân'ın yaratmasında hiçbir uyumsuzluk (bozukluk/kötülük) göremezsin"¹¹ âyeti ne anlama gelmektedir?*

Cevap: Cenâb-ı Hak: "Yedi göğü katmanlar hâlinde yarattı" ifadesinin ardından, "Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk (bozukluk/kötülük) göremezsin" buyurarak *semâvâtâ*, yani gökyüzüne dikkat çekmiştir. Yine aynı âyette, *semâvât* zikredildikten sonra "Haydi çevir gözünü! Bir düzensizlik görebiliyor musun?" denilerek göklerde hiçbir düzensizliğin bulunmadığı belirtilmiştir. Kulun küfrü ise oradaki bir uyumsuzluk olarak değerlendirilemez. Devamındaki âyette de "Sonra tekrar tekrar bak; bakışların âciz ve bitkin halde sana dönecektir"¹² buyrularak insanın herhangi bir düzensizlik ve boşluk bulmak maksadıyla göklere ve yere çevirdiği gözünün yorgun ve bitkin düşeceği bildirilmiştir. Dolayısıyla Allah Teâlâ, burada küfürden ya da kulların fiillerinden bahsetmediği için bu âyet Kaderiyye (Mu'tezile) lehine bir delil niteliği taşımaz.

Soru: *Yine (Eğer şer Allah'tan ise) "O, yarattığı her şeyi en güzel şekilde yaptı"¹³ âyeti nasıl anlaşılmalıdır?*

Cevap: Bu âyet, "O, yaratmayı en güzel tarzda yaptı" mânasını ifade etmektedir. Nitekim "filân kimse şekillendirmeyi güzel yapar" cümlesi, "o, nasıl şekil verileceğini bilir" anlamına gelir. Dolayısıyla bu âyette Cenâb-ı Hak, eşyâyı nasıl yaratması gerektiğinin bilgisine sahip bulunduğunu haber vermektedir.

Soru: *"Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri bâtil olarak yaratmadık"¹⁴ âyetinin mânası nedir?*

Cevap: Âyette geçen "Bu inkâr edenlerin zannıdır"¹⁵ şeklindeki ifadeyle de işaret ettiği üzere, bu âyette Allah Teâlâ'nın göğü, yeri ve ikisi arasındakileri yarattığı, buna mukâbil "bana itaat edeni mükâfatlandırmayacağım; bana isyân edip beni

11 el-Mülk 67/3.

12 el-Mülk 67/4.

13 es-Secde 32/7.

14 Sâd 38/27.

15 Sâd 38/27.

inkâr edene de cezâ vermeyeceğim” tarzında bir beyânda bulunmadığı anlatılmaktadır. Zirâ inkârcılar yeniden diriltilemeyeceklerini ve kendileri için hesap verecekleri bir dönüşün olmayacağını zannediyorlardı. Cenâb-ı Hak bu âyetle mahlukâtı, kendilerinden bir kısmını ödüllendirmek, diğer bir kısmını da cezâyâ uğratmak için yarattığını ve inkârcıların kuruntularının aksine bu dünyanın mükâfat ve cezâyâ açılan bir kapı olduğunu bildirmektedir. Yine Allah: “Yoksa biz îmân edip salih ameller işleyenleri, yeryüzünde fesat çıkaranlarla bir mi tutacağız? Yoksa Allah’a karşı gelmekten sakınanları yoldan çıkan arsızlar gibi mi tutacağız?”¹⁶ âyetiyle de müşriklerin, mü’minler ile kâfirlerin ayrılacağı bir hesap gününün gelmeyeceği şeklinde yanlış bir zanna sahip bulunduğunu haber vermektedir.

Ayrıca “Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri bâtil olarak yaratmadık” âyetiyle, “Ben bunların hepsini bâtil olarak yaratmadım” denilmek istenmiş olması da ihtimâl dâhilindedir. Çünkü Allah’ın yarattıklarının sadece bir kısmı bâtildir. Yine Cenâb-ı Hakk’ın bu âyette “Ben göğü ve yeri yaratmakla bâtil bir şey meydana getirmiş olmadım. Bilakis bâtil, Ben onları yarattıktan sonra ortaya çıkmıştır” mânasını kastetmiş olması da muhtemeldir.

Soru: Allah: “O gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri altı günde yaratandır”¹⁷ buyurmaktadır. Bu âyetin umûmu Allah’ın, melekler ve diğer canlıların amellerinin yanı sıra gökler ve yer arasında bulunan mahlukâtı da söz konusu zaman dilimi içerisinde yarattığını göstermektedir. Şu halde onlar (muhâtaplarımız) niçin bu âyetten anlaşılan, Allah’ın gökler ve yer arasında bulunan melekler ve diğer canlıların fiillerini belirtilen zaman diliminde yarattığı biçimindeki sonucu dikkate almaksızın yalnızca ilk âyete dayanarak Allah’ın bâtili yaratmadığı hükmünü ortaya koymuşlardır?

Cevap: Şâyet Allah’ın müşrikler hakkındaki “Onlardan (Kitap ehlinde) bir grup var ki, Kitap’tan olmadığı halde öyle sa-

16 Sâd 38/28.

17 es-Secde 32/4; el-Furkân 25/59.

nasınız diye (okudukları) Kitap'tanmış gibi dillerini eğip бүkerler ve 'Bu, Allah katındandır' derler. Halbuki o, Allah katından değildir"¹⁸ âyetinde geçen "o, Allah katından değildir" ifadesi, "onların sözlerini Allah'ın yaratmadığı" anlamına gelseydi, size göre Allah katından olan taatlerin de yaratılmamış olması gerekirdi. Kezâ küfür ve mâsiyet birbirlerinden farklı olmaları dolayısıyla Allah tarafından yaratılmamış olsaydı, size göre birbirinden farklılık taşımayan taatlerin (insanların iyi fiillerinin) yaratılmış olması niçin düşünülmesin? Yine "O yarattığı her şeyi güzel yaptı"¹⁹ âyeti genel olarak Allah'ın yarattığı her şeyi içerisine aldığı gibi, "O her şeyin yaratıcısıdır"²⁰ âyeti de umûmen Zât-ı Bârî dışındaki bütün varlıkları neden kapsamasın?

Soru: "Biz, gökleri, yeri ve her ikisi arasında bulunanları ancak hak (söz) ile yarattık"²¹ âyetinin mânası nedir?

Cevap: Bütün bunları Allah yaratmıştır. Eğer Allah bir şeyi yaratırken ona *ol* diyorsa, burada *hak* (doğru ve uygun olan söz) Allah'ın gökleri ve yeri yaratırken onlara *olunuz* demesidir. Böylece onlar da hemen oluvermişlerdir.

G- Allah'ın Makdûru

Kaderiyye mensûplarına, "O, her şeyi hakkıyla bilendir"²² âyeti Allah'ın bilmediği hiçbir mâlûmun bulunmadığına delâlet etmiyor mu?" diye sorulduğunda onlar buna: "Evet!" cevabını verirlerse tekrar kendilerine şöyle sorulur: O halde "Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir"²³ âyetinin Allah'ın güç yetiremediği hiçbir makdûrun bulunmadığına; benzer şekilde "Her şeyin yaratıcısı Allah'tır"²⁴ âyetinin de Allah'ın muhdisi,

18 Âl-i İmrân 3/78.

19 es-Secde 32/7.

20 el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; ez-Zümer 39/62.

21 el-Hicr 15/85; el-Ahkâf 46/3.

22 el-Bakara 2/29.

23 el-Bakara 2/20.

24 er-Ra'd 13/16.

fâili veya hâlıkı olmadığı hiçbir muhdes veya mef'ûlün mevcut olmadığına delâlet ettiğini niçin reddediyorsunuz?

Soru: “Allah ve Resûlü müşriklerden uzaktır”²⁵ âyetini nasıl anlıyorsunuz?

Cevap: Bu âyet müşrikler ile Resûlullah (s.a.v.) arasında yapılan anlaşmalar hakkında nâzil olmuştur. Cenâb-ı Hak: “Allah ve Resûlünden, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz müşriklere kesin bir uyarıdır. Yeryüzünde dört ay daha dolaşın. Şunu bilin ki, siz Allah’ı âciz bırakacak değilsiniz; Allah ise, inkârcıları perişan edecektir”²⁶ buyurmak sûretiyle onları dört ay süreyle serbest bırakmış, ardından da “Hacc-ı ekber gününde, Allah ve Resûlünden bütün insanlara bir bildiridir: Allah ve Resûlü, müşriklerden uzaktır”²⁷ âyetiyle Allah ve Resûlünün bu dört ayın sonunda Hz. Peygamber ile müşrikler arasındaki anlaşmaları artık dikkate almayacağını bildirmiştir. Daha sonra Allah Teâlâ, Benî Kinâne’den²⁸ oldukları söylenen bir grubu istisnâ tutarak: “Ancak Mescid-i Harâm’ın yanında kendileriyle antlaşma yaptıklarınız başkadır. Bunlar size karşı dürüst davrandığı sürece, siz de onlara dürüst davranın”²⁹ buyurmuş, yani süresi doluncaya kadar onlarla yapılan anlaşmalara sâdık kalınmasını emretmiştir.

Bu âyette Cenâb-ı Hak, müşriklerden söz etmiş, fakat onların şirklerini zikretmemiştir. Şâyet “Allah ve Resûlü, müşriklerden uzaktır” ifadesi, “onların şirklerini Allah yaratmamıştır” anlamına gelseydi, aynı zamanda müşriklerin de Allah tarafından yaratılmamış olması gerekirdi. Çünkü Allah hem müşriklerden hem de onların şirklerinden uzaktır. Kezâ “müşriklerden

25 et-Tevbe 9/3.

26 et-Tevbe 9/1-2.

27 et-Tevbe 9/3.

28 Benî Kinâne, Adnânîler’e mensup büyük bir Arap kabîlesidir. Mekke civârında oturan bu kabîlenin İslâm öncesi dönemde “Nadr (Kays), Mâlik, Milkân, Âmir, Amr ve Abdümenât gibi değişik kollara ayrıldığı bilinmektedir. Hz. Peygamber’in kabilesi olan Kureyş’in soyu da Nadr koluna dayanmaktadır. bk. Casim Avcı, “Kinâne”, *DİA*, XXVI, 31.

29 et-Tevbe 9/7.

uzaktır” sözü onların şirklerinin Allah tarafından yaratılmadığının bir delili olsaydı, bunu ileri süren Kaderiyye’nin “Allah, mü’minlerin dostudur”³⁰ âyetinden hareketle müslümanların îmânını Allah’ın yarattığını kabul etmeleri gerekirdi. Onlar bunu kabul etmediklerine göre aynı şekilde kendi iddiaları da geçerliliğini yitirmektedir.

H- Hak ve Bâtılın Kalbe Yerleştirilmesi

Soru: *Bir çölde yaşayan ikiz kardeşlerden birinin kalbine Allah’ın bir olduğu inancı doğarsa, bu inancı onun kalbine kimin ilkâ etmiş olabileceği hakkında ne düşündüğünüzü bize söyleyiniz?*

Cevap: Onun kalbine bu inancı Cenâb-ı Hak ilkâ etmiştir.

Soru: *Allah’ın onun kalbine yerleştirdiği bu inanç hak mıdır?*

Cevap: Evet, haktır.

Soru: *Allah, kalbine yerleştirdiği bu inanç konusunda o kimseye doğruyu söylemiş midir?*

Cevap: Allah’ın doğruyu söylemesi ancak O’nun kelâmı ile gerçekleşir. İnsanın kalbine doğan şey ise Allah’ın kelâmı olmadığından “Allah, bu inanç konusunda o kimseye doğruyu söylemiştir” denilemez.

Soru: *Çölde yaşayan ikizlerden diğerinin kalbine de Allah’ın, üç ilahın üçüncüsü olduğu şeklinde bir inanç doğduğu düşünülürse, onun kalbine bu inancı kim ilkâ etmiştir?*

Cevap: Allah ilkâ etmiştir.

Soru: *Allah’ın onun kalbine yerleştirdiği bu inanç bâtıl mıdır?*

Cevap: Evet, bâtıldır.

Soru: *Şu halde Allah, kalbine böyle bir bâtıl inancı yerleştirmekle o kimseye doğru mu, yoksa yalan mı söylemiştir?*

Cevap: “Allah ona doğru söylemiştir” demek yanlış olur. Çünkü *doğruluk* (sıdk) Cenâb-ı Hakk’ın zâtî sıfatlarından olan *kelâma* karşılık gelmektedir. Kezâ “Allah ona yalan ve yanlış konuşmuştur” da denilemez. Zirâ Allah’ın yalan söylemesi im-kânsız olduğundan, yalancılık (kizb) O’na nispet edilmesi câiz bulunmayan nitelikler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla nasıl başkalarında kudret, irâde veya hareket yaratması, Allah’ın yarattığı bu şeyler sayesinde kâdir, mürîd veya hareketli olmasını gerektirmiyorsa; başka bir kimse için bir yalanı yaratması veya onun kalbine yanlış bir inanç ilkâ etmesi de O’nun bizâ-tihî yalancı sayılmasını gerektirmez.

I- Kaderiyye Mezhebi

Soru: *Bizi niçin Kaderiyye şeklinde isimlendiriyorsunuz?*

Cevap: Çünkü siz kesbî fiillerinizin yaratıcınız tarafından değil, kendiniz tarafından takdîr edildiğini ve yine bu kesbî fiillerin kendiniz için takdîr edilmiş fiiller olarak tarafınızdan yaratıldığını iddia ediyorsunuz. *Kâderî* (kaderci/Kaderiyye mensûbu), fiilin takdîri ve yaratılması işini kendi üzerine alan kimseye denir. Nitekim *kuyumcu*, kendisi için altın işlendiğini söyleyen kimseye değil, bizzât altın işlemeciliğiyle uğraştığını belirten kimseye; *marangoz* ise hiçbir şey kesip biçmeyen fakat yalnızca kendisi adına ahşap doğranana değil, ahşap doğramacılığı yaptığını belirten kişiye denilmektedir. Aynı şekilde *kaderî* de fiillerini Rabbinin yerine, kendisinin takdir edip yarattığını ve Rabbinin onun kesbine hiçbir müdâhalesinin söz konusu olmadığını ileri sürmektedir.

İtirâz: Kaderi ispat etmeniz sebebiyle sizin de *Kaderiyye* şeklinde isimlendirilmeniz gerekir.

Cevap: Biz, Allah’ın bizim fiillerimizi takdir ettiğini ve bizim için mukadder fiiller olarak onları yarattığını söylüyoruz. Dolayısıyla biz, kader ve yaratmayı kendi adımıza ispat etmiyoruz. Nasıl başkasının kuyumculuk veya marangozlukla uğ-

raştığını söyleyen kimse kuyumculuk veya marangozluk vasfını kazanmıyorsa, kaderi Allah'a nispet eden ve insana ait fiillerin O'nun tarafından takdîr edildiğini ileri süren kimse de *kaderî* olarak nitelenemez. Şâyet biz, "Allah, fiillerimizi bizim için takdîr edip yaratmıştır" şeklindeki ifademizden dolayı *Kaderiyye* nitelemesini hak etseydik; Allah'ın kendi fiillerinin tamamını bizzât takdîr edip yarattığını söylemeleri sebebiyle onların da *Kaderiyye*'den sayılmaları gerekirdi. Aynı şekilde insanların günahlarını Allah'ın takdîr ettiğini söylememiz bizi *Kaderiyye* adlandırmasıyla karşı karşıya getirseydi, insanların taatlerini Allah'ın takdîr ettiğini savunmalarından dolayı rakiplerimizin de aynı yakıştırmaya muhatap olması beklenirdi. Onlar böyle bir isimlendirmeyi kabul etmediklerine göre, bizim için söylediklerinin yanlışlığı da bu şekilde ortaya çıkmış olmaktadır.

6. İstitâat (Fiile Güç Yetirme)

Soru: *Niçin insanın zâtı dışındaki bir istitâat ile fiile güç yetirdiğini ileri sürüyorsunuz?*

Cevap: Zirâ insan kimi zaman bilgili, kimi zaman da bilgisiz ya da bir zaman hareketli, bir zaman da hareketsiz bulunduğu gibi, bazen bir fiile güç yetirirken bazen de onu gerçekleştirmekten âciz kalmaktadır. Şu halde insan zâtı dışındaki bir mâna (sıfat/araz) ile bilgili veya hareketli olduğu gibi, aynı şekilde zâtı dışındaki bir mâna ile fiile güç yetirmektedir. Aksi halde insan zâtından dolayı ya da kendisinden ayrılması imkânsız bulunan bir nitelik sayesinde fiile güç yetiriyor olsaydı, bu niteliğin onda süreklilik taşıması gerekirdi. Dolayısıyla insanın aynı fiile bir kez güç yetirip başka bir kez güç yetirememesi, istitâatin onun zâtından ayrı bir varlığa sahip bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Soru: *İstitâatin insanın zâtından ayrı bir şey olduğunu savunduğunuz halde niçin onun fiilden önce mevcut olmasını imkânsız görüyorsunuz?*

Cevap: Bu görüşü, fiilin istitâat ile birlikteyken veya istitâatten sonra meydana gelebilmesi ihtimâlinden hareketle ileri sürüyoruz. Şâyet fiil, istitâat ile beraberken ortaya çıkıyorsa bu, istitâatin fiil ile birlikte ve fiil için var olduğunu gösterir. Ancak fiil, istitâatten sonra meydana geliyorsa (istitâat fiilden ön-

ce mevcutsa), bu durum istitâatin devamlı (bâkî) olmamasını ve fiilin hâli hâzırda mevcut olmayan (mâdum) bir kudret ile meydana gelmesini gerektirir. Eğer böyle bir şey mümkün olsaydı, istitâatten sonra acziyetin ortaya çıkması ve fiilin mâdum bir kudretle meydana gelmesi gerekirdi. Yine insanın âciz bir haldeyken var olmayan bir kudretle fiil gerçekleştirmesi mümkün olsaydı, bu kez de aynı kimsenin kendisine ait kudretin yaratılmasından yüzyıl sonra, yüzyıl boyunca âciz bulunmasına rağmen, yüzyıl önce yok olan bir kudret ile fiilde bulunması da mümkün olurdu ki, bu tümüyle geçersiz bir yaklaşımdır.

Kezâ kudretin yokluğu hâlinde, mevcut olmayan bir kudret ile fiilin gerçekleştirilmesi söz konusu olsaydı, aynı şekilde Allah ateşi soğuk bir şeye dönüştürdüğü halde, var olmayan bir ateşin ısısıyla yakmanın meydana gelmesi veya Allah'ın kamaşa çevirdiği bir kılıcın ucuyla ya da var olmayan kesici bir aletle bir nesneyi kesmenin mümkün olması gerekirdi ki, tüm bunlar gerçekte imkânsız olan hususlardır. Böylece fiilin meydana geldiği anda istitâat ile birlikte bulunduğu fikri netlik kazanmaktadır.

Soru: *Niçin kudretin bâkî (sürekli) olmadığını iddia ediyorsunuz?*

Cevap: Eğer kudretin varlığı sürekli olsaydı, o ya kendi zâtından dolayı ya da kendisiyle kâim bulunan bir bekâ arazıyla bâkî olurdu. Kendi zâtından dolayı bâkî olması durumunda kudretin zâtının, kendisi için bekâ niteliği taşıması ve dolayısıyla onun sürekli bâkî bir halde bulunması gerekir. Bu ise kudretin henüz meydana geldiği ilk andan itibaren bâkî olması anlamına gelir. Öte yandan kudret sürekliliğini, kendisiyle kâim bulunan bir bekâ arazından alıyorsa, bu bekâ da tıpkı kudret gibi bir sıfat olduğundan, sonuçta sıfatın sıfat ile veya arazın araz ile kâim olması şeklinde imkânsız bir durum ortaya çıkacaktır. Şâyet sıfat, bir nesne ya da şahsa nispet edilmeksizin yalnızca bir sıfat sayesinde var (kâim) olabilseydi; aynı şekilde kudretin kudretle, hayatın hayatla, ilmin de ilimle var olduğunu söylemek mümkün hâle gelirdi. Bu ise yanlış ve geçersiz bir hükümdür.

Soru: *Bir şeye kâdir olmanın, hem o şeye hem de onun zıddına güç yetirmek mânâsına geldiğini niçin reddediyorsunuz?*

Cevap: “Hâdis kudret”in meydana gelebilmesinin temel şartı, kendisine güç yetirilen şeyin (makdûr) onunla birlikte mevcut olmasıdır. Eğer bu durum onun varlığının zorunlu bir şartı olmasaydı, yani makdûr bulunmadığı halde kudret meydana gelseydi, onun iki veya daha fazla zamanda da varlığını devam ettirmesi gerekirdi. Zirâ bu açıdan tek bir zaman ile iki ya da daha fazla zaman arasında bir fark yoktur. Şâyet gerçekte durum böyle olsaydı, hiçbir şekilde fâil konumunda bulunmadığı halde kudret, fâil olarak varlığını ebediyyen sürdürebilirdi. Diğer taraftan makdûrunun kendisiyle birlikte bulunmasının “kadîm kudret”in varlığının bir şartı olmadığını ve kendisi sayesinde meydana gelmiş hiçbir fiil bulunmasa bile var olabileceğini, ayrıca herhangi bir fiil üzerinde tesir meydana getirmeksizin varlığını sonsuza kadar devam ettirmesinin de mümkün olduğunu görmüyor musunuz? Halbuki insana ait kudret kendisinden kaynaklanan yapma, terk etme, itaat ve isyân gibi bir fiil veya onunla kâim bir emir ya da nehiy bulunmaksızın sürekli mevcut olamadığı gibi, aynı şartlar altında tek bir zaman dilimi içerisinde de varlık gösteremez. O halde tek bir anda bile kudretin var olup makdûrun bulunmaması düşünülemediğine göre, insana ait kudretin makdûru ile birlikte var olması gerektiği fikri kesinlik kazanmaktadır. İşte aynı nedenlerle insanın hem bir fiile hem de onun zıddına kâdir olması imkânsızdır. Çünkü insanın her ikisine de aynı anda kâdir olduğu var sayılırsa, bu durumda onun kudreti altına giren bu iki zıt fiilin (makdûr) birlikte mevcut olmaları gerekir. Bu (ictimâ-i zıddeyn) ise aklın imkânsız gördüğü şeylerdendir.

Soru: *İki irâde, iki hareket veya benzer iki şey üzerinde tek bir kudretin etkili olabileceğini niçin reddediyorsunuz?*

Cevap: Biz bunu, kudretin yalnızca kendisiyle birlikte aynı mahalde bulunması hâlinde makdûr (fiil) üzerinde etkili olabileceği tarzındaki anlayıştan hareketle doğru bulmuyoruz.

Nitekim tek bir kudret ile iki ayrı hareketin meydana geldiği düşünülürse, bu durumda kudret ortaya çıktığı anda ya her iki hareket ile birlikte bulunacak ya da önce biriyle daha sonra da diğeriyle birlikte var olacaktır. Bir kudretin her iki hareket üzerinde birlikte etkili olması ise onların aynı mekân ve zamanda meydana gelmeleri demektir. Şâyet bu imkân dâhilinde bulunsaydı, söz konusu iki hareketten birinin zıddı olan sükûna dönüşmesi de mümkün olurdu. Böylece bir mekândan hareket eden cevherin (atom) aynı zamanda o mekânda sâkin halde bulunması gibi imkânsız bir durum ortaya çıkardı. Diğer taraftan bir kudretin iki hareketten önce ilki, ardından da diğeri üzerinde etkili olduğu düşünülürse, kudretin iki zamanda bâkî olmadığına dâir kesin delil ve burhânın varlığı dolayısıyla, bu durum ikinci hareketin gerçekte var olmayan bir kudret ile meydana geldiği sonucunu doğurur. Bu ise bizim daha önce yanlışlığını izâh ettiğimiz konular arasında yer almaktadır.

İstitâatin fiil ile birlikte ve fiil için var olduğunu gösteren delillerden biri de, Allah'ın kendisi için istitâat yaratmadığı bir kimsenin herhangi bir şeyi kesb etmesinin imkânsız oluşudur. İstitâat bulunmaksızın fiilin kesb edilememesi, kesbin varlığının istitâatin varlığına bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da istitâatin fiil ile birlikte ve fiil için olduğunu ispat etmektedir.

Soru: *Fiili meydana getiren uzvun yokluğu, fiilin de yokluğunu gerektirmez mi?*

Cevap: Organın yokluğu kudretin yokluğunu, kudretin yokluğu ise kesbin de yok olmasını gerektirir. Çünkü organ yok olduğunda kudret de ortadan kalkar. Kudretin yokluğu sebebiyle de kesb imkânsızlaşır. Ancak bu durum organın yokluğundan kaynaklanmaz. Nitekim insanın ilgili uzvu bulunmadığı halde onda kudret mevcut olsaydı, fiilin kesbi yine gerçekleşirdi. Ayrıca sırf gerekli organ var olmadığı için fiilin kesbi imkânsız hâle gelseydi, organ mevcut olduğunda kesbin mutlaka gerçekleşmesi icap ederdi. Halbuki insanda ilgili organ bulunur, fakat ona acziyet âriz olur ve kudret ortadan kalkarsa, orada kesbin varlığından söz edilemez. Böylece kesbin, kendisi için

gerekli organın yokluğu sebebiyle değil, istitâatin bulunmayışı dolayısıyla meydana gelmediği anlaşılmaktadır.

Soru: *Hayat sıfatının yokluğu, kesbin de yok olması anlamına gelmez mi?*

Cevap: Evet, çünkü hayat ortadan kalktığında kudret de sona erer. Ancak kesb yine hayatın değil, kudretin yokluğu sebebiyle imkânsız hâle gelmiş olur. Hayat mevcut olduğu halde acziyet söz konusu ise insanın müktesib sayılamayacağını görmüyor musunuz? Şu halde kesb, hayatın yokluğuyla yok olmadığı gibi onun varlığıyla da var olmaz. Bu konuda fiil için gerekli olan organ hakkında söylediklerimiz aynen hayat sıfatı hakkında da geçerlidir.

Soru: *Dokumacılığın nasıl yapıldığı bilgisinin (ihsân) bulunmayışı dokumacılığın yokluğunu gerektiriyorsa, bu bilginin mevcudiyeti niçin dokumacılığın da varlığını gerektirmesin?*

Cevap: Dokumacılık, kendisine dâir bilginin yokluğu sebebiyle değil, ona ait kudretin bulunmayışı nedeniyle yok olur. Şâyet dokumacılığın nasıl yapıldığına dair bilgimiz var olduğu için dokumacılığın kendisi de mevcut olsaydı, dokumacılığın yokluğu hâlinde onun bilgisinin de ortadan kalkması gerekirdi. Halbuki gerçek bu şekilde değildir. Ayrıca dokumacılık bilgisinin açziyet ile birleşmesi hâlinde dokumacılığın başka bir nedenden ötürü değil, ancak kendisi için bulunması gereken kudretin yokluğu sebebiyle ortadan kalktığı anlaşılır. Nitekim Cenab-ı Hak, âdeti dokumacılık bilgisinin yokluğuna rağmen dokuma fiili için gereken kudreti yaratmak yönünde işletmiş olsaydı, kuşkusuz o zaman dokumacılık da meydana gelmiş olurdu.

İtirâz: Fiil işleme serbestisi ve özgürlüğün yokluğu fiilin de yokluğunu gerektiriyorsa, bunların varlığı hâlinde fiilin de var olması beklenir.

Cevap: Biz de böyle düşünüyoruz.

Soru: *Yine bir bedenin (bünye) fiili gerçekleştirme ihtimâlinin olmayışı o fiilin gerçekleşmesine engel teşkil ediyorsa, niçin aynı beden bir şeyi gerçekleştirme ihtimâlinin bulunması o şeyin varlığını gerektirmesin?*

Cevap: Bu konuda biz de aynı şeyi söylüyoruz. Zirâ beden ancak kendisiyle kâim olan bir fiili gerçekleştirebilir. Şu halde onların böyle bir akıl yürütme hususunda bize karşı öne sürecekları her türlü îtirâza, organ ve hayat hakkında söylediklerimize benzer bir tarzda cevap vermek mümkündür. Çünkü kesbin gerçekleşmemesi, doğrudan organ ya da hayatın yokluğuna bağlı bir durum değildir.

İstitâatin fiil ile birlikte bulunduğu dâir delillerden biri de Hızır'ın Hz. Musâ'ya hitâben söylediği "Doğrusu sen benimle sabredemezsin"¹ ifadesidir. Biz, Hz. Mûsâ'nın sabretmemesinin aynı zamanda sabra güç yetirememesi anlamına geldiğini biliyoruz. Bu durum bize, istitâat bulunmadığı takdirde fiilin de olamayacağını, onun varlığı hâlinde ise doğal olarak fiilin de meydana geleceğini göstermektedir.

Ayrıca "Onlar (gerçekleri) iştimize güç yetiremiyorlardı"² ve "Onlar iştimize de güç yetiremiyorlardı" meâlindeki âyetler de istitâatin fiil ile birlikte oluşunun (sem'î) delilleri arasında yer almaktadır. Onların istitâatleri bulunmadığı halde, hakkı iştirmek ve ona uymakla mükellef kılınmaları ise "teklîf mâ lâ yutâk"ın, yani Allah'ın insanları güç yetiremeyecekleri şeylerden sorumlu tutmasının câiz olduğunu göstermektedir. Yine yukarıdaki âyetlerde, hakkı kabul etmeyen veya onu kabul etme niyetiyle dinlemeyen kimsenin, ona güç yetirmiş sayılamayacağına da işaret edilmektedir.

Soru: *Bu âyetlerde zikredilen kimseler aslında hakka yönelmeye güç yetirememiş olmuyorlar mı?*

1 el-Kehf 18/67.

2 Hûd 11/20.

Cevap: Sizinle “onlar hakkı terk etmekle meşgul oldukları için onu kabul edemiyorlar” diyen kimse arasında ne fark vardır?

A- Teklîf Mâ Lâ Yutâk

Soru: *Allah, kâfiri î mân etmekle mükellef kılmış değil midir?*

Cevap: Evet, onun î mânla mükellef kılmıştır.

İtirâz: O halde kâfir î mân etmeye güç yetirebilir.

Cevap: Eğer güç yetirebilseydi, î mân ederdi.

İtirâz: Öyleyse Cenâb-ı Hak, kâfiri güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef kılmış olur.

Cevap: Bu sözün iki farklı anlamı bulunmaktadır. Şâyet “kâfir î mânâna güç yetiremez” ifadesiyle onun î mân etmekten âciz olduğunu kastediyorsanız, yanlış bir şey söylemiş olursunuz. Fakat “kâfirin î mânâna güç yetirememesini”, î mânı bırakıp onun zıddı olan şeyle ilgilenmesi anlamında kullanıyorsanız, o takdirde sözünüz doğru olur.

Soru: *Allah’ın, kâfiri terk etmesi sebebiyle yapmaktan âciz kaldığı bir şeyle sorumlu tuttuğunu niçin reddediyorsunuz?*

Cevap: Bir şeyden âciz olmak, hem onu hem de onun zıddını yapamamak demektir. Bu sebeple insanın, bir fiili terk ettiği için ondan âciz olduğunu söylemek mümkün değildir.

Soru: *Bir şeyi yapmaktan âciz olan kimsenin onun zıddından da âciz bulunması gibi, bir şeye kâdir olanın da aynı zamanda onun zıddına güç yetirmesi gerekmez mi?*

Cevap: Şâyet acze kıyâsla bir şeye güç yetirmek aynı zamanda onun zıddına da güç yetirmeyi gerektirseydi; aynı şekilde bir fiili yapmaktan âciz bulunmanın onun zıddını yapmaktan da âciz kalmak anlamına geldiği gibi, bir şeye yardımda bulunmak onun zıddına da yardımda bulunmuş olmayı gerektirirdi. Yine acze kıyâsla bir şeye kâdir olmak onun zıddına

da kâdir olmak anlamına gelseydi, âcizlik hakkında söylenmesi icap eden şey kudret hakkında da aynen geçerli olurdu. Böylece hem bir fiilin hem de onun zıddının acziyet sebebiyle gerçekleşmemesine benzer şekilde, hem bir durumun hem de onun zıddının aynı kudretten kaynaklanması söz konusu olurdu. Ayrıca acziyet var olduğunda hem acze konu olan fiil hem de onun zıddı ortadan kalkar, böylece insan her ikisini de kesb edemezdi. Bu durumun aynısının kudret hakkında da geçerli olduğu düşünülürse –kudret hem bir şey hem de onun zıddı için geçerli olacağından– kudretin varlığı halinde o şey ile birlikte zıddının da mevcut olması icap ederdi. Çünkü acziyet hakkında verilen hükmün aksine, kudretin varlığı hâlinde makdûr konumunda bulunan (konuşmak ve susmak gibi) iki zıt şeyin de birlikte var olması söz konusudur. Acziyetin var olması halinde ise acziyete konu olan şey ile birlikte onun zıddının da yokluğuna hükmedilir. Şâyet kudret hakkında ulaşılan bu neticenin doğru olmadığı düşünülüyorsa, yukarıdaki îtirâzın dayandığı illet geçersiz hâle gelmiş ve muâraza da (tartışma) sona ermiş demektir. Nitekim aralarında illet birliği bulunmadığı ve aynı cinsten olmadıkları için kudretin acze kıyâsı doğru netice vermemektedir.

İtirâz: Şu halde fiil için gerekli olan organ bulunmadığı ve acziyet mevcut olduğu halde de Allah'ın bir kimseyi o fiille sorumlu tutması câizdir.

Cevap: Hayır, bir fiil bir kimseye ya onu yerine getirmesi ya da terk etmesi için emredilir. Dolayısıyla fiil için gerekli olan organ bulunmadığı zaman emri yerine getirmek ya da onu terk etmek söz konusu olmaz. Kezâ âcizlik için de aynı şey geçerlidir. Çünkü âcizlik hem bir şeyi hem de onun zıddını yapmaktan âciz olmak demektir.

Aynı şekilde Cenâb-ı Hakk'ın insana gücünün yetmediği bir şeyi emretmesi, onu tamamına güç yetiremediği bir şeyle mükellef kılmasını gerektirseydi; Cenab-ı Hakk'ın insanı bazı yönlerini asla bilemeyeceği bir bilgiyle, yani kendisini bilmekle

sorumlu tutması, ona hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı bir işi yapmayı emretmiş olmasını gerektirirdi. Böyle bir netice zorunlu olmadığına göre, Allah'ın insana güç yetiremeyeceği bir şeyi emretmesi de, O'nun insana yokluğu hâlinde kudretin de tümüyle ortadan kalktığı "fiil için gerekli organ" mevcut değilken veya varlığı hâlinde kudretin yok olmadığı *acziyet* mevcutken emirde bulunduğu anlamına gelmez.

Parası olmayan kimseye zekâtı emretmek ve güç yetirilemeyen şeyden sorumlu tutmak (teklîf mâ lâ yutâk) konusuyla ilgili benzeri hususlarda ortaya atılabilecek bütün problemlere, yine onların gerekli organın yokluğuna rağmen fiilin emredilmesi ve acziyetin varlığı hâlinde fiilden mükellef tutulmak hakkındaki sorularına yukarıdakilere benzer şekilde cevap veririz.

Soru: *Yalnızca iki acziyetin varlığı hâlinde hem bir şeyin hem de onun zıddının yok olacağını niçin reddediyorsunuz?*

Cevap: Çünkü bir acziyet ile hem bir şeyin hem de onun zıddının yok olması, insanın muktedir olmadığı meselelerdeki acziyetinin sonudur. Şâyet her şeyden âciz olmak, bunların zıtlarından âciz olmaktan farklı bir şey olsaydı, insanda sonsuz sayıda âcizliğin bulunması gerekirdi ki, bu da imkânsızdır. Meselâ ölüm, kendisiyle birlikte hiçbir fiilin yapılmasına fırsat vermediği için âcizliklerin en büyüğü kabul edilir. Şu halde her şeyden âciz olmak ile bunların zıtlarından âciz bulunmak iki farklı acziyet türünü teşkil etseydi, bazı ölümlerin hiçbir şey yapamamalarının sebebi kendilerinde birden çok acziyetin bulunması olurdu. Bu ise tek bir cüzde (cevher) iki aczin ve iki ölümün varlığını gerektirir. Eğer bu mümkün olsaydı, söz konusu iki ölüm arazından birinin hayat arazına dönüşmesi, böylece tek bir cüzün aynı anda hem diri hem de ölü bir halde bulunması mümkün olurdu. Bu ise gerçekte imkânsız bir durumdur. Dolayısıyla "her şeyden âciz olmanın, bunların zıtlarından âciz olmaktan farklı bir şey olduğu" şeklindeki görüşün imkânsızlığı da bu şekilde anlaşılmıştır. Başarı Allah'tandır.

B- Fiil ve İstitâat Birlikteliği

Soru: Bize söyler misiniz, karısını boşayan ve kölesini azâd eden bir kimse boşama ve azâd etme fiiline ne zaman güç yetirmiştir?

Cevap: O kimse karısını boşarken boşama, kölesini azâd ederken de azâd etme fiili için istitâat elde etmiş, yani bunlara güç yetirmiştir.

Îtirâz: Bu durumda o kimse karısı olmayan bir kadını boşamaya ve kölesi olmayan bir insanı azâd etmeye güç yetirmiş sayılır.

Cevap: Söz konusu kimse, daha önce karısı olduğu halde boşama sırasında karısı olmayan bir kadını boşamaya ve önceden kölesiyken azâd ettiği anda kölesi sayılmayan bir insanı da serbest bırakmaya güç yetirmiştir. Yani o, önceden karısı iken talak esnasında karısı olmaktan çıkan bir kadını boşamış ve önceden kölesi olmakla birlikte azâd ettiği sırada kölesi olmayan birini serbest bırakmıştır. Sopayı yere atmak, güneşten gölgeye geçmek ve bir nesneyi kırmak gibi fiiller hakkında da aynı yorumda bulunmak mümkündür.

C- Bedenî ve Maddî İstitâat

Soru: “Ona gücü yetenler de bir yoksulu doyuracak kadar fidye verirler”³ âyeti hakkındaki görüşünüzü söyleyiniz?

Cevap: Cenâb-ı Hak, bu âyette oruç tutmaktan âciz oldukları halde fakiri doyurmaya gücü yetenlerin, tutamadıkları oruçları için fidye vermeleri gerektiğini kastetmiş olmalıdır. Âyetten geçen “Ona gücü yetenler” ifadesindeki *ona* (hû) zamiriyle önceki âyette zikredilen *sıyâm* (oruç) kelimesine işaret edildiğini savunanlara göre ise burada oruç tutmayı istediği halde onu zorlukla tutabilenler kastedilmektedir.

Mu’tezile’ye göre âyetten geçen *ona* (hû) zamiriyle daha önce zikredilen *oruç* lafzından başka bir şeyin kastedilmesi dil bil-

gisi açısından mümkün değildir. Onlara şu şekilde cevap verilir: Bizim burada ortaya koyduğumuz te'vîl önceki bilginlerden bazılarına aittir. Dilcilerin görüşleri ise sahâbe ve tâbiînin yorumları aleyhinde bir delil niteliği taşımaz. Kaldı ki pek çok dil bilgisi âlimi *ona* (hû) zamirinin öncesine râcî olmamasını da mümkün görmektedir.

Sonra biz de Mu'tezile'ye dönerek şu âyetler hakkında ne düşündüklerini sorarız: Cenâb-ı Hak: "Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir" âyetinde Hz. Âdem ile Havvâ'yı kastetmiş, "(Âdem) kendisiyle birleşince o hafif bir yük yüklendi (gebe kaldı) ve bir müddet onu taşıdı. Gebeliği ağırlaşınca..." sözüyle Hz. Havvâ'ya işaret etmiş ve "Onların her ikisi de Rableri Allah'a, 'Eğer bize iyi ve sağlıklı bir çocuk verirsen, elbette şükredenlerden olacağız' diye duâ ettiler"⁴ âyetinde olduğu gibi "Fakat Allah onlara iyi ve sağlıklı bir çocuk verince"⁵ âyetinde de yine Âdem ile Havvâ'nın durumlarından söz etmiştir. Mu'tezile ise âyette geçen *hümâ* (o ikisi) zamiri ile daha önce isimleri anılan Hz. Âdem ve Havvâ'nın kastedilmediğini, aksine bu zamirin onların çocukları arasında yer alan iki müşriğe râcî olduğunu ileri sürmüştür. Böylece onlar, "yukarıdaki âyette⁶ geçen 'ona' (hû) zamiriyle daha önce zikredilen 'oruç' lafzından başka bir şeyin kastedilmesinin dil bilgisi açısından mümkün olmadığı" şeklindeki görüşlerini nakzetmişlerdir. Sahâbeden bazıları ise "Ona gücü yetenler de bir yoksulu doyuracak kadar fidye verirler"⁷ âyetini, "oruçla mükellef oldukları halde ona güç yetiremeyenler fidye verirler" şeklinde te'vîl etmişlerdir.

Soru: "Yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"⁸ âyetinde geçen *istitâat* hakkındaki görüşünüz nedir?

4 el-A'râf 7/189.

5 el-A'râf 7/190.

6 Bk. el-Bakara 2/184.

7 el-Bakara 2/184.

8 Âl-i İmrân 3/97.

Cevap: Cenâb-ı Hak, bu âyette varlığı zorunlu olarak makdûrunun varlığını da beraberinde getiren bedenî istitâati değil, maddî anlamda hacca güç yetirebilmeyi yani onun için erzak ve vasıtaya sahip olmayı kastetmiştir. Kezâ istitâatin fiille birlikte bulunduğu dair kıyâsa dayalı delilin varlığı, bizim bu âyetle ilgili yorumumuzu desteklediği gibi muhâtaplarımızın te'vîlini de geçersiz kılmaktadır.

Soru: “Eğer gücümüz yetseydi, elbette sizinle beraber çıkardık diye Allah’a yemin edeceklerdir”⁹ âyetiyle size göre ne kastedilmektedir? Burada sözü edilen kimseler, (münâfıklar) müslümanlarla birlikte hareket etmeye güç yetirdikleri halde sefere çıkmamışlardır. Öyleyse âyette münâfıkların, sefere çıkmak için gerekli istitâate sahip olsalar bile, yine de savaşa katılmayacakları (istitâat-fiil ayrılığı) ifade edilmiyor mu?

Cevap: Onlar, “eğer gücümüz yetseydi” ifadesiyle sefer için gerekli maddî imkânları kastetmişler ve Hz. Peygamber’e ne paralarının ne de kendisiyle birlikte yolculuğa çıkabilecekleri bineklerinin bulunmadığına dâir yemin etmişlerdir. Cenâb-ı Hak da bu âyette onların yeterli maddî imkâna sahip oldukları halde yalan yere yemin ettiklerini bildirmektedir. Dolayısıyla burada anılan kimselerle Hz. Peygamber arasında geçen tartışma istitâatin fiille birlikte mi yoksa onun öncesinde mi bulunduğu hakkında değil, bilakis sefer için gerekli malzeme ve binit konusundadır. Tefsir, tarih ve hadis bilginleri de âyetin sebab-i nüzûlü hakkında aynı bilgiyi vermektedir. Biz ise fiil için gerekli mâlî imkânların fiilden önce bulunmasını değil, yalnızca bedenî istitâatin fiilden önce var olduğu fikrini reddediyoruz.

D- İstitâat ile İlgili Âyetlerin Yorumu

Soru: “Gücünüz yettiği kadar Allah’tan sakının”¹⁰ âyetini nasıl anlıyorsunuz?

9 et-Tevbe 9/42.

10 et-Teğâbün 64/16.

Cevap: Bir ihtimâle göre Cenâb-ı Hak, bu âyette "gücünüz yettiği müddetçe Allah'tan sakının" demek istemiştir. Zirâ insanlar güçleri yettiği takdirde Allah'tan sakınmakla (takvâ) mükelleftirler. Öte yandan takvâyı terk etmeye güç yetirseler de, yine O'ndan sakınmaları gerekir. Çünkü takvâ, ancak ona veya onun terkine güç yetirdikleri zaman kendileri için bağlayıcı bir görev niteliği taşır. Yine aynı âyette "gücünüz yettiği hususlarda Allah'tan sakının" şeklinde farklı bir anlamın kastedilmiş olması da ihtimâl dâhilindedir.

Soru: "Kimin buna gücü yetmezse, o da altmış fakiri doyursun"¹¹ âyeti hangi anlama gelmektedir?

Cevap: Bu âyet: "Bir acziyet sebebiyle bunu yapmaya güç yetiremeyen kimse de altmış fakiri doyursun" anlamına gelmektedir.

Soru: "Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar"¹² âyeti ile ne kastedilmektedir?

Cevap: Bu âyette "Allah bir kimseyi, ancak kendisine verdiği zenginliğe uygun oranda nafaka vermekle sorumlu tutar" mânası kastedilmektedir. Çünkü bu söz, nafakadan bahsedilen "Rızkı dar olan da Allah'ın ona verdiği ölçüde nafaka versin"¹³ şeklindeki ifadedden sonra gelmektedir.

Soru: "Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle sorumlu tutar"¹⁴ âyeti ne anlama gelmektedir?

Cevap: Bunun anlamı "Allah, nefislerinden kaynaklanan ve onları kötülüğe çağıran vesveseleri (havâtır) gidermek gibi kendilerine ağır gelecek şeylerle insanları mükellef kılmaz" demektir. Zirâ Cenâb-ı Hak bu tür şeyleri mâzur görmüş ve kendilerine ağır geleceğinden, işlemedikleri müddetçe nefislerinin onları davet ettiği günahlardan dolayı onları sorumlu tutmamıştır. Bu nedenle "Allah, bir kimseyi ancak gücünün

11 el-Mücâdile 58/4.

12 el-Talâk 65/7.

13 el-Talâk 65/7.

14 el-Bakara 2/186.

yettiği şeyle sorumlu tutar" âyeti, "Allah, ona ancak muktedir olduğu şeyler konusunda bir sorumluluk yükler" anlamına gelmektedir. Nitekim insanlar Allah'ın kendilerine emrettiği fiilleri yapmaktan âciz olmadıkları gibi, bunları işledikleri için sıkıntıya da düşmezler. Yine arkadaşlarımızdan bazıları da bu âyeti, "Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği helâl şeylerle mükellef kılar" şeklinde yorumlamışlardır.

Soru: İfritin (cinlerden biri) sözlerinin nakledildiği: "Şüphesiz ben, buna güç yetirebilecek güvenilir biriyim" âyeti ne anlama gelmektedir?¹⁵

Cevap: Şâyet o ifrit doğru sözlüyse âyet "ben bunu üstlenir ve yapmayı istersem, buna güç yetirebilirim" anlamına gelir. İfrit, söz konusu fiili irâde ettiğinde Allah'ın bu fiil için gerekli kudreti kendisinde yarattığı kimselerden ise bu takdirde o yalancı sayılmaz. Eğer o, bu sözü belirttiğimiz mânada söylemediyse, onun yalancı olduğu anlaşılır. Ayrıca ifrit ve şeytanların sözleri âlemlerin rabbi olan Allah'ın dini aleyhinde bir delil niteliği taşımaz.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın peygamberlerinden biri olan Hz. Süleymân, ifritin: "Sen yerinden kalkmadan ben onu sana getiririm ve şüphesiz ben, buna güç yetirecek güvenilir biriyim"¹⁶ şeklindeki sözlerini yalanlamamıştır. Nitekim hiç kimsenin, yalan söylediği takdirde Allah'ın o yalanı kendisinin diliyle reddedeceğini bildiği bir peygamberin huzurunda yalan söylemesi mümkün değildir. Meselâ Cenâb-ı Hak, "Münâfıklar sana geldiğinde..."¹⁷ âyetiyle onların yalanlarını peygambere bildirmiştir. Kur'ân'da bunun benzeri pek çok âyetin yer aldığını söyleyen Mu'tezile, istitâatin fiilden önce bulunduğu fikrini bu şekilde delillendirme yoluna gitmiştir. Halbuki onlar ne kadar yanlış bir görüş ve düşünce içerisindeyler. Onların nefisleri bu boş şeyleri kendilerine güzel göstermektedir.

15 en-Neml 27/39.

16 en-Neml 27/39.

17 el-Münâfikûn 63/1.

Bize karşı bu delilleri öne sürenlere şöyle cevap veririz: Allah'ın bize bildirdiği bu olayda ifritin: "Şüphesiz ben, buna güç yetirebilecek güvenilir biriyim" şeklindeki sözüyle "eğer ona güç yetirebilir, onu üstlenir ve dilersem" demek istemiş olması uzak bir ihtimâl değildir. Veyahut o, aynı ifadeyle "Allah dilerse" veya "Allah, beni buna muktedir kılarsa buna güç yetirebilirim" anlamını kastetmiş olmalıdır. Şâyet Hz. Süleyman, ifritin bu sözü söylerken belirttiğimiz hususlardan herhangi birini kalbinden geçirdiğini bilmeseydi mutlaka onu yalanlar ve onun sözüne karşı çıkardı.

Bizim istitâat meselesindeki dayanağımız şu âyettir: "Artık onu (seddi) ne aşmaya ne de delmeye güçleri yetmedi."¹⁸ Bu âyetin tefsirinde bilginlerin tamamının kabul ettiği bir yoruma göre, onlar her gün o sedde bir delik açacaklarını umut ediyorlar, fakat *inşallah* demedikleri için bunu başaramıyorlardı. Onlar için takdir edilen vakit geldiğinde *inşallah* dediler ve böylece orada bir delik açmayı başardılar. Bu da onlar için takdir edilen istitâatin fiilden önce değil, ancak Allah'ın onu dilemesi sayesinde fiille beraber ve fiil için var olduğunu göstermektedir.

Bizim istitâat hakkındaki görüşümüzü doğrulayan bir diğer delil de Hz. Yûsuf'un hapishane arkadaşından söz eden: "Fakat şeytan hapishane arkadaşına, efendisine Yûsuf'tan bahsetmeyi unutturdu da bu yüzden o, birkaç yıl daha zindanda kaldı"¹⁹ anlamındaki âyettir. Şeytan hapishaneden kurtulan kişiye kralın yanında Hz. Yûsuf'tan bahsetmeyi unutturdu. Bu sebeple de o, hapisten çıkmadan önce kendisine söz verdiği halde efendisine Yûsuf'un durumunu anlatmaya güç yetiremedi. Bu ise Allah'ın Hz. Yûsuf ile ilgili murâdının, kralın rüyâ göreceği o mâlum vakitte gerçekleşebilmesi içindi.

Benzer şekilde Cenâb-ı Hakk'ın, Hz. Peygamber'e "Hiçbir şey hakkında sakın 'yarın şunu yapacağım' deme; ancak 'Al-

18 el-Kehf 18/97.

19 Yûsuf 12/42.

lah dilerse yapacağım' de"²⁰ şeklindeki hitâbı da istitâatin fiille birlikte olduğuna delâlet eder. Burada Allah Teâlâ peygamberine, istisnâ ifadesi (inşâallah) kullanmaksızın kendi adına bir şey yapmayı planlamamasını emretmekte ve ona bir şeyi yapmadan önce "şöyle olacak" demesinin uygun olmadığını, çünkü o işin ancak Allah'ın dilemesi halinde gerçekleşeceğini bildirmektedir. Hz. Peygamber de Allah'ın bu emrine boyun eğmiştir.

İstitâatin fiille birlikte olduğuna delâlet eden bir diğer âyet-te de Hz. Mûsâ, Allah'a şöyle seslenir: "Ey Rabbimiz, sen onların mallarını silip süpür ve kalplerine darlık ver, çünkü onlar elem dolu azâbı görünceye kadar îmân etmezler."²¹ Nitekim onlar kendilerini îmâna sevkeden azâbı gördükleri halde îmân etmeye muktedir olamadılar. Şâyet buna güçleri yetseydi, kendilerine inen azâbı görür görmez îmân ederlerdi. Kur'ân-ı Kerim'de "Ancak Yûnus'un kavmi îmân edince onlardan azâbı uzaklaştırdık..."²² şeklindeki âyet gibi bu konuya delil olabilecek pek çok ifade bulunmaktadır. Fakat biz bu kadarını zikretmenin yeterli olacağını düşünüyoruz.

Hz. Şuayb'ın kızlarından birinin babasına hitabını konu edinen "Babacığım, onu ücretle tut. Herhalde ücretle tuttuklarının en hayırlısı, güçlü ve güvenilir olan bu adam olacaktır"²³ âyetinin ne anlama geldiği sorusu karşısında Ebû Ali el-Cübbâî şu yorumda bulunmuştur: Bu âyette sözü edilen kız, Hz. Mûsâ'nın, babası Hz. Şuayb'ın ihtiyaç duyduğu işleri görebilecek kuvvete sahip bulunduğunu bildirmektedir. Böylece Cübbâî, istitâatin fiilden önce var olduğu şeklindeki iddiasını bu âyetle delillendirmeye çalışmıştır. Cübbâî bu yaklaşımıyla ne büyük bir acziyet içerisindedir. O hangi yolla söz konusu âyeti bu konuda delil göstermeye kalkışmaktadır? Zirâ Hz. Şuayb'ın kızı, taşı yerinden sökmeden ve kovayla su çekmeden

20 el-Kehf 18/23-24.

21 Yûnus 10/88.

22 Yûnus 10/98.

23 el-Kasas 28/26.

önce Hz. Mûsâ'nın kim olduğunu bilmiyordu. Ancak onun güç, kuvvet ve güvenilirliğini gördüğünde kendisini gerçek anlamda tanıyabilmişti. Kız, ikinci kez Hz. Mûsâ'nın yanına döndüğünde ona: "babam seni çağırıyor"²⁴ dedi. Hz. Mûsâ da ona: "Önümden yürü ve bana yolu göster" şeklinde karşılık verdi. Kız, Mûsâ'nın bu isteğini yerine getirip onun önüne düştü. Rüzgâr kızın vücudunu belli etmeye başlayınca Hz. Mûsâ günaha girmekten korktu ve kendisine: "Arkamdan yürü ve bana 'sağa, sola ve karşıya git' diyerek yolu tarif et" dedi. Kız da söyleneni yaptı. İşte böylece babasının yanına vardıklarında kız ona: "Babacığım, o güçlü ve güvenilir bir adamdır" dedi. Kızının bu sözleri üzerine öfkelenen Hz. Şuayb: "Ey kızım! Onun güçlü olduğunu onu görerek anladın, ancak onun güvenilir olduğunu nasıl bildin?" sözleriyle îtirâzda bulundu. Bunun üzerine kız da Hz. Mûsâ'nın güvenilirliğine dâir tanıklık ettiği olayı babasına anlattı. Şu halde kız, Hz. Mûsâ'nın güçlü ve güvenilir olduğunu, ancak onun güç ve güvenilirliğini yansıtan fiilleri işlediğini gördükten sonra anlayabildiyse, onun fiilden önce güç yetirdiğini nasıl bilmiş olsun? Bu şekilde bizim yaklaşımımızın doğruluğu ortaya çıkmakta ve muhâtaplarımızın aksine, Hz. Mûsâ'nın söz konusu fiile olan istitâatinin, o fiili işlediği andan meydana geldiğine dâir delil de kesinlik kazanmaktadır.

İstitâatin fiille birlikte oluşunun kıyâsa dayanan delili ise şu şekildedir: Biz namaz kılan birini gördüğümüzde, doğru-
dan ondaki bu istitâatin ne zaman meydana geldiğini bilemeyiz. Ancak bunu (istitâatin oluşum ânını), onun namaza olan istitâatinin kılmakta olduğu namaz sayesinde fiilen ortaya çıkmasıyla anlayabiliriz. İstitâat konusunda muhaliflerimizin ileri süreceği her tür îtirâza, buraya kadar açıklamaya ve yorumlamaya çalıştığımız deliller çerçevesinde karşılık veririz. Başarı Allah'tandır.

E- İlâhî İrâde ve İstitâat İlişkisi

Soru: “Ben, cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”²⁵ âyetiyle ne kastedilmektedir?

Cevap: Cenâb-ı Hak bu âyette cinler ve insanlardan yalnızca kendisine kulluk edenleri kastetmektedir. Çünkü Allah Teâlâ bir başka âyette “Andolsun biz, cin ve insanların çoğunu cehennem için yarattık”²⁶ buyurmaktadır. Kur’ân’ın âyetleri arasında herhangi bir çelişki bulunmadığına göre, Allah yukarıdaki âyet gereğince onların çoğunu cehennem için, “Ben, cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”²⁷ âyeti gereğince de onların bir kısmını kendisine kulluk etmeleri için yaratmış olmalıdır. İşte Allah’ın kendisine kulluk etmeleri için yarattığı bu kimseler, O’nun hayatları boyunca kendisine kulluk etmelerini dilediği cin ve insanlardır.

Soru: “Allah, ne ‘Bahîre’ ne ‘Sâibe’ ne ‘Vasîle’ ne de ‘Hâm’ adını taşıyan bir şeyi (adakları) meşrû kılmamıştır. Fakat, inkâr edenler Allah adına yalan uyduruyorlar”²⁸ âyetini nasıl yorumluyorsunuz?

Cevap: Bu âyet: “Ben, bunu onlara ne farz kıldım ve ne emrettim. Ancak onlar benim adıma yalan uydurdular ve bunu kendilerine benim emrettiğimi söyleyerek iftira ettiler” anlamına gelmektedir.

“Teklif mâ lâ yutâk”ın (güç yetirilemeyen şeyle mükellef kılma) Kur’ân’da câiz görüldüğüne dâir delillerden biri de Allah’ın meleklerle: “Haydi bunların isimlerini bana bildirin”²⁹ şeklindeki hitâbıdır. Bu âyette melekler, bilmedikleri ve güç yetiremedikleri halde yaratılmışların isimlerini söylemekle mükellef kılınmıştır. Yine Cenâb-ı Hak, cehennem ehlini kastederek “Secdeye davet edilirler, fakat güç yetiremezler”³⁰ buyurmaktadır. Dolayısıyla Allah’ın insanları güçlerinin yetmediği şey-

25 ez-Zâriyât 51/56.

26 el-A’râf 7/179.

27 ez-Zâriyât 51/56.

28 el-Mâide 5/103.

29 el-Bakara 2/31.

30 el-Kalem 68/42.

le mükellef kılması âhîret hayatı için câiz olduğuna göre, aynı şeyin dünyada da câiz olması gerekir. Kezâ Allah, eşler arasında adâleti emrettiği halde “Ne kadar uğraşsanız da kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz”³¹ buyurmuştur.

Soru: “Allah, kullarına aslâ zulmetmek istemez”³² âyeti ile yine Cenâb-ı Hakk’ın “Yoksa Allah, âlemlere zulmetmek istemez”³³ şeklindeki ifadesini nasıl yorumluyorsunuz?

Cevap: Her iki âyet de “Allah, her ne kadar onların birbirlerine karşı olan zulümlerini irâde etmiş olsa da onlara zulmetmeyi dilemez” mânasını ifade etmektedir.

Soru: “Allah’a ortak koşanlar diyecekler ki: ‘Eğer Allah dileseydi, biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.’ Onlardan öncekiler de (peygamberlerini) böyle yalanlamışlardı”³⁴ âyeti hangi anlama gelmektedir?

Cevap: Müşrikler bu sözü gerçekten böyle inandıkları için değil, peygamber ile alay etmek maksadıyla söylemişler, Cenâb-ı Hak da inanmadan söyledikleri bu sözleri dolayısıyla onları yalanlamıştır. Nitekim Yüce Yaratıcı, “Elbette senin Allah’ın elçisi olduğuna şahitlik ederiz” diyerek peygamberi alaya almak isteyen münâfıkların bu yalanlarını da yine aynı âyette: “Şüphesiz Allah senin, kendisinin elçisi olduğunu biliyor; bununla birlikte O, münâfıkların yalancılar olduklarına da elbette şahitlik eder”³⁵ buyurmak sûretiyle yüzlerine vurmuştur.

Soru: “Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez”³⁶ âyeti hakkında ne düşünüyorsunuz?

Cevap: Allah, insanların yolculuk ve hastalık gibi durumlarda oruç tutmaları dolayısıyla sıkıntıya veya günaha düşmelerini ya da oruç tutmadıkları için zorluk çekmelerini dilemez.

31 en-Nisâ 4/129.

32 el-Mü’min 40/31.

33 Âl-i İmrân 3/108.

34 el-En’âm 6/148.

35 el-Münâfikûn 63/1.

36 el-Bakara 2/185.

7. Ta'dîl ve Tecvîr (Îlâhî Adalet)

Soru: *Allah, kâfirleri îmâna sevk edecek bir lütufta bulunmaya kâdir midir?*

Cevap: Evet buna kâdirdir. Allah'ın inananları ve diğer kullarını yeryüzünde sapkınlığa sürükleyecek olan şeyleri yaratmaya muktedir olması bu hususa delâlet etmektedir. Nitekim Cenâb-ı Hak: "Allah, kullarına rızkı bol bol verseydi, yeryüzünde mutlaka azgınlık ederlerdi"¹ ve "Eğer bütün insanlar (küfürde birleşen) bir tek ümmet olacak olmasalardı, Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerine gümüşten tavanlar ve üzerine çıkacakları merdivenler yapardık"² buyurmaktadır. Şu halde Allah, yukarıdaki âyetlerde belirtildiği gibi insanları küfre düşürecek şeyleri yaratmaya kâdir ise, aynı şekilde onları îmâna götürecektir bir şeyi meydana getirme kudretine de sahip olmalıdır.

Nitekim daha önce istitâatin varlığı hâlinde fiilin de var olması gerektiğine dâir delilleri ortaya koymuştuk. Dolayısıyla Allah, insanların îmân etmelerini sağlamaya muktedir olduğu gibi, onları îmâna götürecektir bir şeyi yaratmaya da kâdirdir.

Îtirâz: Bu durumda Allah, kâfirlerin îmân etmelerini sağlayacak bir şey yaratmadığı için onlara cimrilik etmiş olur.

1 eş-Şûrâ 42/27.

2 ez-Zuhruf 43/33.

Cevap: *Cimrilik*, bir kimsenin yapması gereken bir fiili yapmamasıdır. *İhsân* ise ihsânda bulunan kimsenin onu yapıp yapmamak noktasında serbest bulunduğu bir şeydir. Bu sebeple ihsânda bulunmaması bir kimseyi cimrilikle nitelendirmeyi gerektirmez.

Soru: *Allah, kâfirlerin îmân etmelerini sağlayacak bir lütufta bulunmamakla onların sefeh ve küfürlerini mi irâde etmektedir?*

Cevap: Evet, bu hususu daha önceki bölümlerde izâh etmiştik.

A- İlâhî Lütuf

Sonra onlara şöyle karşılık verilir: Allah'ın, kâfirlerin îmân etmelerini sağlayacak bir lütufta bulunmaması onların bozgunculuk yapmasını dilediğini gösteriyorsa, inkâr edeceklerini bildiği halde onları yaratmasının aynı zamanda kendilerinin küfürünü irâde ettiği anlamına geleceğini niçin reddediyorsunuz?

Şâyet bu soruya "Sefehi irâde edenin kendisi de sefihtir" şeklinde cevap verirlerse onlara şöyle denir: İnkâr edeceği bilinen bir kimseyi yaratan sefih olmadığı gibi, onu yaratması da sefeh sayılmaz. Öyleyse kulların sefeh kapsamına giren davranışlarını irâde etmesi dolayısıyla Yaratıcı'nın sefih sayılamayacağı düşüncesine niçin karşı çıkıyorsunuz? Bu mesele hakkındaki görüşlerimizi daha önce ifade etmiştik.

B- Allah'a Kötülük Nispet Edilebilir mi?

Soru: *Allah Teâlâ'nın âhirette küçük çocuklara acı çektirmesi câiz midir?*

Cevap: Allah'ın bunu yapması câizdir ve şâyet böyle bir şey yaparsa âdil davranmış olur. Aynı şekilde sınırlı bir suç karşılığında sonsuz azapta bulunması, canlıların bir kısmını diğerlerinin emrine vermesi, bazılarını nimet verip bazılarını mahrûm bırakması ve küfre düşeceğini bildiği insanları yaratması da O'nun açısından adâlete uygundur. Yine onları elem verici

bir azaba uğratarak üzerlerindeki bu azabı sürekli kılması Allah için bir kötülük sayılamayacağı gibi, müslümanlara azap edip kâfirleri cennete koyması da O'nun açısından bir kötülük olarak değerlendirilemez. Ancak biz, kâfirleri cezalandıracağını önceden bildirdiği için Allah'ın onları cennete koymayacağını söylüyoruz. Çünkü O'nun gerçekleşmeyecek bir şeyi haber vermesi söz konusu olamaz.

Cenâb-ı Hakk'ın dilediği her şeyi yapabileceğinin delili şudur: Cenâb-ı Hak, başkası tarafından sahiplenilmeyen, üzerinde herhangi bir serbest bırakıcı, emredici, zorlayıcı, yasaklayıcı ve kendisi için kural ya da sınır koyucu bulunmayan mutlak güç ve hükümlerlik sahibidir. Dolayısıyla O'nun yaptığı hiçbir şey kötü ve çirkin (kabîh) olarak nitelenemez. Nitekim bizden kaynaklanan bir fiilin "kötü" olarak nitelenmesi, bizim için belirlenen sınır ve kuralları çiğneyip bize yasaklanan bir alana girmemiz sebebiyledir. Allah ise başkasının mülkü veya emri altında bulunmadığından O'nun fiilleri aslâ kötülükle vasıflanamaz.

Îtirâz: Yalan, Allah'ın onu kötü saymasından dolayı kötüdür.

Cevap: Elbette, Allah onu iyi bir şey olarak nitelendirseydi, o takdirde iyi olurdu. Eğer Allah yalanı emretseydi, hiç kimse kendisine îtirâz edemezdi.

Îtirâz: Öyleyse Allah'ın yalanı emretmesini câiz gördüğünüz gibi, O'nun yalan söylemesinin de mümkün olduğunu söylemeniz gerekir.

Cevap: Allah'ın insanlara emretmesi câiz olan şeylerin tümüyle nitelenmesi mümkün değildir. Allah'ın bize namaz kılmamızı, boyun eğmemizi ve hareket etmemizi emrettiği halde kendisinin namaz kılması, boyun eğmesi veya hareket etmesinin mümkün olmadığını görmüyor musunuz? Çünkü bunlar Allah hakkında imkânsız olan durumlardır. Aynı şekilde Allah'ın yalan söylemesi de câiz değildir. Fakat bu yalanın kötü bir şey oluşu nedeniyle değil, aksine O'nun yalan söylemesinin muhâl olması ve yalana muktedir olmakla vasıflanmasının

imkânsızlığı sebebiyledir. Kezâ Allah'ın hareket ve bilgisizlik gibi şeylere muktedir olmakla vasıflanması da mümkün değildir. Şâyet bir kimse ikisi arasındaki farkı belirtmeksizin "Allah'ın yalana kâdir olduğu söylenebilir, fakat bilgisizliğe kâdir olduğu ileri sürülemez" derse, bir başkası da aynı ifadeyi tersine çevirerek "Allah'ın bilgisizliğe kâdir olduğu söylenebilir, fakat yalana kâdir olduğu söylenemez" şeklinde mukâbelede bulunabilir. Bu mümkün olmadığına göre onların iddiaları da geçerliliğini yitirmektedir.

İtirâz: Allah'ın emretmesiyle kıldığımız namaz, aslında bizim namaz kılarken yaptığımız bazı hareketlerimizden ibârettir. Hareketli kimse, zâtına yerleşen hareket (arazi) sayesinde hareket eder. Söven ve yalan söyleyen kimse ise sövme ve yalanın zâtına yerleşmesi dolayısıyla değil, sövme ve yalan söyleme fiilini işlediği için bu şekilde nitelendirilmektedir.

Cevap: Şâyet Allah'ın yalan söylemesinin mümkün olduğunu –ki Cenâb-ı Hak, bundan münezzehtir– kabul etmemizi gerektirecek illet yalanı emretmesi ise, bu durumda O'nu emrettiği her bir şeyle nitelemenin de mümkün olması gerekir. Meselâ Allah, kendisiyle hareket edeceğimiz hareketlerin ve ibadet edeceğimiz namazın bizim zâtımıza yerleşmesini emrettiğinde, kendisiyle hareket edeceği hareketlerin ve ibadet edeceği namazın Zât-ı Bârî'ye hulûlünün de câiz olması gerekirdi. Ancak burada muhâtaplarımız: "Cenâb-ı Hakk'ın bir başkasına yalanı emretmesi câiz ise, o kimsenin kendisiyle yalancı vasfını kazanacağı bir yalanı yaratması niçin câiz olmasın?" demek istemiş olabilirler. Nitekim Allah'ın bir kimseye namazı emrettiğinde, kılınacak olan namazı onun için yaratması câizdir. Eğer onlar böyle bir şeyi kastediyorlarsa, buna karşı çıkmak elbette mümkün değildir.

Ayrıca hareket edenin, hareketin zâtına yerleşmesi sebebiyle hareketli oluşu gibi, namaz kılan kimse de namazın zâtına yerleşmesi sebebiyle *musallî* adını almış olsaydı, insanın her bir cüzü nasıl kendisinde bulunan hareket sebebiyle hare-

ketli vasfını kazanıyorsa, aynı şekilde bütün cüzlerinin kendilerine yerleşen namaz nedeniyle de *musallî* adını alması icap eder. Yine onlara şöyle söyleriz: Namaz sözlükte *duâ* anlamına gelmektedir. Dolayısıyla namaz kılan, namazın kendisine hulûl sebebiyle *musallî* adını almış olsaydı, *duâ* onun zâtına hulûl ettiği için aynı zamanda *duâ eden* (dâî) olarak da anılması gerekirdi. Bu ise onlara göre de geçersiz bir hükümdür.

Ardından onlara şu îtirâzı da yöneltmek mümkündür: Cenâb-ı Hakk'ın bir başkası için yarattığı namaz sebebiyle *musallî* adını alması câiz ise, aynı şekilde başkası için yarattığı irâde ile *mürîd* ve kelâm ile *mütekellim* adını alması niçin câiz olmasın?

İtirâz: Bir kimse kelâm ve irâde meydana getirdiği için mütekellim ve mürîd adını alır.

Cevap: Öyleyse namaz kılanın zâtında namazı gerçekleştirdiği *musallî*, hareket edenin de zâtında hareketi meydana getirdiği için *hareketli* olarak nitelendirildiğini niçin reddediyorsunuz?

İtirâz: İnsanlar bazen bir hareket meydana getirmeksizin de hareket edebilirler.

Cevap: Aynı şekilde sevdiğini kendisinden vazgeçemeyecek derecede büyük bir sevgi ile seven kimse ve uykudayken veya sara (epilepsi) nöbeti geçirdiği esnada irâde dışı konuşmalar gerçekleştiren insanlar da bir irâde veya kelâm ortaya koymaksızın irâde edip konuşabilmektedir.

İtirâz: Ne âşığın sevgisi gerçek bir sevgi ne de onun irâdesi gerçek bir irâdedir.

Cevap: Şüphesiz saralının, uyuyan kimsenin ve yakaza hâlindeki konuşması hakîkî bir konuşma, âşığın irâdesi de gerçek bir irâde değildir. Bu hiç kimsenin anlamaktan âciz kalma-yacağı kadar açık bir durumdur.

Ayrıca onlara şöyle denir: "Eğer namaz kılan kimse namaz zâtına hulûl ettiği için *musallî* ise, size göre itaat eden kimse

de zâtına yerleşen itaat sebebiyle itaatkâr değil midir? Zirâ insan tüm varlığıyla itaatkâr olduğu halde, itaat kalpte meydana gelen bir şeydir." Eğer "İtaatkâr ve huşû sahibi olan aslında kalptir" derlerse onları, "Gerçekte konuşan dil, irâde eden de kalptir" cümlesiyle sustururuz.

Îtirâz: İtaat eden kimse itaatin zâtına yerleşmesi sebebiyle itaatkâr olmuş değildir.

Cevap: Sizin akıl yürütmenize göre Allah bize itaati emrettiğinde, O'nun kendisinin de itaat etmesi gerekir.

Îtirâz: Hayır, Allah itaat fiilini işlemez, fakat başkası için bir itaat yaratır.

Cevap: Aynı şekilde yalanı emretmesi hâlinde başkası için bir yalan yaratması da mümkündür.

Îtirâz: Yalan söyleyen, yalanı meydana getirdiği için yalancıdır.

Cevap: İtaatkâr için de aynısı söz konusudur.

Îtirâz: Bir kimse ne itaat fiilinin zâtına yerleşmesi ne de onu işlemesi dolayısıyla itaatkâr olmaz.

Cevap: Aynı durum yalancı için de geçerlidir.

Sonra onlara şu soruyu sorarız: "Cenab-ı Hakk'ın, hareket etmemizi emrettiğinde bizi hareketli kılması mümkün değil midir?" Şâyet buna "evet" derlerse onlara tekrar şunu söyleriz: "Benzer şekilde O'nun, yalanı emretmesi durumunda bizi yalancı kılması da mümkündür." Bunun ardından onlara şöyle bir soru daha yöneltilir: "Namazın bir takım hareketlerden oluşması durumunda, hareket eden kimsenin zâtına yerleşen hareket nedeniyle hareket ettiği ve namaz kılanın da zâtına yerleşen namaz sayesinde 'musallî' olduğu fikrini benimsemiyor musunuz?" Bu soruya olumlu cevap verirlerse onlara tekrar şöyle söylenir: "Öyleyse Allah'ın emrettiği fiili işleyerek itaat eden insanın, zâtına hulûl eden hareket sayesinde hareket ettiği gibi, yine zâtına hulûl eden itaat sebebiyle itaatkâr olma-

sı gerekir.” Buna da “evet” derlerse söze şöyle devam edilir: “İnsanoğlunun bir tarafı itaatkâr iken, diğer bir tarafı da kendisine hulûl eden mâsiyet sebebiyle isyankâr olabilir.” Muhâtaplarımız bunu da kabul etmek durumunda kalacaklarından yine onlara şu soru sorulur: “O halde insanın bir parçası olan dilin ‘mütekellim’, onun diğer bir parçasını teşkil eden kalbin ise ‘âlim’ ve ‘mürîd’ oluşunu niçin reddediyorsunuz?”

İtirâz: Hareket bir tür itaat olduğunda, onu meydana getiren kimse zâtına hulûl eden hareket sayesinde *hareketli* vasfını elde eder. İtaat eden kimse ise zâtına hulûl eden itaat sebebiyle değil, ancak itaat fiilini işlemesi sebebiyle *itaatkâr* olur.

Cevap: Eğer namaz bir takım hareketlerden oluşuyorsa ve bir kimse zâtına hulûl eden hareket sebebiyle hareketliyse siz niçin namaz kılan kimsenin, zâtına namazın hulûl etmesi sebebiyle değil de namaz kılma fiilini gerçekleştirmesi dolayısıyla *musallî* adını aldığını reddediyorsunuz?

Eğer bunu kabul ederlerse onlara şöyle karşılık verilir: Allah’ın bize namaz kılmayı emretmesi O’nun namaz kılmasını gerektirmediği gibi, bize yalan söylemeyi emretmesi de kendisinin yalan söylemesini câiz kılmaz. Aksine Allah’ın bizâtihtî namaz kılması mümkün olmadığı halde –ki aynı şey yalan hakkında da geçerlidir– bizim için namaz meydana getirmesi câiz olduğu gibi, bizim için yalanı yaratması da câizdir. Ayrıca Allah’ın bize hareketi emrettiğinde kendisiyle hareket edebileceğimiz bir takım hareketler yaratmasına benzer şekilde, bize yalanı emretmiş olması durumunda da onlar vasıtasıyla yalan söyleyebileceğimiz bazı yalanları var etmesi niçin imkânsız olsun?

8. İmân

Soru: Size göre “Allah’a îmân” ne anlama gelmektedir?

Cevap: İmân, “Allah’ı tasdîk etmek” demektir. Kur’ân’ın indirildiği dilin uzmanları da îmânın bu anlamı üzerinde görüş birliğine varmışlardır. Nitekim Cenâb-ı Hak: “Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik”¹ ve “Apaçık bir Arap diliyle...”² şeklinde buyurmaktadır. Şüphesiz îmân kelimesi, Kur’ân’ın nâzil olduğu dilde *tasdîk* (onaylama) anlamına gelir. Bu bağlamda “Her ne kadar doğru söylesek de sen bize îmân etmezsin”³ âyetinde geçen îmân sözcüğü “sen bizi tasdîk etmezsin” mânasını ifade eder. Yine insanlar “filan kimse kabir azabına ve şefaate îmân etti” şeklindeki sözleriyle, o kimsenin kabir azabını ve şefaati tasdîk ettiğini belirtmek istemişlerdir. Dolayısıyla dilciler açısından bir şeyin îmân sayılabilmesi için mutlaka *tasdîk* mânasını ifade etmesi gerekmektedir.

Soru: Ehl-i kible’den olan fâsık (günahkâr) kimsenin mü’min olup olmadığını söyler misiniz?

Cevap: Evet, o îmânı dolayısıyla mü’min, işlediği fısk ve büyük günah sebebiyle de fâsıktır. Dilciler *vurma* fiilini işleyenin *vuran*, *öldürme* fiilini işleyenin *kâtil*, *küfür* fiilini işleyen

1 İbrâhim 14/4.

2 eş-Şuarâ 26/195.

3 Yûsuf 12/17.

kâfir, *fısk* fiilini işleyen *fâsık* ve *tasdîkde* bulunan kimsenin de *musaddik* olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Aynı şekilde kendisinde *îmân* bulunan kimseye de *mü'min* denir.

Şayet *fâsık* ne *mü'min* ne de *kâfir* olsaydı, kendisinde küfür ya da *îmân* bulunmamış olurdu. Bu durumda onun hakkında muvahhid, mülhid, Allah dostu veya düşmanı gibi bir nitelendirmede bulunma imkânı kalmazdı. Böyle bir şey mümkün olmadığına göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi "fâsığın ne *mü'min* ne de *kâfir* olmasının" imkânsızlığı da ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Benzer şekilde *fâsık* günah işlemeyen önce Allah'ın birliğine olan inancı dolayısıyla *mü'min* olduğuna göre, onun daha sonra zinâ etmesi o zamana kadar kendisinden ayrılmayan *îmân* vasfını ortadan kaldırmaz.

İnsanlar, Mu'tezile'nin reîsi Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ortaya çıkmadan önce bu konuda iki farklı görüş benimsiyorlardı. Buna göre Hâriciler büyük günah işleyen kimsenin (*mürtekib-i kebîre*) *kâfir* olduğunu iddia ederken Ehl-i istikâmet ise büyük günah işleyen kimsenin *îmânıyla mü'min*, günahıyla da *fâsık* olduğunu kabul ediyordu. Bununla birlikte Vâsıl b. Atâ ortaya çıkmadan önce müslümanlardan hiç kimse "büyük günah işleyen ne *mü'mindir* ne de *kâfirdir*" şeklinde bir görüş ortaya atmamıştır. Vâsıl b. Atâ bu yaklaşımıyla ümmetin ortak kanaatinden ayrılarak onların görüşlerini terk etmiş, müslümanlar arasında oluşan icmâya muhâlefeti sebebiyle de *Mu'tezilî* (ayrılıkçı) şeklinde adlandırılmıştır. Vâsıl'ın *mürtekib-i kebîre* anlayışı üzerinde görüş birliğinin bulunmaması dikkate alındığı takdirde de bunun geçersizliğine hükmedilir. Zirâ müslümanlar, ehl-i kiblede büyük günah işleyen kimsenin ya *mü'min* ya da *kâfir* sayılması gerektiği hususunda icmâ etmişlerdir.

Öte yandan bir kimsenin "îmânı bulunduğu halde büyük günah işleyen kişi ne *mü'min* ne de *kâfirdir*" şeklindeki sözü doğru olsaydı, bir başkasının da "aksine o kişi *îmânı* ile *mü'mindir*, fakat onun fıskı ile *fâsık* olduğu söylenemez" demesi mümkün olurdu. Fısk işleyen bir kimsenin *fâsık* olmama-

sı düşünölemeyeceğinden ortaya konan bu ikinci iddia nasıl hatalı ise, mü'min olmayan kimsenin îmâna sahip bulunduğü iddiasını taşıdığı için Mu'tezile'nin görüşü de aynı şekilde hatalı ve yanlıştır.

9. Hâs, Âmm, Va'd ve Vaîd

Soru: Şu âyetler hakkındaki yorumunuzu bize söyler misiniz: “Şüphesiz günahkârlar da cehennemdedirler”,¹ “Kim haddi aşarak ve zulmederek bunu yaparsa onu cehennem ateşine atacağız”,² “Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılgın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir.”³

Cevap: “Kim haddi aşarak bunu yaparsa...”⁴ âyetindeki vaîd (uyarı), söz konusu kötülüğü işleyen herkesi kapsayabileceği gibi, bazı kimselere yönelik bir ikâz niteliği taşıyor da olabilir. Çünkü Arapça’da *men* (o kimseler) kelimesi bazen sözü edilen grubun bütün fertlerini, bazen de o grubun fertlerinden bir kısmını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Şu halde *men* lafzı hem grubun tamamını hem de bir kısmını ifade edebilecek bir yapıya sahip olduğuna göre, onun belli bir metin içerisindeki kullanımını bazı kimselere hasretmek doğru olmadığı gibi, onu kesin bir dille bütün fertleri içine alacak şekilde genelleştirmek de doğru değildir.

1 el-İnfitâr 82/14.

2 en-Nisâ 4/30.

3 en-Nisâ 4/10.

4 en-Nisâ 4/30.

Kezâ “Şüphesiz günahkârlar da cehennemdedirler”⁵ ve “Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler...”⁶ şeklindeki âyetlerde belirtilen cezânın da, bu fiilleri işleyen insanların bir kısmına veya onların tümüne yönelik olduğunu kesin bir biçimde belirleme imkânı yoktur. Zirâ burada geçen (*ellezîne* ve *füccâr* gibi) kelimeler de bazen genele bazen de sınırlı bir kesime işaret için kullanılmaktadır. Bir kimse bu tür lafızlarla gramer bakımından, “grubun fertlerinden bir kısmına” işaret edildiğine dair açık bir delil bulunmadıkça, “grubun tamamının” kast edildiğini ileri sürebilir. Şu halde onun bu iddiası, “onların tamamına işâret ettiğine dâir bir delil ortaya konuluncaya kadar söz konusu lafızlar şeklen grubun fertlerinin yalnızca bir kısmını ifade eder” tarzındaki karşıt görüşten daha isâbetli olmayacaktır. Dolayısıyla birbirini nakzeden bu iki görüş doğruluk bakımından bir diğerine eşit bulunduğu için her ikisinin de geçersiz olması gerekir.

Meselâ şâir Züheyr⁷ bir beytinde şöyle söyler:

*Her kim güzellikle davranmazsa başkalarına,
Keskin dişlerle ısırılır ve ayaklar altında çiğnenir.*⁸

Ancak işlerinde birbiriyle yardımlaşmayan herkes aynı sonuçla karşılaşmaz. Yine şâir: “İnsanlardan yüz çeviren kimse haksızlığa uğrar”⁹ demiş olsa da insanlarla ilişkisini kesen herkesin haksızlığa uğradığı söylenemez. Ayrıca biri: “Bana sevdiğim kimse geldi” dediğinde bu ifadeyle yalnızca tek bir kişiyi kasteder. Aynı şekilde “Bana tüccarlar geldi” veya “Komşularım bana uğradı” dediğinde, bütün tüccarların veya komşularının tamamının o kişiye gelmiş olması gerekmediği gibi; “Günahkârlar bana hoş olmayan sözler söylediler” cümlesinde

5 el-İnfîtâr 82/14.

6 en-Nisâ 4/10.

7 Câhiliyye döneminin meşhûr muallaka şâirlerinden olan Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609) aynı zamanda *Kâsîdetü'l-Bürde* adıyla bilinen *Bânet Sü'âd* kasidesinin sahibi Ka'b b. Züheyr isimli sahâbînin de babasıdır. bk. Ahmet Savran, “Ka'b b. Züheyr”, *DİA*, XXIV, 7.

8 Ebu'l-Haccâc eş-Şentemerî, *Şerhü Dîvânî Züheyr b. Ebî Sülmâ*, yy. 1323, s. 13.

9 Ebu'l-Haccâc eş-Şentemerî, *a.g.e.*, s. 14.

de yeryüzündeki günahkârların tümü kastedilmemektedir. O halde burada sözü edilen ism-i mevsûller ve çoğul kelimeler bazen bütünü bazen de bütünün belli bir parçasını ifade edecek biçimde kullanıldığına göre, başka bir delile dayanmaksızın bu lafızlarla bütünün ya da onun bir bölümünün kastedildiğini söyleme imkânımız yoktur.

Şâyet yukarıda geçen âyetleri zâhirlerine hamlederek büyük günah işleyen, yetimlerin veya diğer insanların mallarını haksız yere ve yanlış yollarla yiyen herkesin cehenneme gireceğine hükmetmek gerekseydi, aynı şekilde "Her kim iyi amel getirirse, ona getirdiğinden daha hayırlısı vardır. Onlar o gün korkudan emindirler"¹⁰ meâlindeki âyetin zâhiri gereğince de Allah'ın birliğine îmân eden bütün müslümanların cennetlik olduğunu söylemek icap ederdi. Yine "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında rızıklandırılırlar"¹¹ âyetinin zâhirine göre Allah yolunda öldürülen herkesin cennette rızıklandırıldığı; "Şüphesiz Allah, bütün günahları bağışlar"¹² âyetinden hareketle de Hz. Peygamber'in üzerinde dikkatle durduğu ve müslümanların affedilmeyeceği hususunda görüş birliğine vardığı *şirk* ve *küfür* dışındaki bütün günahların bağışlanacağı sonucuna varınamız gerekirdi. Sonuç olarak vâid (cehennem azâbı) konusundaki âyetlerin umûmî, diğer âyetlerin ise husûsî olduğu şeklindeki görüş, bunun aksine vâid âyetlerinin husûsî, diğerlerinin ise umûmî olduğu tarzındaki yaklaşımdan daha isabetli değildir.

Aynı şekilde vâid âyetlerinin zâhirî mânalarına bakarak bütün günahkârların ve haksız yere yetim malı yiyenlerin cehenneme gideceğine hükmetmek gerekseydi, "Oraya (cehennem) bir topluluk her atıldığında, oranın bekçileri onlara, 'Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?' diye sorarlar. Onlar da şöyle derler: 'Evet, bize bir uyarıcı gelmişti. Fakat biz onu yalanlamış ve Allah hiçbir şey indirmemiştir. Siz ancak büyük bir sapkınlık

10 en-Neml 27/89.

11 Âl-i İmrân 3/169.

12 ez-Zümer 39/53.

içindesiniz' demiştik"¹³ âyetinin zâhirine bakarak kâfirlerden başka kimsenin cehenneme girmeyeceği; "Sizi alevler saçan ateşe karşı uyardım. O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer"¹⁴ şeklindeki âyetlerin zâhirlerine itibârla ateşe giren herkesin aynı vasıfları taşıdığı ve "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, fâsıkların ta kendileridir"¹⁵ âyetini göz önüne alarak da fâsıklardan başka hiç kimsenin Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyi terk etmeyeceği kanaatine ulaşmamız gerekirdi. İşte bu âyetlerden zorunlu olarak, kâfirlerden başka hiç kimsenin cehenneme girmeyeceği sonucu çıkmadığı gibi, daha önce zikri geçen âyetlerden de büyük günah işleyen, yetimlerin veya diğer insanların mallarını haksız yere ve yanlış yollarla yiyen herkesin cehenneme atılacağı neticesine ulaşamaz. Muhâtaplarımızın vaîd meselesinde delil olarak ileri sürebilecekleri diğer âyetleri de burada belirttiğimiz âyetler çerçevesinde ele alırız.

"Kim haddi aşarak ve zulmederek bunu yaparsa..."¹⁶ âyetiyle söz konusu kötülüğü helal sayarak yapanlar kastedilmiş olabileceği gibi, aynı ifadeyle o fiili işleyenlerin tamamının kastedilmiş olması da mümkündür. Kezâ "Şüphesiz günahkârlar da cehennemdedirler"¹⁷ âyetinde bir ihtimâle göre günah işleyenlerden bazılarına, yani kâfirlere; diğer bir ihtimâle göre ise onların tamamına işaret edilmektedir. Burada belirtmeye çalıştığımız husus, vaîd konusu ile ilgili âyetlerin tümünde geçerlidir.

Ayrıca Mu'tezile, şu âyetlerin zâhirleri dikkate alındığı takdirde "kitabı sol elinden verilen" kimselerin (ashâbü's-şimâl) hepsinin kâfir olduğunu kabul etmek durumunda kalacaktır: "Kitabı soldan verilenler, ne yazık o kimselere! Onlar, iliklere işleyen bir ateş ve bir kaynar su içindedirler. Ne serin ve ne de yararlı olan zifirî bir gölge içinde! Çünkü onlar, bundan önce

13 el-Mülk 67/8-9.

14 el-Leyl 92/14-16.

15 el-Mâide 5/47.

16 en-Nisâ 4/30.

17 el-İnfîtâr 82/14.

(dünyada varlık içinde) sefahate dalmış azgın kimselerdi. Büyüyük günah üzerinde ısrar ediyorlardı. Diyorlardı ki: 'Biz öldükten, toprak ve kemik yığını hâline geldikten sonra bir daha mı diriltilecekmiz?',¹⁸ "Kitabı kendisine sol tarafından verilen ise şöyle der: 'Keşke kitabım bana verilmeseydi. Hesabımın ne olduğunu da bilmeseydim. Keşke ölüm her şeyi bitirseydi. Malım bana hiçbir yarar sağlamadı. Saltanatım da yok olup gitti.' (Allah, şöyle der:) 'Onu yakalayıp bağlayın. Sonra onu cehenneme atın. Sonra uzunluğu yetmiş arşın olan zincire vurun onu. Çünkü o, azamet sahibi Allah'a îmân etmiyordu. Yoksulu doyurmaya teşvik etmiyordu.'"¹⁹

18 el-Vâkıa 56/41-47.

19 el-Hakkâ 69/25-34.

10. İmâmet (Halifelik)

Soru: *Hız. Ebû Bekir'in ilk halife oluşunun delili nedir?*

Cevap: Bunun delili, ilk halifenin kim olması gerektiği konusunda insanların üç gruba ayrılmış olmasıdır: Hız. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Hız. Ali'nin hilâfetini savunanlar, Hız. Abbâs'ın hilâfetini benimseyenler ve Hız. Ebû Bekir'in halife olması gerektiğini söyleyenler. Sonuçta Hız. Ali ve Hız. Abbâs'ın müslümanların çoğunluğunun görüşüne uyarak Hız. Ebû Bekir'e biat edip onun idâresini kabul ettiklerini görüyoruz. Her ne kadar içlerinden bazıları Hız. Ebû Bekir'e biat etmekte bir müddet tereddüt göstermişse de, sonraları kendisine biat etme, hilâfetine boyun eğme, sancağı altında bulunma ve emrine uyma hususunda bütün müslümanlar görüş birliğine varmış ve kendisine "Ey Resûlullah'ın Halifesi!" şeklinde hitap etmişlerdir. Halbuki ümmetin bir hata üzerinde görüş birliğine varması (icmâ) mümkün değildir.

Ayrıca bir kimsenin: "Hız. Ali ve Hız. Abbâs'ın içlerinden geçen asıl düşünceleri, açığa vurdukları davranışlarından farklıydı" şeklinde bir iddiada bulunması da mümkün değildir. Şâyet böyle bir şey söz konusu olsaydı, o takdirde ümmetin herhangi bir konuda icmâ ettiğini söyleme imkânımız ortadan kalkardı. Zirâ biz, müslümanlardan bir kısmının ortaya koydukları tavır ve davranışlardan farklı bazı gizli düşüncelere sahip bulunduklarından aslâ emin olamayız. Bu sebeple ümme-

tin görünürdeki ittifâkı *icmâ* olarak nitelendirilir ve “onlardan bazılarının bir takım gizli fikirler taşıdıkları” (bâtın) tarzındaki iddiaya da îtibar edilmez. Nitekim bu iddia tıpkı Hâricîlerden: “Ali’nin bâtını (düşünce ve niyeti) onun zâhirinden (söylem ve davranışlarından) farklıdır” diyenlerin sözlerine benzer. Şu halde bu yaklaşımın *icmân*ın geçerliliğini ortadan kaldıracak da dikkate alındığında, müslümanların seçimi, muhâcir ve ensârın biati ve çağdaşlarının *icmâsı*, hâssaten Hz. Ali ve Hz. Abbâs’ın bizzat kendisine biat ederek onun müslümanların imâmı ve Resûlullah’ın halifesi olduğunu onaylaması dolayısıyla Hz. Ebû Bekir’in hilâfetinin meşrû bir temele dayandığını belirtmek gerekir. Kaldı ki yalnızca ismi geçen bu üç kişinin hilâfete ehil olduğu noktasında bir *icmâ* bulunmakla birlikte, (diğer ikisi de dâhil) bütün müslümanların ona biat etmesi de kendisine itaat edilmesi gereken meşrû halifenin Hz. Ebû Bekir olduğunu göstermektedir.

A- Ebû Bekir es-Sıddîk’ın Hilâfetinin Kur’ân’daki Delili

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Ebû Bekir’in hilâfe olacağı belirtilmiş, Hz. Ömer’in hilâfetine de işâret edilmiştir. Nitekim Cenâb-ı Hak, Tevbe Sûresi’nde peygamberine yardım etmekten geri duran ve onunla birlikte cihat etmekten kaçanlar hakkında şöyle buyurmaktadır: “De ki: Artık siz benimle birlikte ebediyen çıkmayacak ve benimle birlikte hiçbir düşmanla asla savaşmayacaksınız. Çünkü siz baştan yerinizde oturup kalmaya razı oldunuz. Şimdi de geride kalanlarla (kadın ve çocuklar) birlikte oturun.”¹ Başka bir sûrede ise şöyle buyrulur: “Savaştan geri duranlar, siz ganimetleri almaya giderken, ‘Bırakın biz de sizinle gelelim’ diyeceklerdir. Onlar Allah’ın sözünü değiştirmek istiyorlar. De ki: ‘Siz bizimle asla gelmeyeceksiniz. Allah, önceden böyle buyurmuştur.’ Onlar, ‘Bizi kıskanı-

1 et-Tevbe 9/83.

yorsunuz' diyeceklerdir. Hayır, onlar pek az anlarlar."² Burada "Onlar Allah'ın sözünü değiştirmek istiyorlar" cümlesiyle yukarıda zikredilen âyette geçen: "Artık siz benimle birlikte ebediyen çıkmayacak ve benimle birlikte hiçbir düşmanla aslâ savaşmayacaksınız"³ anlamındaki ifadeye atıfta bulunmaktadır. Ardından da şöyle buyrulur: "Savaşmaktan geri duran bedevîlere de ki: 'Siz, güçlü kuvvetli bir kavim teslim olunca-ya kadar onlarla savaşmaya çağrılacaksınız. Eğer itaat ederse-niz, Allah size güzel bir mükâfat verir.'"⁴ Yani bedevîlere: Eğer sizi o kavim ile savaşmaya çağıran kimseye uyarsanız, Allah size güzel bir karşılık verecektir, "Ancak daha önce (Peygam-bere) yaptığınız gibi" bu kimsenin savaş çağrısından da döner ve yüz çevirirseniz "Allah sizi elem verici bir azâba uğratar"⁵ denilmektedir.

Bu noktada "De ki: Artık siz benimle birlikte ebediyen çıkmayacaksınız"⁶ ve "Onlar Allah'ın sözünü değiştirmek istiyorlar"⁷ şeklindeki âyetleri de dikkate aldığımızda bedevî Arapları savaşa çağırarak olan kimsenin Hz. Peygamber dışın-daki biri olması gerektiği sonucuna varıyoruz. Çünkü Cenâb-ı Hak, onları peygamber ile birlikte savaşa çıkmaktan men etmiş ve böyle bir hareketin kendi kelâmını (hüküm) değiştirmek an-lamına geleceğini bildirmiştir. Şu halde âyette çağrısına uyul-ması emredilen söz konusu davetçi, Hz. Peygamber'in vefâtın-dan sonra onları savaşa çağırarak bir kimse olmalıdır.

Bir yoruma göre bedevî Arapların kendilerine karşı savaş-maya çağrıldığı kuvvetli kavim İranlılar veya Bizanslılar (Fars veya Rûm), diğer bir yoruma göre ise Yemâme halkıdır. Hz. Ebû Bekir, Bizanslılar ve Yemâme halkı ile savaşmış, yine onun hilâfeti zamanında İranlılara savaş açılmış, ancak kendisinin vefâtından sonra onlara karşı üstünlük sağlanabilmiştir. Şâyet

2 el-Fetih 48/15.

3 et-Tevbe 9/83.

4 el-Fetih 48/16.

5 el-Fetih 48/16.

6 et-Tevbe 9/83.

7 el-Fetih 48/15.

âyette bahsi geçen bu topluluk Yemâme halkı veya Bizanslılar ise Hz. Ebû Bekir döneminde onlarla savaşılmaması Kur'ân'da sözü edilen "davetçi", yani halîfenin Hz. Ebû Bekir olduğunu gösterir. Şâyet bu kavim İranlılar ise Hz. Ebû Bekir döneminde onlara savaş açılıp kendisinden sonra Hz. Ömer'in onlara karşı zafer elde etmiş olması da Hz. Ömer'in hilâfetinin geçerliliğine delâlet eder. Hz. Ömer'in meşrû halîfe kabul edilmesi ise aynı zamanda Hz. Ebû Bekir'in de meşrû halîfe olmasını gerektirir. Zirâ Hz. Ömer'i hilâfet makâmına getiren Hz. Ebû Bekir'den başkası değildir. Başka bir ifadeyle, yukarıdaki âyette İranlılarla savaşarak onları yenen kimse kastedilmişse, bu Hz. Ömer'in halîfeliğini ispat ettiği gibi, onu kendi yerine devlet başkanı tâyin eden Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin de açık bir delili sayılır.

Böylece yukarıda zikrettiğimiz âyetler hem Hz. Ebû Bekir hem de Hz. Ömer'in hilâfetin Kur'ân'a uygun olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti, zikrettiğimiz âyetlerin zâhiri mânalarına ve kendi dönemindeki müslümanların icmâsına dayandığına göre, Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'den başka birini halîfe olarak tâyin ettiği şeklindeki görüş de geçerliliğini yitirmektedir. Zirâ Hz. Peygamber'in halîfe tâyin ettiği kimseden başkasının halîfe olması câiz değildir. Bu ise "Hz. Peygamber kendisinden sonra halîfe olarak Hz. Ali'yi tâyin etmiştir" şeklindeki görüşün yanlışlığını ortaya koyar.

Öte yandan Hz. Ebû Bekir'in Benî Sâide gölgeğinde yapılan toplantıda Hz. Ömer'e hitâben: "Elini uzat da sana biat edeyim" demesi, Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığının nasla sabit olduğu şeklindeki görüşün geçersizliğini göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber kendisinden sonra Hz. Ebû Bekir'i halîfe olarak seçseydi, onun Hz. Ömer'e "Elini uzat da sana biat edeyim" şeklinde bir hitapta bulunması beklenmezdi.

Böylece kelâmın temel meseleleri hakkındaki görüşlerimizi muhtasar bir biçimde aktarmış olduk.

Eserimiz burada sona erdi. Âlemlerin Rabbi olan Yüce Allah'a hamd, Hz. Muhammed ile onun ailesine salât ve selâm olsun.

Kaynaklar

Abdulhay, M; "Eşarilik", *İslam Düşünce Tarihi* (nşr. M. M. Şerif ve Mustafa Armağan), İstanbul 1990, I, ss. 255-277.

Abdülhamid, İrfan; "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, XI, ss. 444-447.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981.

Allard, Michel; *Le Problème des Attributs Divins Dans la Doctrine d'al-As'ari et de ses premiers grands Disciples*, Beyrut 1965.

Âlûsî, Ebu'l-Berekât Hayreddin; *Cilâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn* (nşr. Dani b. Münir Ali Zehvâ), Beyrut 2006.

Avcı, Casim; "Kinâne", *DİA*, XXVI, ss. 31-32.

A.J., Arberry; "al-Ash'ari's Tract on Faith", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, c. 19, sy. 1, 1957, ss. 160-166.

Bedevî, Abdurrahman; *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I-II.

Beki, Abdulhakim; *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin "Kitâbu'l-Luma'" Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE 1994).

Brockelmann, GAL, Leiden 1943, I.

Çelebi, İlyas; "el-Lüma'", *DİA*, XXVII, ss. 258.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr; *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (nşr. Abbâs Sabbâğ), Beyrut 1994.

-----; *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmud), Kahire 1987.

-----; *el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. ve İngilizce'ye trc.

Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari* içinde), Beyrut 1953.

-----; *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Hammûde Zeki Gurâbe), Kahire 1975.

-----; *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1987.

-----; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980.

-----; *er-Risâle fi'l-Îmân* (nşr. Wilhelm Spitta, *Zur Geschihte Abu'l-Hasan al-Aş'ari's* içinde), Leipzig 1876.

-----; *Risâle fi İstihsâni'l-havz fi ilmi'l kelâm* (nşr. Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari* içinde), Beyrut 1953.

-----; *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâa* (nşr. Muhammed Seyyid el-Cel-yend), Kahire 1987.

Gimaret, Daniel; *la Doctrine da'l-Ash'ari*, Paris 1990.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali; *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, Beyrut 1931, I-XV.

Hayyûn, Reşîd; *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdâd*, London 1997.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah; *Tebyînü kezibi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1984.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî; *Mücceredü Makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İbn Hallikân, Şemsüddin Ahmed b. Muhammed; *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân* (nşr. İhsân Abbâs), Beyrut 1978, III.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer; *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Cize 1997-1999, I-XXI.

-----; *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyîn* (nşr. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azab, Ahmed Ömer Hâşim), Kahire 1993, I.

İbn Tağriberdî, Cemâleddin Ebu'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî; *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire 1929, I-XII.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm; *İstivâ Risâlesi*, İstanbul 1996.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm; *el-*

Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb, Beyrut ts, I-III.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali; *el-Muntazâm fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem* (nşr. Muhammed Abdülkadir Ahmet Ata-Mustafa Abdülkadir Ata), Beyrut 1992, XIV.

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed; *Şezerâtü'z-zehebî fî ahhâri men zeheb* (nşr. Abdülkâdir Arnaut-Mahmud Arnaut), Beyrut 1986, II, IV.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ el-Mu'tezilî; *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Dıwald-Wilzer), Beyrut 1961.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk; *el-Fihrist*, Beyrut 1997. İzmirli, İsmail Hakkı; *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981.

Koçyiğit, Talat; "Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, 1960, ss. 165-174.

Komisyon, *Şerhü'l-Mustalahâtü'l-kelâmiyye*, Meşhed 1995.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin; *er-Resâilü'l-Kuşeyriyye* (nşr. Muhammed Nûr el-Hasan), Karaçi 1964.

Macit, Nadim; "Eş'arî'nin İlm-i Kelâm'ı Müdafaası", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 1, 1994, ss. 91-125.

Makrizî, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir; *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bizikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, Beyrut ts., I-V.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed; *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003.

McCarthy, J. Richard; *The Theology of Al-Ash'ari*, Beyrut 1953.

Muhammedoğlu, Aliyev Salih; "Derbent", *DİA*, IX, ss. 164-166.

Onat, Hasan; "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn", *DİA*, XXVII, ss. 406-407.

Özel, Ahmet; "Mervezî, Ebû İshak", *DİA*, XXIX, ss. 234-235.

Özen, Şükrü; "İbn Süreyc", *DİA*, XX, ss. 363-366.

Ritter, Hellmut; "Eş'arî", *İA*, İstanbul 1988, IV, ss. 390-392.

Savran, Ahmet; "Ka'b b. Züheyr", *DİA*, XXIV, ss. 7-8.

Sekûnî, Ebû Ali Ömer b. Ebi'l-Hüseyin; *Uyûnü'l-münâzarât* (nşr. Sa'd Gurâb), Tunus 1976.

Spitta, Wilhelm; *Zur Geschihte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig 1876.

Subhî, Ahmed Mahmud; *Fî ilmi'l-kelâm II: Eşâira*, Beyrut 1985.

Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali; *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-*

kübrâ (nşr. Mahmûd Muhammed Tanahî-Abdûlfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1964-1976, I-III.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm; *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Ahmed Fehmi Muhammed), Lübnan 2009.

Şentemerî, Ebu'l-Haccâc; *Şerhü Dîvânî Züheyr b. Ebî Sülmâ*, yy. 1323.

Topaloğlu, Bekir; *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara 2001.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas; *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.

Wensinck, A. J.; *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.

Watt, W. Montgomery; *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fırlı), İstanbul 1998.

Yar, Erkan; "Eş'arî ve Metodolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sy. 2, 2005, ss. 19-47.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman; *el-İber fî haberi men gâber* (nşr. Ebû Hacer Muhammed Zaglul), Beyrut 1985, II.

-----; *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Amâut-İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1983/1403, IV, XI, XIV, XV.

-----; *el-Uluw li'l-aliyyi'l-gaffâr fî sahîhi'l-ahbâr ve sakîmihâ* (nşr. Ebû Eşref b. Maksûd), Riyad 1995.

Ziriklî, Hayreddîn; *el-A'lâm Kamusu terâcim li eşhuri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut 1997, I-VII.

EBÜ'L-HASAN el-EŞ'ARÎ Eş'arî Kelâmı

el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l'bida'

Ehl-i sünnet kelâm düşüncesinin iki ana ekolünden birinin kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin kelâm yöntemi ve itikadî görüşlerini ihtiva eden *el-Lüma'*, aynı zamanda müellifin talebe ve takipçileri tarafından başvurulmuş temel bir kaynak niteliği taşımaktadır. Eş'arî'nin günümüze ulaşan üç kitabından ilkinin mezhepler tarihi (makâlât) tarzında yazıldığı, diğerinin ise felsefî/nazarî tartışmalardan uzak sade bir akîde eseri özelliği taşıdığı göz önüne alındığında, müellifin kelâm sahasındaki yetkinliğini yansıtan yegâne eser olarak *el-Lüma'* ismi öne çıkmaktadır. Bu bakımdan eser, muhtevâsı itibarıyla erken dönem Eş'ariyye kelâmının bir özeti mâhiyetindedir. Yine Mâtürîdîlikte *Kitâbü'l-Tevhîd*'in oynadığı rolü Eş'arîlikte bu kitabın üstlendiğini söylemek mümkündür.

Elinizdeki çalışma, İmâm Eş'arî'nin bu önemli eserini İslâm akâidi ve kelâm ilmiyle ilgilenen Türk okuyucusuna anlaşılır bir üslupla sunmayı hedeflemektedir. Bu sayede okuyucu, Eş'arî ve Eş'arîliği doğrudan kendi kaynağından okuyup anlama fırsatını elde etmiş olacaktır.



ISBN: 978-605-326-107-0



İZ YAYINCILIK 898

İNCELEME ARAŞTIRMA DİZİSİ