

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

İBNİ EBÛ YA'LÂ'NIN HAYATI VE İ'TİKÂDÎ
GÖRÜŞLERİ

MUSTAFA TAHA ÇITLIK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. RAMAZAN ALTINTAŞ

KONYA-2023



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

Öğrencinin	Adı Soyadı	MUSTAFA TAHA ÇITLIK	
	Numarası	18810601220	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri/ Kelâm	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X
		Doktora	
Tezin Adı	İbni Ebû Ya'lâ'nın Hayatı ve İ'tikâdî Görüşleri		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

MUSTAFA TAHA ÇITLIK

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTITÜSÜ
--	---	---

Öğrencinin	Adı Soyadı	MUSTAFA TAHA ÇITLIK	
	Numarası	18810601220	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri/ Kelâm	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X
		Doktora	
Tezin Adı	İbni Ebû Ya'lâ'nın Hayatı ve İ'tikâdî Görüşleri		

ÖZET

İnsanın yaratılış gayesi olan Allah'ı bilmenin (marifetullah) gerekliliği Kur'ân-ı Kerim'de bildirilen bir husus olduğundan Allah'ı tanıtmak için i'tikâd kitapları bütün İslâm fırkaları tarafından kendi esasları gereğince ortaya konulmuştur. Kur'ân ve sünneti temel alan Ehl-i Sünnet bu kaynaklar ile inanç esaslarını korumak adına günümüze kadar pek çok eser vermişlerdir. Hicrî 5. Asırda yaşamış bir islâm âlimi olarak İbni Ebû Ya'lâ da bu konuda çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu çalışmada, onun i'tikâdî hususlardaki görüşleri diğer kelimî görüşlerle karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Ebû Ya'lâ, Selef, Kelâm, İlahiyyât, Nübüvvet, Âhiret

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

Author's	Name and Surname	MUSTAFA TAHA ÇITLIK		
	Student Number	18810601220		
	Supervisor	Fundamental İslamic Science/Kalam		
	Study Program	Master's Degree (M.A)	X	
		Doctoral Degree (P.h. D.)		
Title of the Thesis/Dissertation	İbn Abu Ya'la's Life and Views of Faith			

ABSTRACT

Since the necessity of knowing Allah (marifetullah), which is the purpose of man's creation, is a matter revealed in the Qur'an, creed books have been put forward by all Islamic sects in accordance with their own principles in order to introduce Allah. Ahl al-Sunnah, which is based on the Qur'an and the Sunnah, has produced many works to protect the principles of belief with these sources. As an Islamic scholar who lived in the 5th century Hijri, Ibn Abu Ya'la also wrote various works on this subject. In this study, his views on theological issues were examined in comparison with other theological views.

Keywords: Ibn Abu Ya'la, Salaf, Kalam, Divinity, Prophecy, Hereafter

İçindekiler

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR.....	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
1-Amaç ve Önem.....	1
2-Yöntem	1
GİRİŞ.....	2
1-İbni Ebû Ya'lâ'nın Hayatı, Şahsiyeti ve İlmî Kişiliği	2
1.1. İbn Ebû Ya'lâ'nın Hocaları.....	3
1.2. İbn Ebû Ya'lâ'nın Talebeleri	3
2. Akâid İlmîne Yaptığı Katkıları ve Eserleri.....	4
2. 1. El İ'tikâd	5
BİRİNCİ BÖLÜM	6
ULÛHİYET ANLAYIŞI	6
1.1. İmân Tanımı.....	7
1.2. İslâm Tanımı	9
1.3. İmân ve İslâm Kavramlarının Münâsebeti.....	9
1.4. İmân -Amel İlişkisi	10
1.5. İmânda Artma ve Eksilme	13
1.6. Mukallidin İmânı	15
1.7. İmânın Mâhiyeti.....	18
2. İSİM ve SIFAT ANLAYIŞI	20
2. 1. İbni Ebû Ya'lâ'ya Göre Haberî Sıfatların Yorumu	23
2. 2. İbni Ebû Ya'lâ ya Göre Halku'l-Kur'ân ve Kelâm Sıfatı İlişkisi	24
3. Diğer Kelâm Ekollerine Göre Allah'ın Sıfatları.....	26
3. 1. Vücûd sıfatı.....	28
3. 2. Selbî Sıfatlar	28
3. 3. Sübûtî sıfatlar.....	29
3. 4. Fiilî Sıfatlar	33
3. 5. Haberî Sıfatlar.....	33
İKİNCİ BÖLÜM	35
NÛBÛVVET ANLAYIŞI	35
1. İbni Ebû Ya'lâ'nın Nübüvvet Anlayışı.....	35

2. Peygambere ve Ashaba Saygının İ'tikâdî Hükümü	40
3. Nübüvvet ve Mû'cize İlişkisi	43
3. 1. Hissî Mûcizeler	46
3. 2. Haberî Mûcizeler	47
3. 3. Aklî Mûcizeler	47
4. İsrâ ve Mi'râc Mûcizesi	48
4. 1. İbni Ebû Ya'lâ'nın İsrâ ve Mi'râc Yorumu	48
5. İ'câzu'l-Kur'ân Hakkında Görüşleri	54
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	57
ÂHİRET ve KADER ANLAYIŞI	57
1. İbni Ebû Ya'lâ'nın Kader Anlayışı	58
2. Kabir Azâbı ve Nimetinin İ'tikadî Boyutları	62
3. İbni Ebû Ya'lâ 'ya Göre Ba's, Sırât, Mizân, Hesâb, Şefâat, Havz	66
3. 1. Ba's, Sırât	66
3. 2. Mizân	68
3. 3. Havz	70
3. 4. Hesâb	71
3. 5. Şefâat	72
4. Cennet, Cehennem Varlığı ve Ebediliği	73
4. 1. İbni Ebû Ya'lâ 'ya Göre Cennet ve Cehennem	73
SONUÇ	77
KAYNAKÇA	80

KISALTMALAR

Bkz:	Bakınız
C. :	Cilt
Çev:	Çeviren
DAD:	Dini Araştırmalar Dergisi
DİA:	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
KADER:	Kelâm Araştırmaları Dergisi
İİED:	İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi
Neşr:	Neşreden
S. :	Sayfa
S. :	Sayı
Thk:	Tahkik eden
Yy:	Yayın yeri yok
A.g.e:	Adı Geçen Eser
Vb:	Ve benzeri
R.a:	Radıyallahu Anh
S:	Sayfa
S.a.v:	Sallallahu Aleyhi ve Sellem

ÖNSÖZ

Peygamberin vefatıyla sahabe o güne kadar çok fazla şahit olmadığı ihtilaflarla karşı karşıya gelmiştir. Fethedilen yerlerdeki medeniyetlerle tanışma ve buluşma neticesinde bu ihtilaflar daha da artmıştır. Ameli sahadaki ihtilafları normal karşılayan dönemin müslümanları i'tikadi sahadaki ihtilaflara karşı büyük tepkiler vermiştir. Bu tepkiler daha çok peygamber dönemindeki saf İslâm î'tikâdını ortaya koymak ve aykırı görüşlere karşı reddiye yazmak şeklinde olmuştur. Bu gayretlerle hem akide muhafaza edilmiş hem de bid'at taraftarlarına karşı İslâm akaidi savunulmuştur. Hicri II.yy.dan itibaren başlayan İslâm akâidini öğretip yayma gayretleri Abdullâh b.Küllâb el-Basri (Ö.240/854), Hâris El-Muhâsibî (Ö.243/857) ve Ahmed b. Abdurrahmân El-Kalânîsî (Ö.255/869) gibi selef âlimleriyle ayrı bir boyut kazanmıştır. O güne kadar Kur'ân ve sünnetten gelenlerle mukabele yöntemi mezkûr selef âlimlerinin elinde akâid meselelerini aklî delillerle te'yîd etme şeklinde ortaya çıkmıştır. İslâm akâidini savunma ve bu î'tikâda yöneltelen itirazlara cevap verme farklı usul ve metotlarla olmuştur. Akâid esaslarını savunmada naklin yanında aklî delilleri de zarurî gören Mu'tezile'nin yanında bid'at ehlinin yanlışlığını Kur'ân ve sünnetten getirdiği delillerle ortaya koyarak onlardan uzak durmayı tercih eden Selefiyye mensuplarını görmekteyiz. İ'tikâdî konularda akla asla müracaat etmeyen selef, âyet ve hadîslerde bildirilenlerle yetinip müteşâbihler de dâhil bunları aynen kabul edip teşbîh ve teccîme düşmeyen ve te'vil yoluna da gitmeyen bir topluluktur.

Değişik isimlerle anılan bu topluluk mücmel olanla yetinip tafsilata girmemiştir. İslâm düşünce tarihinde Ehl-i Sünnet-i Hâssa ismiyle meşhûr olmuştur. Sahabe ve tabiin tarafından benimsenen Selefiyye sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet kelâmının oluşmasıyla Mâtürîdiyye ve Eş'arîyye'nin gölgesinde kalmıştır. Mütekaddimîn ve müteahhirîn olarak ele alınan bu ekolün mütekaddimîn dönemindeki en önemli temsilcisi ve sembol ismi Ahmed b. Hanbel'dir. (ö.241/855) Müteahhirîn dönem ise İbn Teymiyye ile tekrar işlerlik kazanmıştır. Selefiyye, İbn Teymiyye ile sistematik hale gelmiştir. İbn Teymiyye te'lif ettiği eserlerle selef akidesini ortaya koyarken İbn Kayyîm el-Cevziyye (ö.751/1350) de bu çalışmalara eserleriyle katkıda bulunmuştur.

Çalışmamızda konu aldığımız müellif selef âlimlerinden, ilim çevrelerince pek fazla bilinmeyen, asıl ismi ve künyesi Ebû'l-Huseyin Muhammed ibn Hüseyin ibni Muhammed ibni Halef ibni Ahmed ibni Ferrâ el-Hanbelî el-Bağdâdî'dir. Meşhûr lakabıyla Kadı Ebû Hüseyin olarak da tanınan İbn Ebû Ya'lâ Hicri 451 senesinin şâban ayında Bağdât da dünyaya gözlerini açmıştır. Temel î'tikâdî meselelerde selef metodunu benimseyen İbn Ebû Ya'lâ, Bağdât'da Bâbü'l-Merâtib semtinde bulunan evinde hırsızlık için hüccesine giren hizmetçileri tarafından 10 Muharrem 526 gecesi şehîd edilen İbn Ebû Ya'lâ, Bâb-ı Harb Mezarlığı'nda medfûn olan Hanbelî âlimi babasının yanına defnedildi.

Müellifimizin temel î'tikâdî meselelerde selef metodunu benimsemesi yönü ile de yapacağımız çalışma selef ekolünün î'tikâdî görüşlerinin derli toplu bir şekilde ortaya konmasına yardımcı olacaktır. Çalışmamızın birinci bölümünde müellifimizin hayatı ve kelâm ilmine dair katkıları üzerinde durarak çalışmada asıl kaynak konumunda olan İbn Ebû Ya'lâ'nın el-î'tikâd adlı kendi î'tikâdî görüşlerini ve selef î'tikâdını ortaya koymaya çalıştığı eserinin tanıtımıyla nihayete erdirdik. Konunun esasını teşkil eden diğer bölümlerde ise müellifimizin temel î'tikâdî konular olan ilahiyât, nübüvvet ve âhiret bahislerine dair zikretmiş olduğu görüşleriyle diğer mezheplerin görüşlerini de zikretmek suretiyle karşılaştırmalı biçimde mezheplerin temel î'tikâdî mevzulara olan bakış açılarını ortaya koymuş olduk.

Bu çalışmayı hazırlamam sürecinde konu seçimi dâhil her türlü aşamasında yardımlarını ve değerli fikirlerini esirgemeyen, bana bilgi, teşvik ve engin tecrübeleriyle yol gösteren değerli hocam Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ'a şükranlarımı sunarım.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

MUSTAFA TAHA ÇITLIK
2023/KONYA

1-Amaç ve Önem

Bu çalışmanın amacı Hanbelî-Selefi bir âlim olan İbni Ebû Ya'lâ'nın ilk dönem selef i'tikâdı üzerine ifade etmiş olduğu fikir ve düşüncelerini ele alarak kendi görüşlerine yer verdiğimiz bu tez çalışması ile müellifin ilahiyât ve nübüvvet gibi bazı i'tikâdî konularda bakış açısını ortaya koymak olacaktır. Hakkında şu ana kadar Türkiye'de bir çalışma yapılmamış olması, kelimî görüşlerini ortaya koymadan önce onun tanıtılmasını gerekli kıldı. Yüzyıllara ve bölgelere göre farklılıklar gösteren ve daha çok Hanbelîler tarafından sahiplenilen Ehl-i hadîs ve selef ekolünün temel eserleri incelendiğinde bunların öncelikle Mu'tezile ile Cehmiyye'ye ve onlardan dolayı kelâmcılara karşı olumsuz bir tavır sergiledikleri görülür. Bununla birlikte selef yöntemini benimseyenlerin temel görüşleri bakımından Ehl-i Sünnet'in diğer kollarıyla önemli bir anlaşmazlık içinde buldukları söylenemez. Her ne kadar sert bir muhalefet üslûbu kullansalar da selef yolunu izleyenler genel olarak nâssların ve özellikle haberî sıfatların te'vîli, felsefî delillerin ve Aristo mantığının kullanılması, kitap ve sünnette bulunmayan terimlere usûlü'd-dînde yer verilmesi gibi konulardaki itirazları dışında i'tikâdî ilkelere aynı görüşleri paylaşmışlardır. Nitekim bazı çağdaş araştırmacılar, Selefilik mezhep olmaktan ziyade ilk dönemde akâid alanında benimsenen metodolojik yaklaşıma paralel bir akım niteliği taşıdığını vurgulamıştır.

2-Yöntem

Çalışmada kaynak tarama, veri toplama ve bilgi derleme metodunu kullanıldı. Konu ile dolaylı veya dolaysız ilgili olan kaynaklardan bilgileri derleyip değerlendirerek bir sonuç elde etmeye çalışıldı. Araştırmamı bilimsel metodların ilkelerine bağlı kalarak yürüttüm. Çalışmamda İbni Ebû Ya'lâ'nın telif etmiş olduğu *el- İtikâd* isimli konu özelinde yazılan kitabı ve bu konuya yakın olan mevzularda yazılan kitaplar, tezler ve makaleler incelenmiştir. Ayrıca yakın zamanda yazılmış olan eserlere de yer vermeye gayret gösterilmiştir. İnternet üzerinden konuya ilişkin içerik ve bilgilerden de faydalanmaya çalışılmıştır.

GİRİŞ

1-İbni Ebû Ya'lâ'nın Hayatı, Şahsiyeti ve İlmî Kişiliği

Asıl ismi ve künyesi Ebû'l-Huseyin Muhammed ibn Hüseyin ibn Muhammed ibn Halef ibn Ahmed ibni Ferrâ el-Hanbelî el-Bağdâdî olan, meşhur lakabıyla Kadı Ebû Hüseyin olarak tanınan İbn Ebû Ya'lâ Hicri 451/ 1059 senesinin şâban ayında Bağdât'da dünyaya gözlerini açmıştır.¹

İlmiye sınıfına mensûb bir ailede dünyaya gelen İbni Ebû Ya'lâ, Hanbelî mezhebindeki otoritesi ve bulunduğu dönemde ilim câmiâsı içerisindeki şöhreti ile marûf olan babası Allâme Kadı Ebû Ya'lâ'nın (ö.458/1066) ilmî gözetiminde hayatının ilk yıllarını mübtedî seviyede olan ilmî çalışmalar ile başlatmıştır. Selefî akîde üzerinde Hanbelî fıkında ileri seviyede olan babasının talim ve terbiyesiyle küçüklük yıllarını ilimle doldurmuş, çalışmalarının ilk tohumlarını babasının şefkatli ve ilim dolu gözetiminde atmıştır.²

İslâm âlimlerinin çoğunun hayatı incelendiğinde ilk ilmî çalışmalarının ve temel islâmî eğitimlerinin önce Kur'ân'ı ezberlemek olduğu görülür. İbni Ebû Ya'lâ da işe ilk önce Kur'ân-ı Kerîm hıfzı ile başlamıştır. Daha sonra islâmî ilimler içerisinde şerefli bir konumda olan hadîs-i şerîf ilmi tahsîli ile ilmî çalışmalarını devam ettirmiştir. Bunun dışında islâmî ilimlerinin pek çoğunu o dönemde Bağdât'da ilim meclisleriyle tanınan islâm âlimlerden icazetler alarak islâmî ilimlerde derinleşmeye başlamıştır.

İbni Ebû Ya'lâ yaşadığı coğrafyada ilimde önemli bir konuma gelerek halk nazarında akranlarının önüne geçecek ve emsallerinin yanında dikkat çekecek bir takdîre mazhâr olmuştur. Daha sonraki dönemlerde âlimler İbni Ebû Ya'lâ hakkında övgüyle bahsederek, ilmî çalışmalarının takdîre şayân olduğunu, kendisinin hadîs alanında da itibar sahibi kimse olarak kabul edildiğini, takvasının da insanlara örnek olacak bir seviyede olduğunu ifade etmişlerdir. İmâm Zehebî kitabında İbn Ebû

¹ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1414, c. II, s.205, 232-233, 238, 239, 242, 243, 250.

² Tâhir en-Nu'mânî, "Bâbü'l-Mürâsele ve'l-Münâzara el-Mahtûtü'n-nefis, *Tabakatü'l-Hanâbile* li'bn Ebî Ya'lâ el-Ferrâ", *el-Muktetaf*, IV, Kahire 1951, s. 368-372.

Ya'lâ için kendisinden fetva alınacak bilgili bir âlim diye bahsetmiş ve babasından daha ileri bir seviyeye ulaştığını söylemiştir.³

Dönemin meşhûr kıraât âlimi el-Hayyât'dan (ö.541/1146) kıraât ilmini tahsîl eden İbn Ebû Ya'lâ, bulunduğu meclislerde özellikle Hanbelî fikhî ve selef i'tikâdında kürsü sâhibi olmuştur.

Hadîs ilminde sikâ olarak görülen İbn Ebû Ya'lâ kendi mezhebine babası el-Ferrâ'nın tam tersine taâssup derecesinde sayılacak kadar bağlı idi. Bu yüzden yaşadığı dönemde sünnet ve bid'at kavramları üzerinde dönemin Eş'arî kelâmcılarıyla ciddi münazaralar gerçekleştirmiştir.

Künyesi itibariyle Kadı Ebû Hüseyin olarak zikredilen İbni Ebû Ya'lâ'nın hayatında kadılık görevini üstlendiği aşikârdır. Ancak Kâdî'l-kud'ât Ebû'l-Hasan Dâmegânî'nin (ö.478/1085) huzurunda noterlik yaptığının dışında kadılık görevine dair herhangi bir kaynaktan doğrulayıcı bir haber bulunamamıştır.⁴

Bağdât Bâbü'l-Merâtib semtinde bulunan evinde hırsızlık için hüccesine giren hizmetçileri tarafından 10 Muharrem 526/1131 gecesini şehîd edilen İbn Ebû Ya'lâ, Bâb-ı Harb Mezarlığı'nda medfûn olan Hanbelî âlimi babasının yanına defnedildi.⁵

1.1. İbn Ebû Ya'lâ'nın Hocaları

Kâdî Ebu Ya'lâ el-Ferrâ (babası)

Abdülhâlik İbn İsâ el-Hâşimî el Abbâsî el Marûf Biş-Şerîf

Abdûssamed İbn Me'mûn

Ebû Bekir el-Hatîb

Ebû Bekir el-Hayyât

Ebû-l Muzaffer Hennâd en-Nesefî⁶

1.2. İbn Ebû Ya'lâ'nın Talebeleri

Abdülmuğîs İbn Züheyr el-Harbî

Cüneyd İbn Yakûb el-Çîlî

Abdülğaniy İbni Hâfız Ebû-l Âlâ el-Hemedânî

³ Zehebî, *Siyeru A'lamun Nübelâ*, Müessesetü'r-Risale, 1.Baskı, 1417, s, 602-607.

⁴ Safedî, *el-Vâfi*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1381/1962 c I, s,160.

⁵ İbni Ebû Ya'lâ el-Ferrâ-el Hanbelî İbnü'l-Kadî, *el-İtikâd*, thk, Muhammed İbn Abdurrahman, el-Hamiş 1.Baskı, Suudî Arabistan Riyâd, Dâru Atlasî'l-Hadrâ, 2002 s, 11,12.

⁶ A.g.e, s, 13.

Ebû Necîh Mahmûd İbn Ebû-l Mercâ el-İsfahânî ⁷

2. Akâid İlmine Yaptığı Katkıları ve Eserleri

Mensûbu olduğu Hanbelî-Selefi çizgisinde birçok eser kaleme alan İbn Ebû Ya'lâ, kelâm ilminde kendisinden önce kabul gören çizgide ve müntesibi olduğu mezhepler doğrultusunda çalışmalar yapmıştır

Genel olarak selef i'tikâdını benimseyerek başta babası olmak üzere kendisinden eğitim aldığı hocalarının görüşlerinden istifade etmiştir.

İbn Ebû Ya'lâ'nın i'tikâdi görüşlerine yer verdiği el-İtikâd adlı eseri incelendiğinde babası gibi mezhebin görüşlerini yer yer terk etmesi, kendi tercihini öne sürmesi gibi bir uygulamasının mevcut olmadığı müntesibi olduğu mezhebe babasından daha çok bağlı olduğunu göstermektedir. Yaşadığı dönem ve sonrasında pek çok tartışmalara sebep olan halku'l-Kur'ân ve sıfatlar konusunda kitapları tahlil edildiğinde İbn Ebû Ya'lâ'nın bu tutumu anlaşılmaktadır. Tespit edilmiş eserleri ise şunlardır;

- 1)Tabakâtü-l Hanâbile
- 2)el-İ'tikâd
- 3)er-Raddü Âlâ Zâiğayi'l-İ'tikâd fî Mennihim min Semâi'l-Âyât
- 4)Şerefü'l İttibâ ve Serefü'l-İbtidâ
- 5)el-Muğnî fi'n-Niyyât
- 6)el-Miftâh fi'l-Fıkıh
- 7)el-Mesâilülletî Halefe Aleyhâ Âhmed
- 8)el-İzâhü'l-Edilletî fi'r-Raddi âle'l-Firkati ed-Dâletî'l-Mûdille
- 9)el-Mecmû' fi'l-Furû
- 10)el-Müfredât fî Usûli'l-Fıkıh
- 11)Tenzîhü Muâviye İbn Ebî Süfyân
- 12)Ruûsu'l-Mesâil
- 13)İltimâmu li Kitâb-i Rivayeteyn ve'l-Vevheyen
- 14)el-Müfredât fi'l-Fıkıh⁸

⁷ İbni Ebû Ya'lâ, *el-İtikâd*, s, 13.

⁸ A.g.e, s, 12.

2. 1. El İ'tikâd

İbni Ebû Ya'lâ'nın devam ettirmiş olduğu selef inancı gereğince i'tikâdî konular üzerine kaleme almış olduğu kısa bir risâledir. Risâle îmân kavramı ile başlayıp bid'at ehlinin zemmedilmesi ile sona erer. İçerisinde sırayla önce îmân, islâm ve Allah'ın sıfatlarına dair kavramları, daha sonra ise nübüvvet bahsine dair görüşlerini zikreden İbni Ebû Ya'lâ kitabının son kısmında ise kader, cennet, cehennem, şefaât gibi âhiret bahsine dair görüşlerini ele almıştır.

Risale Muhammed İbn Abdurrahmân el-Hâmiş tarafından tahkik edilerek 2002 yılında Suûdi Arabistan Riyâd'da Dâr-u Atlâsi-l-Hadrâ tarafından basılmış olup 1. baskısı mevcuttur.

BİRİNCİ BÖLÜM

ULÛHİYET ANLAYIŞI

İslâm dininin temelini teşkil eden îmân esaslarından olan ulûhiyet meseleleri, islâm geleneğinde etraflıca ele alınmış ve tartışılmıştır. Hicrî birinci asrın sonlarından itibaren Allah'ı, o'nun zâtını tanıttığı şekilde tanımak ve fiillerindeki hikmetleri anlamak için çeşitli ekoller tarafından Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri, zâtı, sıfatları ve fiilleri çerçevesinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış ve bu alanda zengin bir literatür oluşmuştur.

İbni Ebû Ya'lâ ulûhiyet anlayışını el-Î'tikâd adlı eserinde şu şekilde açıklamıştır; “Kendisiyle söze başladığımız şey, Allah Teâlâ'nın kullarına farz kıldığı, elçilerini de onun için gönderdiği, indirdiği kitabında bulunan, Allah Teâlâ'ya îmandır. Onun anlamı Allah'ın, emrettiklerini, farz kıldıklarını ve nebilerinin onun katından getirdiği yasaklarını tasdik etmektir. Peygamberler bu yüzden gönderilmiştir. “Senden önce hiçbir resûl göndermedik ki ona ”Benden başka İlâh yoktur; şu halde bana kulluk edin” diye vahyetmiş olmayalım.”⁹ Tasdîke gelince, dil ile ikrâr, kalp ile îmân, rükünleriyle ameldir. Güzel söz ve salih amel onu ziyadeleştirir. Günah ve îmanda istisna onu noksanlaştırır. Şüphe ile îmanda istisna olmaz. Bu geçmişten beri âlimlerimizin yoludur. Eğer bir mü'mine sen mü'min misin? diye sorulsa, o da, evet inşallah mü'minim dese, Allah'a, rasûlüne, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine îmân ettim der.¹⁰ İmân ve islâm aynı anlama gelen iki isimdir. Ancak islâma gelince o, iki şehadeti tasdikten ibarettir. İmân ise tüm meşrû emir ve yasaklara uymaktan ibarettir.”¹¹

İmân İbn Ebû Ya'lâ'ya (ö. 526/1131) göre Allah'ın yeryüzünde kullarına ilk emrettiği ve en çok önem verdiği islâmın temel inanç sisteminin tamamını ifade eder. Peygamberler de Allah tarafından bu sistemi bildirmek için gönderilmiş şerefli elçilerdir. “Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona, ”Benden başka ilâh yoktur, şu halde bana kulluk edin” diye vahyetmiş olmayalım”.¹² Âyetini delil olarak zikreden İbn Ebû Ya'lâ, îmânı, Allah'ın buyurdukları, emrettikleri, sakındırdıkları

⁹ İbni Ebû Ya'lâ, *el-Îtikâd*, s. 23.

¹⁰ A.g.e, s. 24.

¹¹ A.g.e, s. 24.

¹² Enbiyâ 21/ 25.

ve bununla beraber peygamberlerinin teşriî makamında buyruklarının tamamına îmân etmek diye ifade eder.¹³

İbn Ebû Ya'lâ 'ya göre îmânda "inşallah mü'minim" şeklinde istisna edilmesi ise câiz değildir. Tercümeden anlaşıldığı üzere bu kimse için islâm dairesinden çıktığı ve ona tekrar îmân sözlerinin tasdik ettirilmesini gerektiğini söyler.¹⁴

Yapmış olduğu îmân tanımının keyfiyetini ise dil ile ikrâr, kalp ile tasdik, temel rükünlerini amel etmek olarak açıkladıktan sonra amellerin artmasıyla îmânın artacağını günahların çoğalmasıyla da îmânın azalacağını söyler. Bu tanım ve açıklamasından da anlaşıldığı üzere İbn Ebû Ya'lâ'nın îmân ve islâm hakkında kanâati selef i'tikâdî ile aynı doğrultudadır. İmânın artması konusunda ise selef i'tikâdî üzere onun, hakiki anlamıyla artıp ve eksileceği görüşündedir.¹⁵

İbn Ebû Ya'lâ'ya göre îmân ve islâm kavramlarının aynı anlamda olmasının yanı sıra özel olarak îmânın dinin ibadet boyutunu, islâmın ise inanç boyutunu oluşturduğu görüşünde olduğu görülür.¹⁶

1.1. İmân Tanımı

"Emn" kökünden gelen îmân kelimesi, bir kimsenin kalben bir şeyi kabul etmesi ve o şeye i'tikâd edip özümsemesi manalarına gelmektedir.¹⁷ "Akd" sözcüğünden gelen "i'tikâd" ise îmân kelimesiyle eş anlamda kullanılmıştır.¹⁸ İmân kelimesinin anlamının doğrulamak, tasdik etmek olduğunda dilciler fikir birliği içerisindeyler.¹⁹ İstilahî olarak îmân "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberleri doğrulamak ve onlara inanmaktır." Bu inanca sahip olan kimseye mü'min denir.²⁰

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115) islâm kavramını, Allah'a kulluk etmek olarak tanımlar.²¹ İmam Mâtürîdî'ye göre imânı, Allah'ı tanımak ve bilmek olarak

¹³ İbni Ebû Ya'lâ, *el-İtikâd*, s, 23.

¹⁴ A.g.e, s, 24.

¹⁵ A.g.e, s, 23.

¹⁶ A.g.e, s, 24.

¹⁷ İsfahânî, Rağıb, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2012, "emn", md. , s, 99.

¹⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "emn", md, s, 99.

¹⁹ Eş'ari, *Luma* ', thk Hammude Garabe, Beyrut 1952-53, s, 75.

²⁰ Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde*, İstanbul 1981, s, 62-63.

²¹ Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, Matbaa Meşriki'l İrfan, Konya, 1327, s, 32.

tanımlayan kimseler Allah'ın varlığını bilmeye işaret etmiş olsalar bile yapmış oldukları tarif, îmânı tam olarak açıklayamamaktadır.²² Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre bu eksiklik nedeniyle ortaya başka î'tikâdî problemler çıkabilmektedir. Çünkü o, bir şeyi bilmenin zıddının o şeyi bilmemek ve o bilgiden cahil olmak olduğunu, bir şeyi bilmemenin ise o şeyi kabul etmemek veya inkâr etmek anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir.²³ Mâtürîdî'ye göre îmân etmek, kalbin bir şeyi anlamasından ziyade o şeyi tasdik etmesi ve özümsemesi ile gerçekleşebilir. Çünkü bir varlığı bilmek onu tasdik etmeye götüren bir illettir. Ancak bu eylem kendi başına bir tasdik etmek değildir. Bu yüzden tasdik kişinin istek ve ihtiyarıyla meydana gelmektedir.²⁴

Îmân konusu, kelâm ilmi içerisinde üzerinde çok tartışılıp detaylı bir şekilde ele alınan mevzulardan biridir. Bunun en önemli sebebi islâm dininin ve daha pek çok inanç sisteminin temelinde îmânın varlığı ve dinî hayatın tüm açılarının bu kavrama göre anlam ve değer kazanmasından geçmektedir.

Îmân ve inanç kavramı insana özgü bir niteliktir. Aynı zamanda inanmak insana özgü bir eylemdir. Toplumda bireylerin psikolojik ahvali bazen dışarıdan anlaşılabilir bir halde olsa da îmân edip etmediğine dair bir karine olmadıkça îmânın dıştan anlaşılması zordur. Sözlü olarak îmâna ve inanca delalet eden ifadeler kullanılmadıkça anlaşılammaktadır. Çünkü îmân etmek ve inanmak kalbî bir fiil olup ancak kalp ile uygulanabilir. Dolayısıyla kişinin içindeki duygu ve düşüncelerini sözlü ifadelerle beyan etmesi toplum içerisinde karşılaşması muhtemel olan bir takım davranış ve tutumlar açısından son derece lüzumlu olmaktadır.

Kanaâtimizce islâmın tarif ettiği îmân tanım ve anlayışları üzerine yapılan ihtilaflar tetkik edildiğinde, temel problemin büyük günah işleyen (mürtekb-i kebîre) durumunun tanımlanma amacı olduğu anlaşılmaktadır.

İnanılması gereken hususlar açısından îmân, icmalî ve tafsilî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İcmalî îmân inanılması gereken şeylere kısa, özlü ve toptan inanmak demektir.²⁵ Bu inanç tevhîd kelimesinde özetlenmiştir. Tevhîd kelimesi; "lâ

²² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, 14. Baskı İstanbul İSAM Yayınları, 2012, s, 724.

²³ A.g.e, s, 724.

²⁴ A.g.e, s, 724.

²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, Thk, Muhammed Reşit Rıza, Beyrut, 1983, c. I, s, 43.

ilâhe illallah Muhammedün resûlullah" cümlesidir. İnanmış kimseler bu cümleyi içlerinden gelerek ve teslimiyet içerisinde söylemelidirler.

Tafsilî îmân ise inanılması gereken şeylerin her biri üzerinde düşünüldükten sonra açık ve geniş olarak, bütün ayrıntılarıyla inanmak demektir. Tafsilî îmân sonucunda nelerin inkâr, hangi şeylerin küfür, fiske ve dalaletle niteleneceği de öğrenilmiş ve iyice kavranmış olunur.²⁶

1.2. İslâm Tanımı

Sözlükte “kurtuluşa nail olmak, boyun eğmek, teslim olmak, teslim etmek, vermek, sulh yapmak” anlamlarındaki “slm” kökünden türemiş olan Arapça asıllı bir kelimedir.²⁷ İslâm kavramını dilsel açıdan inceleyen İbn Kuteybe, (ö. 276/889) onu “boyun eğmek ve iradî olarak uymak suretiyle barış ortamına girmek” şeklinde tanımlamıştır.²⁸ Sonraki dönem islâm âlimleri tarafından çeşitli kaynaklarda bu tanımlar ve açıklamalar tekrar edilmiş, “sulh ve selâmet gayesiyle boyun eğmek, tâbi ve teslim olmak” mânaları öne çıkarılmıştır. Ancak âyet ve hadîslerde islâm kavramı ile hanîf ve fitrat kavramları arasında bir bağ olduğu görülmektedir.²⁹

1.3. İmân ve İslâm Kavramlarının Münâsebeti

İmân kavramının içeriği ve kapsamının, islâm kavramından farklı olup olmadığı hususunda kaynaklarda çeşitli mülahazalar yapılmıştır. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının pek çoğu ve özellikle Mâtürîdîlere göre îmân ve islâm kavramları, Eş'ari (ö.324/935-36) ve bu kavramları zahiren anlamlandırma yoluna giden bazı kelâmcıların aksine aynı şeylerdir.³⁰ Yani îmân Allah'ın göndermiş olduğu elçilerinin tebliğine canı gönülden inanmaktır. İslâm ise Allah'ın ulûhiyetine boyun eğmek suretiyle ona teslim olmak demektir. Bu ancak onun emirlerine uymak, sakındırmış olduğu haramlardan uzak durmakla mümkün olur. Dolayısıyla bu tanımlardan anlaşıldığı üzere kapsamış olduğu manalar açısından îmânın islâmdan, islâmın da imândan ayrılması söz konusu olamaz.³¹

²⁶ İbn Hümâm, *Müsâyere*, Bulak yy. İstanbul, 1979, s, 315.

²⁷ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “slm” md. s, 509,510.

²⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an* nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1393/1973, s, 479.

²⁹ Rûm 30/30; Buhârî, “Cenâ'iz”, 79, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22-25.

³⁰ Eş'ârî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, Kabcacı Yayın, 2005 İstanbul, s, 238-239.

³¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s, 510.

Kur’ân-ı Kerîm’e baktığımızda bunun pek çok misalini görürüz. Örneğin; “*ancak âyetlerimize inanıp da teslim olanlara duyurabilirsiniz*”³² âyetinde îmân ile islâm aynı anlamlarda kullanılmıştır. Bu bağlamda her mü’min müslüman, her müslüman da mü’mindir. Allah’ı ve elçisini gönülden özümseyen mü’min aynı zamanda Allah’a ve elçisine teslim olmuş bir şekilde itaat edendir.³³

Kur’ân-ı Kerîm incelendiği takdirde “islâm” ve “îmân” kavramlarının aynı anlamı ifade ettiği görülmektedir. Ancak bu âyetler arasında birkaç hususta farklılıklar vardır. “İslâm” kavramı inanmış kişilerin kendileriyle olan münasebetlerini, “îmân” kavramı ise kişilerin iç dünyasında ve kendi benliğinde olan bâtinî bir mekanizmayı ifade etmektedir.

Son dönem kelâmcılarından Ömer Nasûhî Bilmen (1883-1971); sözlük anlamı olarak birbirinden farklı, şer’î hüküm açısından aynı anlamda olduklarını, her müslümanın mü’min ve her mü’minin müslüman olduğunu ve konuyla alakalı başka bir hükmün bulunmadığını ifade etmektedir.³⁴ Mu’tezilî ve Mâtürîdî kelâmcılar, bu iki terimin aynı anlamda olduğuna hükmetmiştir.³⁵

Eş’arî kelâmcıları ise bu iki mezhebe muhalefet ederek farklı olduklarını ileri sürmüştür. İmam Eş’arî’ye göre islâm, îmandan daha kapsamlı bir kavram olup îmânı da kendi kapsamı içerisine alır. Bununla beraber islâm kavramı ise îmânı karşılamayabilir.³⁶ Eş’arî kelâmcılarının öne çıkan isimlerinden Bâkîllânî, cibrîl hadisi üzerinde imân kavramının “tasdîk”, islâm kavramının ise “boyun eğmek” anlamına geldiğini, sonuç olarak bunların birbirinden farklı birer kavram olduğunu savunur.³⁷ İ’tikadî olarak Selefîyye de bu bağlamda îmân ve islâm kavramlarına Eş’arî kelâmcıları gibi îzah getirmektedirler.³⁸

1.4. İmân -Amel İlişkisi

Amelin îmânın bir parçası olmadığı ve îmânın üzerine dâhil edilip birleştirilemeyeceği düşüncesini, ilk ortaya atan mezhep Mürchie’dir. Bu ekol

³² Neml 27/81.

³³ Nüreddin es-Sâbûnî, el-*Bidaye*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995. s, 91.

³⁴ Seyyid Sâbık, el-*Akâidü’l-İslâmiyye*, Dârü’l Kitâbü’l Arâbî, Beyrut, 1985, s, 7.

³⁵ Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s, 394, 398.

³⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makâlât*, nşr. D. Gimaret, Beyrut, 1987, s, 155.

³⁷ Bâkîllânî, et-*Temhîd*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1407/1987.s, 392.

³⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-İmân*, nşr. Hüseyin Yûsuf el-Gazzâl, Beyrut 1406/1987, s, 28-30, 185-195.

sistematğine göre ameller, îmânın bir sonucu olduğu için onun îmân olarak kabul edilmesi yalnızca mecâzendir.³⁹

İmam Mâtürîdî, îmân ve islâm kavramlarının birbirinden ayrı kabul ederek Mürcie'nin îmân anlayışının temeli olan îmân-amel farklılığını, bir takım değişmelerle birlikte aynen kabul etmiştir. Bu yüzden onun ardından görüşlerini devam ettiren mütekellimler amelleri ve farz olduğunu bildiği halde bunu uygulamaya geçirmemeyi ayrı şey olarak kabul ederler.⁴⁰

Amellerin kesinlikle yapılması gereken bir tarzda emredilmiş olduğuna inanmayan kâfir, kesinlikle yapılması gereken bir emir olduğuna inandığı halde fiilî olarak yerine getirmeyen günahkâr mü'min olur. Namaz, zekât, hac, oruç, sadaka gibi islâmın amelî uygulamaları, îmânın dışındaki farzlar olup îmân ve islâmın kesinlikle emredilmiş farzları konumundadır. Mâtürîdî kelâmcılarından Pezdevî'nin ifadesiyle bu ibadetler îmânın bir parçası değil, yalnızca îmân edip inanmış olmanın sonuçlarıdır. Ameli, îmânın bir rüknü olarak kabul edip savunanlar bazı âyet ve hadisleri delil olarak getirmiştir.⁴¹

Mâtürîdî anlayışı savunan kelâmcılar bu iki kavramın bir olmadığını kanıtlamak için başka âyet ve hadisler ileri sürerek karşı tarafın delil getirdiği nassları, lafızlarının delâlet etmiş olduğu mânâlar bağlamında kendi anlayışlarına uygun bir şekilde yorumlamışlardır. Nitekim “*kim düşmanlık ve haksızlık ile bunu yaparsa onu ateşe koyacağız şüphesiz ki kötüler cehennemdedir.*”⁴² âyeti amelin îmandan bir parça olduğunu savunanlar tarafından küllî ifadeler olarak anlaşılmıştır. Bu konuda Mâtürîdîlere muhalif olan gruplar ise söz konusu âyetlerin lafzî olarak husûsiyet bildirdiklerini savunarak başka tahlil ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁴³

Âyetleri anlamaya çalışırken bu lafızları bağlam bütünlüğü ve Kur'ân'ın konu bütünlüğü açısından değerlendirmeye tabi tutmak daha uygun bir yaklaşım tarzı olacaktır. Nitekim günahkârların cehennemde olacağını belirten âyetten önce sâlih

³⁹ Kadı Ebû Ya' la, Muhammed b. Hüseyin el-Bağdadi, *Mesailü 'l-îmân*, thk. Abdulazaiz el-Halef, Riyad, 1410, c.1 s, 64.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitabü 't- Tevhid*, s, 373-380; Pezdevî, *Usulu 'd-Din*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1988, s, 215.

⁴¹ İnfitar 82/14; Nisa 4/10-30.

⁴² İnfitar 82/14.

⁴³ Eş'ari, *El-Lum 'a*, s, 77.

kimselere nîmetlerin verilip cennette ebedî kalacakları buyrulmuştur. Bu sebeple âyette füccâr lafzı ile büyük günah sahibi kimse değil inkârcılar kastedilmektedir.

İmam-ı Âzam'a (ö.150/767) göre kesin olarak emredilen bir teklîfin amel edilmesi ona îmân edilmesinden, bu emre îmân edilmesi de onu yerine getirmekten farklı kavramlardır. Bir mükellefin bazı durumlarda amelî olarak sorumluluğunun iptal olması bu durumun sonucu ve delîlidir. Hâlbuki mükelleften bir amelin sorumluluğunun kaldırılması o kimseden îmânî sorumluluğun kaldırıldığına delil olmaz. Âdet gören bir kadından Allah, namaz ibadetinin uygulama olarak farzietini kaldırmıştır. Bu duruma binâen teklîfi olarak namaz sorumluluğunun kaldırılması ile îmânın sorumluluğunun kaldırıldığını ifade etmek veya yine bu kimseye îmânın bir süreliğine terk edilmesinin emredildiğini söylemek doğru olmaz. Çünkü nasslarda orucun terkedilip sonra kaza edilebileceği buyrulmuştur. Bu sebeple bu kişiye îmân etmeyi bırak sonra kaza et denmez."⁴⁴ Bu îzahlardan da anlaşılacağı üzere, mükelleften birtakım emredilmiş hususları yerine getirme zorunluluğu düşse bile îmân etme zorunluluğu hiçbir zaman düşmez.

Şâfiî âlimlerinden ve Eş'arî kelâmcılarından olan Cüveynî (ö.478/1085), günah işlemiş olan fasık bir mükellefin, nasslarda mü'min olarak isimlendirilmesine dikkat çekmektedir. Cüveynî, inanmış kimselere hitap eden şer'î hükümlerin fasıklar ve müttakîler diye bir ikilemeye gitmeden, günahkâr kimseye de mü'mine uygulanan hükümlerin uygulandığını söylemektedir. Günahkâr mü'minlere savaş ganîmetlerinden bir pay verilmesi, cenaze namazının kılınıp müslüman mezarlığına defnedilmesi ve mü'min bir kimsenin kalbinde tasdik bulunması sebebiyle günahkâr kimsenin mü'min kabul edildiğini belirtir.⁴⁵

Kur'ân-ı Kerîm'e dilbilimsel açıdan bakıldığı zaman birçok yerde îmân edenlerin ve sâlih amel işleyenlerin "vav" atıf harfiyle aralarının ayrılması ve aynı cümle öbeği içerisinde birleştirilmemesi amellerin îmânla bir olmamasının başka bir delîlidir.⁴⁶

⁴⁴ İmam-ı Azam, *el-Vasıyye*, M.Ü İlahiyat Vakfı Yayınları İstanbul, 1981. s, 87.

⁴⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, Kütübi'l-İlmiyye, Paris, 1938, s, 334.

⁴⁶ Yûnus 10/9, Bakara 2/3.

Bir başka âyette mü'minlerin önce îmân edenler sonra salih amel işleyenler olarak sınıflandırılması da bu iki kavramın birbirinden ayrı olduğunu gösterir. "*ey îmân edenler oruç size farz kılındı*"⁴⁷

Mükelleflerin yapılması kesin olarak emredilen hususları uygulaması îmân etmiş olmalarının bir sonucudur. Zîra mükelleflerin kalpten îmân etmiş olmaları yapılması kesin olarak emredilen hususları yerine getiriyor olmalarından değildir. Dînen mükellef sayılan bireyler yapılması kesin olarak emredilenleri tasdikte birbirleriyle aynı sorumlulukta iken, tasdik edilenleri amel etme noktasında birbirlerinden farklıdır. Fakir bir kimsenin zekât vermesi farz değilken, zekâtın farziyetine inanarak kesinlikle uygulaması gereken bir emir olduğunu bilmesi böyledir.

1.5. Îmânda Artma ve Eksilme

Îman kavramı bağlamında geçmişten günümüze islâm âlimlerinin ele aldığı iki konu vardır. Bunlardan birincisi, mü'min bir kimsenin yapmış olduğu amellerin îmâna dâhil olup olmadığı konusudur. İkincisi ise îmânın kemmiyyet açısından kendi özünde artıp eksilmesi mevzusudur.

Îmân kalbî bir eylem olarak özde tasdik ve bir kabullenmedir.⁴⁸ Tasdik kalbî bir eylem olup İslâm dininde bedenle yerine getirilen uygulamalar gibi değildir. Ayrıca nasslara baktığımız zaman amellerin îmâna atfedildiğini görmekteyiz. Nitekim Allah Kur'ân-ı Kerîm'de; "*muhakkak îmân edenler ve sâlih amel işleyenler için cennetler vardır.*" buyurmuştur.⁴⁹

Arap dili ve belâğatı açısından konuya bir açıklık getirecek olursak atıf, birbirine atfedilen iki şey yani matûf ve matûfun aleyh arasında başkalık yani muğayeret gerektirir.⁵⁰ Atfedilen kelimenin, üzerine atfedildiği başka bir kelimeye dâhil olmadığını gösterir. Nasslarda amel kelimesi îmâna atfedildiğine göre îmandan ayrı olduğu gibi ona dâhil sayılamaz. Bazı âyetlerde îmânın amelin bir şartı olduğuna şahit oluyoruz. Kur'ân-ı Kerîm'de "*erkek-kadın kim mü'min olduğu halde sâlih amel*

⁴⁷ Bakara 2/183.

⁴⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s, 99.

⁴⁹ Burûc 85/11.

⁵⁰ Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselam Harun, Kahire 1982, c. I, s, 438.

işlerse” âyeti bunun en güzel örneğidir.⁵¹ Âyette meşrû olan kelime kendisi ile şart koşulan amel-i sâlihe yani şarta dâhil değildir. Zîra bir şeyin bizzat kendisine şart olması düşünülemez. Yani salih amel olarak ifadelendirilen kelime îmân kelimesine şart koşulmuş olarak îmâna dâhil edilirse îmân, parçasına şart kılınmış olurdu. Bir şeyin parçasına şart kılınması kendi kendine şart kılınması anlamına gelir. Bu ise muhâldir.

Ayrıca "*eğer müminlerden iki taife savaşırsa*"⁵² âyetinde olduğu gibi bazı âyetlerde mü'minle savaşmak gibi büyük günah işleyenler mü'min olarak isimlendirilmiştir. Bu takdirde amelin îmandan bir parça olduğunu kabul edersek, bu durumda îmânın bir parçası olan ameli yerine getirmedikleri için onlara âyette mü'min denmemesi gerekirdi. Bu îzahlardan da anlaşıldığı üzere, emredilen amelleri yerine getirmeyi îmânın bir parçası olarak kabul edenlere, yani Mu'tezile mezhebinde olduğu gibi emredilen hususları yerine getirmediğinde mü'minin îmân halkasından çıkacağını savunanlara karşı bu kıyas sağlam bir delil olarak kullanılabilir. Emredilen hususları yerine getirmeyi îmânın kendisinden değil kuvvetinden bir parça olarak kabul eden ve bu amelleri yerine getirmemekle mükellefin îmân dairesinden çıkmayacağını düşünen kelâm âlimlerine karşı bu delilleri kullanmak doğru değildir.⁵³

Îmânda artma ve eksilme mevzusuna gelince îmân, kalbin tamamen kesinliğe ulaşmış bir şekilde îmân hakikatini kabul etmesidir. Böyle bir inançtan sonra Mâtürîdî kelâmcılarına göre îmânın artıp eksilmesi hususunda bir değişiklik söz konusu olamaz.⁵⁴ Zira inancı zerre kadar inkâr, onun azalmadığını bilakis yok olduğunu gösterir. Dolayısıyla bir mükellefte iman varlığından söz ediliyorsa artık emredilen hususları uyguluyor olması ya da olmaması îmânın azalması anlamına gelmez.

Îmânın artmasından ya da azalmasından bahseden âyetler Ebû Hanife'ye göre o dönemde yaşamış olan sahabe ile bağlantılıdır. Âyetler parça parça nazil olduğu için her âyet ve hükümle îmânda artış söz konusu olmaktaydı. Her bir vahye

⁵¹ Ğâfir 35/40.

⁵² Hucurât 49/9.

⁵³ Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fikhi'l-ekber*, Kahire 1323, s, 79-80.

⁵⁴ Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, Necmi-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1330, s, 258.

sahabeler tek tek îman ediyordu. Bu yüzden onların îmânı, inanılması gereken hususlarda artış gösteriyordu.⁵⁵

Îmânın artması ve eksilmesi hususunda ileri sürülen bir başka görüş ise artışın, îmân nûrunun ve ışıltısının kalpte artması anlamında olduğudur. Bu da ancak emredilmiş olan fiillerin yerine getirilmesi ve çoğalması ile olur. Aynı şekilde kişinin işlemiş olduğu günahlarla da o nûr eksilir.⁵⁶ Ameli îmânın bir parçası olarak kabul edenlere göre îmânın artması ve eksilmesi aklen mümkün bir şeydir.⁵⁷

Bazı islâm âlimleri kalp ile özümseyerek inanmanın bir eylem olarak artma ve eksilme göstermeyeceği görüşüne karşı çıkmışlardır. Bunu bir kimsenin îman etmesiyle peygamberin îmânının kesinlikle aynı kuvvette olamayacağını örnek vererek îmanda derece bakımından bir fark olduğunu savunmuşlardır. Bu yüzden İbrahim peygamber “*fakat kalbim mutmain olsun*” demiştir.⁵⁸

Kaderiyye mezhebinden bazı kimseler îman etmenin yalnızca yaratıcıyı bilmek olduğunu savunmuştur.⁵⁹ İslâm ulemâsı bu görüşün geçersiz olduğunda ittifak etmişlerdir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de buyrulduğu üzere ehl-i kitap kendi çocuklarını bildikleri gibi peygamberin risaletini apaçık bir şekilde bilmekteydi. Onu bilen kâfirlerin îmânının olmadığına en ufak bir şüphe bulunmamaktadır. Müşrikler içerisinde nübüvvetin hak olduğunu bilenlerde vardı. Bunlar yalnızca inat ve kibirlerinden dolayı inkâr etmekteydiler. Nitekim âyette bu durum şöyle anlatılmakta; “*gönülleri kesin olarak kabul ettiği halde, haksızlık ve büyüklüklerinden ötürü onları bile bile inkâr ettiler.*”⁶⁰ Bu durumda dini, bilmekle inanmak arasında bir ayrım olmalıdır ki bu fark sebebiyle hakiki îman ortaya çıkmış olsun.

1.6. Mukallidin İmânı

Mukallid, Arapça tef’il bâbının ismi fâil kalıbında mufaiil vezninde bir isimdir. “Kld” kökünden gelen “taklit” sözcüğü dolamak, sarmak, bükme, eğirmek” anlamlarına gelmektedir. Meşhûr dil bilimci Râğıb el-İsfahânî ise “kald” sözcüğünün

⁵⁵ İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, Trc. Mustafa Öz, İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri, 12.Baskı İstanbul M.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016, s, 12.

⁵⁶ Pezdevi, *Usulu’ d-Din*, s, 215.

⁵⁷ Kadı Ebu Ya’lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Bağdadi, *Mesailü l-îmân*, thk. Abdulazaiz el-Halef, Riyad, 1410, s, 164.

⁵⁸ Bakara 1/260.

⁵⁹ Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl, *el-Kaderiyye ve’l-Mürçi’e*, Riyad 1418/1997, s, 19-20.

⁶⁰ Neml 27/14.

boyna geçirilen kolye anlamına geldiğini söylemiştir.⁶¹ Terim olarak mukallid herhangi bir bilgiye sahip olmadan yalnızca îmân sahibi kimselerin etkisi ve yönlendirmeleri ile uygulanan, müslüman bir toplulukta öğrenilmiş bir uygulamanın doğal bir sonucu olarak taklit edilebilen îmân formunu ifade etmektedir.⁶²

Îmânın taklit sonucunda olması onun yok hükmünde olduğu anlamına gelmemektedir. Taklit yoluyla sahip olunan îmân geçerli kabul edilmiştir. Tabî olarak böyle taklidî bir îmâna sahip olan bir mükellef, inanmış olduğu hususları tam olarak kavrayıp sindirmediği bununla beraber pek çok îmânî hakikate vâkîf olamadığı için bu inancının feyzinden istifade edememektedir. Çünkü tahkîki îmâna sahip olan kullar için Allah'ın isminin zikredilmesi halinde bile o mü'minlerin kalplerinin mutmaîn olup huzura kavuşması Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edildiği üzere hakiki îmânın feyzinden sadece biridir. Taklidî îmânla bunların gerçekleşmesi kendisinde bazı vasıfların eksik olmasından dolayı pek mümkün olmamaktadır.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının önde gelen isimlerden Nûreddin es-Sabûnî'ye (ö. 580/1184) göre, kişiye bir bilginin ulaştırılması sonucunda o kişinin bu ulaştırılan bilgiyi doğrulayan ve o bilgi doğrultusunda bir kanaate sahip olan kimse hakkında, “inandı” demesi doğrudur.⁶³ Dolayısıyla bir kimse dinde inanılması zorunlu olan şeylere “inandım” diyerek taklidî olarak inansa mü'min olarak nitelendirilmelidir.

Çoğunlukla kelâm ve i'tikâd kitaplarında mukallidin îmânı hakkında yapılan tartışmalar medeniyetten uzak bir yerde yetişip, kendi yaratılışı ve âlemin yaratıcısıyla alakalı olarak hiçbir fikre sahip olmamakla beraber bunlar hakkında bir fikir yürütme dahi yapmamış ama bulunduğu durumda inanılmış olan şeylere olduğu gibi inanmış kimseler hakkındadır. Çoğunluğunun islâma girmiş müslümanlardan olduğu Allah'ı bilen ve âyetlerini muhakeme edip gözlemleyen bir topluluktaki kimselerin îmânı, taklidî îmâna nazaran daha ileri bir konumda olmaktadır.

Mukallidin îmânı noktasında Ebû'l Yûsr el-Pezdevî (ö.493/1100), mukallidin mü'min olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴ Kelâmcıların pek çoğunun kanaatinin bu yönde

⁶¹ Rağîb el-İsfahânî, *Müfredât*, s, 864.

⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s, 61, 63.

⁶³ Nûreddîn es-Sabûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Trc. Bekir Topaloğlu, 18. Baskı İstanbul M.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, 172-173.

⁶⁴ Ebû'l Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Trc. Şerafettin Gölcük, 7. Baskı, İstanbul, Kayihan Yayınları, 2019, s, 235.

olması Pezdevî'nin bu görüşünü desteklemektedir. Pezdevî'ye göre kitaplarımızda mevcut bulunan îmânda artma ve eksilme mevzûsunda âlimler arasında söz konusu olan ihtilaflar lafzî bir anlaşmazlıktan öteye geçmemektedir.⁶⁵

Temel görüşleri özet olarak ifade edecek olursak; amellerin îmânın bir parçası sayılması sonucunda artması ve eksilmesine bağlı olarak îmân artar ya da eksilir. İmânın amellerle bir parça bütün ilişkisinin olmadığını kabullenir ve bu şekilde tasdik edersek bu durumda îmân artmaz ve eksilmez. Ebû Hanîfe, Evzâî (ö.157/774), Mâlik (ö.179/795), Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), hadis ve fıkıh ulemâsının pek çoğu bu şekilde bir îmânın geçerli ve makbûl olduğunu ifade eder. Ancak delillerin mükellef tarafından derinlemesine incelenme yapılmamış olması ve anlamlı bir îmân söz konusu olmadığı için bu kişinin günahkâr olduğunu ve eksikliklerinden diyaneten sorumlu olacağını söylemektedirler.⁶⁶

Eş'arî kelâmcısı Teftâzânî'ye (ö.792/1390) göre mukallidin îmânı geçerlidir. Çünkü ona göre müslüman bölgelerde yaşayıp peygamberin varlığı ve buyrukları kendisine ulaşan kimseler mukallid değil, ehl-i nazar kimsedir.⁶⁷

İmam Gazâlî'ye göre; mukallidin bu tür bir îmâna sahip olduğunu bilmediğinden dolayı taklid kendisinde devam ettiği müddetçe bu kimsenin îmânının geçerli olduğunu söylemektedir. Ancak bu kimse taklidî îmânı olduğunun farkına vardığında ise îmânını tahkikî bir boyuta getirmesi gerekir. Gazâlî'nin tabiriyle bu îmânın yeniden eritilip daha sağlam olan bir kaba dökülmesi gerekmektedir.⁶⁸

Mu'tezile ise taklidî îmâna sahip bir kimsenin inancının müteber olmadığını savunmaktadır.⁶⁹ Çünkü onlara göre taklid, bir mü'minin söylemiş olduğu îmân kelimesini başka bir kimsenin hiçbir delile dayanmaksızın kabul etmesidir. Bu yapılan işlem bir kimsenin başkasının boynuna kolye takmasına benzer. Bu şekilde bir îmâna sahip olan kimsenin hakiki îmâna ulaştığı düşünülemez.⁷⁰

⁶⁵ A.g.e, s, 235.

⁶⁶ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s, 172.

⁶⁷ Teftazânî, *el-Makâsîd*, Trc. İrfan Eyibil. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019, s,731-732.

⁶⁸ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *El-Mümkız Mine 'd-Dalâl*, Trc. Onur Şenyurt, İstanbul, Ehil Yayıncılık, 2017, s, 34.

⁶⁹ İbn Ebu Şerif, *el-Müsamere*, s, 300.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s, 61.

Ayrıca Mu'tezileye göre taklîdin geçerli olmaması gibi mükellefin inanılması gereken her şeyi akli vasıtasıyla tastamam bir şekilde kavramayıp îmâna dâir kafasındaki şüpheleri gidermezse yine îman etmiş olmamaktadır.⁷¹

Sonuç olarak taklidî îmâna sahip mükelleflerin imânlarının geçerli olacağı kanaatindeyiz. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre îmânî meselelerde kavrama ve marifetin bulunması îmânın sıhhatinin bir şartı olmadığından taklit vasıtasıyla sahip olunmuş îman geçerlidir. islâm ulemâsının pek çoğu böyle bir kimsenin îmânını akli ve nazarî istidlâllerle sağlamlaştırılmaması halinde sorumlu ve günahkâr olacağını beyan ederek böyle bir kimsenin îmânını geçerli ve müteber saymışlardır.

Tahkiki bir seviyeye çıkarılmış bir îmân asıl olmalıdır. Ancak müslümanların pek çoğunun hızla inanç konularına dair gelişmelerden ve değişimlerden bilgi sahibi olduğu bir zamandayız. Bunun doğal bir sonucu olarak günümüzde araştırma ve istidlâle dayanan bir îmânın geçerli olacağını dini bir şart olarak ileri sürmek, realiteden uzaklaşmak ve birçok mü'mini inançsızlıkla itham etmek pek doğru olmayacaktır. Günümüzde müslümanların inancının gereği olan bazı hususlara ulaşma imkânı olduğu halde anlamaya dâir hiç bir çaba sarf etmeyip geri durmaları halinde diyaneten sorumlu olacakları kanaatindeyiz.

1.7. Îmânın Mâhiyeti

Îmân bağlamında ele alınan konulardan bir diğeri îmânın mâhiyeti mevzusudur. Mâtürîdî çizgisinde olan mütekellimlerden bu mevzû bağlamında farklı iki görüş ortaya konmuştur. Türkistân-Semerkant camiâsında bulunan âlimlerin pek çoğu îmânın yaratılmış yani mahlûk olduğunu, Buhârâ bölgesinde yetişmiş âlimlerin ise îmânın yaratılmamış olduğunu savunduğu görülür.⁷²

Pezdevî, îmânın mahlûk olduğunu söylemenin islâm tarihimizde önemli bir tartışmaya konu olan Kur'ân'ın yaratılmışlığı söylemekle aynı minvalde olacağı ve üstelik bu görüş hakkında pek çok tartışmanın olduğu söylenen Nûh b. Ebî Meryem el-Mervezî (ö.173/789) tarafından Ebû Hanîfe'den rivayet edilmesinden dolayı kabul

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s, 61.

⁷² Ebü'l Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s, 222-223.

etmez.⁷³ Hâlbuki Ebû Hanîfe, Vasiyye adlı i'tikadî konuları ele aldığı eserinde îmânın yaratılmış olduğunu söyler.⁷⁴

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö.508/1115) göre Kur'ân'ın yaratılmamış olarak kabul edilmesi onda bulunan îmân ve küfür eylemlerinin yaratılmamış olduğu anlamına gelmez. Şayet bu şekilde kabul edilecek olursak Kur'ân'ın bir kısmının canlı, bir kısmının ölü, bir kısmının erkek ve bir kısmının dişi olması gerekirdi. Çünkü Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de canlıdan, ölümden, erkekten, dişiden bahsetmektedir. "îmân yaratılmış bir şey değildir." diyenlerin îmân ile Kur'ân'ın arasını ayırmaması yanlış bir sonuca götürür. Çünkü îmân ve Kur'ân farklı şeydir. "ey îmân edenler! Allah'a, peygamberine, indirdiği kitaba ve daha önce ki kitaplara îmân edin."⁷⁵ Âyeti Kur'ân ve îmânın birbirinden farklı olduğunu göstermektedir.⁷⁶

Ebû Hanîfe, îmânın mahlûk olduğunu îmân sahibinin yaratılmış olmasından yola çıkarak "kullar amelleri, ikrarları ve marifetleriyle yaratılmış mahlûkturlar." şeklinde ifade eder. Çünkü mantıkî olarak mükellef olan varlık, mahlûk olunca onun fiillerinin öncelikle yaratılmış olması gerekir⁷⁷

Mâtürîdî îmânın mahlûk olduğu kanaatinde. Çünkü ona göre bu meselede asıl hareket noktası Allah'tan başka her şeyin mahlûk olmasıdır. Bu esas îmânın yaratılmış olmasına da en büyük delildir. Allah Kur'ân-ı Kerîm'de "işte Rabbiniz Allah o'dur. Ondan başka ilah yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır."⁷⁸ buyurmaktadır. Îmân, Allah'ın ğayrı olan bir şeydir. O halde Allah'ın îmânı yarattığını söylemek ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmek gerekir. Bu kıyasın ardından İmâm Mâtürîdî, îmânın mahlûk olduğunu îmânın özü itibarıyla bir eylem olmasını kabul ederek ispat etmeye çalışır.⁷⁹

Îmân aslında bir fiil, eylem ve oluşturu. Allah "oysaki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı."⁸⁰ buyurmaktadır. Mâtürîdî ayrıca îmânın mahlûk olduğunu onun sahip olduğu vasıfların mahlûk oluşuyla ispatlamaya çalışmaktadır.

⁷³ Ebû'l Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, s, 222-223.

⁷⁴ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s, 86-91.

⁷⁵ Nisâ 4/136.

⁷⁶ Ebû Mutî Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî, *Kitâbü'r-red âlâ ehli'l-bida ve'l-ehvâi'd-dâlle*, thk, dirâse Seyyid Bağcevan, Hikmet evi Yayınları, İstanbul, 2013. s, 90-91.

⁷⁷ Ebu Hanife, *Vasiyye*, s, 89

⁷⁸ En'âm 6/102; Mü'min 40/62.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s, 428, 494, 498.

⁸⁰ Sâffât 37/ 96.

Ona göre îmân, sahibi için güzeldir, hayır ve hidayetden başka bir şey değildir. Bu şekilde vasıflanan her şey ancak mahlûk olabilir.⁸¹

Mu'tezile, Cehmiyye ve Neccâriye mezhepleri "îmân ancak yaratılmıştır."⁸² görüşünü kesin olarak benimsedikleri için bu tartışmaya dâhil olmamıştır. Zira Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemek olan biten her şeyin Allah'ın takdiri ile meydana geldiği yani kaderin inkâr edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Mu'tezile mezhebine göre Kur'ân yaratılmış olduğunun kabul edilmesi Allah'ın Kur'ân'da ondan başka bir ilah olmadığına dair yaptığı şahadetinin ezelî olmadığı anlamına gelir.⁸³

Mu'tezile kelâm ekolünün sistematiğine göre kulların fiillerinin meydana gelmesi kendi fiili ve tercihinin, vuku bulmaması ise kulların bu fiili yapmak istemediğine bağlıdır.⁸⁴ Çünkü fiiller mahlûk şeyler değildir. Bunun tam aksine fiilleri, bizzat mükellef varlık olan insan meydana getirmektedir. Mu'tezile kelâmcıları lafız ile melfûz yani lafzın kendisi ya da dil ile telaffuz edilmiş hali arasında fark olmadığını savundukları için Kur'ân'ı, Allah'ın isimlerini ve îmânı mahlûk olarak kabul etmişlerdir.⁸⁵

2. İSİM ve SIFAT ANLAYIŞI

Bir yaratıcının varlığını kabul eden insan için bu yaratıcının özellikleri, evren ve insanla münasebetinin nasıl olduğu merkezî bir öneme sahiptir. Kur'ân ve hadislerde isim ve sıfatlarıyla yaratıcının nitelikleri oldukça net bir şekilde ortaya konmuş, ulûhiyyet tasavvurunda kapalılık bırakılmamıştır. Bu nedenle Allah'ın isim ve sıfatları doğru ulûhiyyet tasavvurunun referansı olarak görülmüş, isim ve sıfatların açıklanmasına yönelik pek çok şerh kaleme alınmıştır.

İbni Ebû Ya'lâ, isim ve sıfat anlayışını el-Î'tikâd adlı eserinde şu şekilde açıklamıştır; "Allah Teâlâ tektir. O'na hiçbir şey benzemez. Bu inançta îmândandır. O'nun sıfatlarını ne inkâr eder ne de teşbîh ederiz. Çünkü onu mahlûkatına benzetmek büyük bir vehimdir. Allah ise bundan münezzehtir. Kendisine mahsus bir

⁸¹ Mâturidî, *Kitabü 't-Tevhid*, s, 385-386-387-388.

⁸² Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fima nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Ahmed Hicazî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü'l-cil, 1995, s. 151.

⁸³ A.g.e, s. 151.

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, c, II, s, 63-68,

⁸⁵ A.g.e, s, 63-68.

hayatla hayat sahibidir. Yine kendisine hâs olan bir ilimle bilendir. Başka hiçbir mahlûkatında olmayan bir kudret ile kâdirdir. Kendi zâtına mahsus bir irâde ile mürîddir. Zâtına mahsus bir şekilde emir ve yasakları koyandır. Bizim ilmimizce sabittir ki o, Âdemi eli ile yaratmıştır. Çünkü âyet-i kerîmede; “ *benim elim ile yaratmış olduğum şeye secde etmekten seni ne alıkoyuyor*”⁸⁶ buyrulmaktadır. Başka bir âyette “*onun iki eli de kapalıdır.*”⁸⁷ buyrulmaktadır. Bizim katımızda bilinen bir şey vardır ki o da Allah Teâlâ’nın sağ tarafı vardır. Çünkü âyet-i kerîmede “*gökler onun sağında dürüldür.*”⁸⁸ buyrulur. Biz biliyoruz ki onun yüzü vardır. “*her şey yok olacaktır ancak onun yüzü müstesna*”⁸⁹ buyrulur. Biz biliyoruz ki onun ayağı vardır. Çünkü peygamber “ *ta ki Rabbin ayağını cehennem koyuncaya kadar*”⁹⁰ diye buyurmuştur. Hadis-î şerîfte “*Allah Teâlâ her gece yeryüzüne iner*” buyrulur.⁹¹ Hadis-î şerîfte peygamber “*Allah Teâlâ birbiriyle savaşan bunun sonucunda ölen ve öldürülenin cennete gittiği iki kişiye güler. Öldüren Allah yolunda savaşır da Allah Teâlâ onu affeder oda cennete girer*”⁹² sözüyle güldüğünü , “*Allah sizi nefsinden sakındırıyor*”⁹³ âyet-i kerîmesi ile onun nefsinin olduğunu biliriz. Kur’ân-ı Kerîm’de yedi sûrede geçtiği üzere o arş üstüne istiva etmiştir. Başka bir hadis-i şerîfte “*Allah Âdemi onun sûretinde yaratmıştır.*” Sözüyle onun sûretinin olduğunu anlarız. Onun parmaklarının olduğunu şu hadis-i şerîften biliriz; bir gün bir yahudinin peygamberimize gelerek “*Allah Teâlâ kıyamet günü bir parmağına semayı diğer parmağına yeryüzünü diğer parmağına dağları ve ağaçları ve bir diğer parmağında suyu ve toprağı koyup sonrada parmaklarını sallayacaktır.*” deyince peygamberimiz ona gülerek bu dediklerini tasdik etmiştir. Bunun üzerine peygamberimiz “*Allah’ı hakkıyla tazîm ve tenzîh edemediler*”⁹⁴ âyetini okudu.”⁹⁵

Selefi âlimlere göre Allah’ın Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen sıfatları veya kendisinde mevcut olan sıfatların tamamına îmân, şart olmakla beraber bu sıfatlar

⁸⁶ Sâd 38/75.

⁸⁷ Mâide 5/64.

⁸⁸ Zümer 39/68.

⁸⁹ Kasas 28/88.

⁹⁰ Buhari, “*Kitabu’t-Tefsir*”, 3/296.

⁹¹ Müsnedü Ebî Hureyre, 211/16.

⁹² Buhari, *Kitâbü’l Cihâd*, 33/2.

⁹³ Ali İmran 2/28.

⁹⁴ Zümer 39/68.

⁹⁵ İbni Ebû Ya’lâ, *el-İtikâd*, s, 26-30.

zâhiri üzere bırakılmalı, te'vîl ve teşbîhe gidilmemelidir.⁹⁶ Çünkü onlara göre bu sıfatların mâhiyetini ancak Allah bilir. Kur'ân'ın muhatabı olan kimseler için âyetlerde bahsedilen sıfatlara hâlis bir şekilde îmân etmesi gerektiğini savunurlar.

Onlara göre “Allah’ın eli vardır” fakat bu el bizim elimize benzemez elden murâd Allah’ın yardımı, nimeti, kudreti vb. ifadelerlede kullanılamaz. Kısacası onlara göre temel kural teşbîhe düşmeden isbât etmek, inkâra gitmeden tenzîh etmek şeklinde özetlenebilir.

İbn Ebû Ya'lâ mensûbu olmuş olduğu selefi akîdesi gereğince Kur'ân ve hadiste geçen Allah’ın zâtı hakkında verilen haberleri teccîm ve teşbîhten uzak bir şekilde anlaşılması gerektiğine ayrıca bu kavramların Allah’ın indirmiş olduğu keyfiyette anlaşılması ve bunun gereğince îmân edilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁹⁷

Mütekaddimîn kelâm ulemâsı isim ve sıfat konusunda Allah’ın nasıl isimlendirileceği, bu isimlendirmenin tevkîfi mi, aklî mi olduğu ve kıyasî olarak isimlendirmelerin caiz olup olmaması gibi pek çok soruyu ele almışlardır. Mu'tezile kelâmcıları bu konuda “Allah’a isim vermek naklî olarak mevcuttur. Ama bunun yanında aklî olarak da ona isimler verilebilir” demişlerdir. Bu verilen isimler tenzîh kaidesine aykırı olmamalıdır.⁹⁸

İlk dönem Ehl-i Sünnete göre ise Allah’ın isimleri tevkîfi olup nasslarda nasıl geçiyorsa o şekilde isimlendirilmelidir. Aklî olarak bir isimlendirme caiz değildir.⁹⁹ Bu sebeple tasavvuf vb. diğer ilimlerde Allah için bazı âlimlerin vâcibu-l vücûd, vacib-i mutlak şeklinde isimlendirmeleri Mu'tezile mezhebine göre uygun görülmeyle beraber ilk dönem Ehl-i Sünnete göre caiz değildir.¹⁰⁰

Sonraki dönem Ehl-i Sünnet âlimleri ise tevkîflik hassasiyetinin temel olmasını kabul etmekle beraber bu tür isimlendirmelerin kitabın ve sünnetin rûhuna aykırı olmadığını ifade ederek caiz olduğu kanaatine ulaşmıştır.¹⁰¹

Allah’ın zatına mahsûs olarak kabul edilen Allah ismi hakkında yine kelâm âlimleri arasında câmid ya da müştâk olması bakımından yani bir kelimeden türemiş

⁹⁶ İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmüriyye*, Riyad, 1400, s, 7.

⁹⁷ İbni Ebû Ya'lâ, *el-İtikâd*, s, 26-30.

⁹⁸ Bağdadi, Ebu Mansur Abdülkahir Tâhir *Usulü'd-din*, Matbau'd-devle İstanbul 1346/1928

⁹⁹ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s, 38.

¹⁰⁰ A.g.e, s, 38.

¹⁰¹ Teftazani, *kelam ilmi ve akaidi*, haz. Süleyman Uludağ dergâh yay, İstanbul 1982, s, 147.

olması ya da türememiş olması açısından tartışmalar yapılmıştır. Genel kabule göre bu isim Allah'ın kendine mahsûs ismidir. Formu itibariyle câmid olup ikil ve çoğul kalıp formları mevcut değildir. Bununla beraber başka dillerde bu isme denk gelecek başka bir isim yoktur. Günümüzde kullanılan Çalap, Tanrı vb. isimler Kur'ân'da geçen İlah, Rab gibi isimlerine denk kabul edilmektedir.¹⁰²

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın isimleri mevcut olmakla beraber bu isimlerin sayısı tevhîde hiçbir şekilde leke sürmez. Bu isimlerin hepsi tek olana mülhâktır. Peygamber bir hadiste bu isimleri doksan dokuz olarak zikretmiş ezberleyen kimse hakkında cennet müjdesi olduğunu buyurmuştur.¹⁰³

2. 1. İbni Ebû Ya'lâ'ya Göre Haberî Sıfatların Yorumu

Selef akîdesine mensûb islâm bilginleri, Kur'ân-ı Kerîm'de sayıları çok olmakla beraber manaya işaretleri bakımından lafzî açık olduğu için Allah'ı noksanlık ve teşbîhten tenzîh eden âyetlerle amel ederek, Allah'ın yaratmış olduğu mahlûkatına benzemesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Zira onlara göre, bu âyetlerin birer imtihan vesilesi olduğu fikri yaygındır. Bu yüzden âyetlere anlam verilmesi noktasında tevakkuf etmek ve bunların Allah'ın kelâmı olduğuna inanmak gerekir.¹⁰⁴

Ehl-i Sünnet âlimlerin bazılarına göre islâmda mükellef olan kimseler, teşbîh ve teccîme düşme tehlikesine binaen bu âyetlerin tefsîr ve te'vîllerini bilmekle sorumlu değildir.¹⁰⁵

İbni Ebû Ya'lâ ise haberî sıfatları nasıl yorumladığını el-İ'tikâd adlı eserinde şu şekilde ifade ediyor; “Nasslarda vârid olduğu üzere her kim teccîm ve teşbîh ile haberî sıfatları anlar ve bu şekilde i'tikâd ederse küfre girer. Şâyet bu haberî sıfatlara nassda vârid olduğu üzere zahirî ile i'tikâd edilmez ve luğavî olarak ona uygun gelen bir manaya te'vîl edilecek olsa veyahut hakiki mânâ terkedilip mecazî bir mânâyâ gidilecek olsa bu aynı hükme tabidir. Cehmiyye'nin yolu da budur. Naslar nasıl vârid

¹⁰² Teftazani, *kelam ilmi ve akaidi*, s, 148-149.

¹⁰³ Buhârî “*da'vat*”, 68; Tirmizi “*da'vat*”, 83.

¹⁰⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, Terc. Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1986, s, 530.

¹⁰⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlü'd-Dîn*, Terc Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979, s, 25.

olmuş ise te'vilsiz, teşbîhsiz, tefsîrsiz, sahâbe ve tâbiînin inanmış olduğu gibi i'tikâd edilirse bu da Ehl-i Sünnet'in yoludur. Kişiye gereken bu yola uymaktır."¹⁰⁶

2. 2. İbni Ebû Ya'lâ ya Göre Halku'l-Kur'ân ve Kelâm Sıfatı İlişkisi

İslâm tarihi içerisinde halku'l-Kur'ân konusu bağlamında Selefiyye, Ehl-i Sünnet kelâmcılar, Mu'tezile ve Şîa'dan bu konuda farklı anlayışlar ortaya atılmıştır. Cehmiyye mezhebi ile bazı Mu'tezile âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in lafzen ve mânen mahlûk olduğunu düşünerek savunmuş oldukları bu farklı yorumu aklî ve naklî birtakım delillerle ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁰⁷

Selefi anlayış içerisinde yer alan bazı muhaddisler, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunan akımlara karşı Kur'ân lafızlarının ve bu lafızları söylemenin dahî mahlûk olmadığını savunmuştur. Hatta bu görüşleri islâmın özüne aykırı bularak bu fikir sahiplerini küfre girmekle itham etmiştir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve bu kelâmcıların başını çektiği İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854[?]), Muhâsibî (ö. 243/857), Kerâbîsî (ö. 248/862) gibi isimler kelâmullah olan Kur'ân-ı Kerîm'in mâna ve anlam itibarı ile kadîm, mersûmu ve lafızlarının ise mahlûk olduğunu savunmuştur.¹⁰⁸

Selefilere göre Kur'ân kelâmullah olup mahlûk değildir. Lafzen ve mânen Allah'ın zâtıyla kâim olup kadîmdir. Onlara göre Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın kelâmıdır. Dolayısıyla bir cümle bağlamında kullanılması veyahut onun yazılmış olması veya telaffuz ediliyor olması hiçbir sûrette bir farklılık arz etmez. Çünkü onlar mahlûk olmadığı kanaatindedirler. Bununla beraber selef ekolüne göre Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olduğuna inanmak küfrü gerektirir.¹⁰⁹

Onları bu sonuca götüren en önemli etken Kur'ân-ı Kerîm'in yalnızca mânâlardan veya lafızlardan değil bunun yanı sıra lafızların ve mânâların tamamından ibaret olduğu şeklinde anlayışlarıdır. Bu yüzden onlara göre onun lafız ve mâna cihetinden bir ayrıma tabi tutulması söz konusu olmamakla beraber bu

¹⁰⁶ İbni Ebû Ya'lâ, *el-İtikâd*, s. 31.

¹⁰⁷ Câhîz, *Resâ'il*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, c. III, s. 347.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, nşr. M. Reşîd Rızâ, , Beyrut 1403/1983, c. III, s. 353.

¹⁰⁹ Beyhaki, *el-Esmâ' ve's-Sıfât*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, I-II, Beyrut 1405/1985, c. I, s. 299,300, 305, 314, 373-398, 406.

hususta mükellefin i'tikâdı Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu şeklinde olmalıdır. Zira onlara göre kelâm kelimesinden çıkarılması gereken mâna budur.¹¹⁰

Onlara göre Mâtürîdî ve Eş'arî anlayışının yanı sıra kelâm sıfatı Allah'ın zâtında olan kelâm-ı nefsî değildir. Çünkü harf ve sestten mahrum olan bir kelâm tasavvurunun varlığı düşünülemezine göre onlara göre kelâm-ı nefsî anlayışı Allah'ın mütekellim olduğunu ispat etmeye yeterli bir delil teşkil etmez. Aksine o'nun kelâm vasfından yoksun bulunduğunu imâ eder.¹¹¹

Selef ekolü savunucularının pek çoğunda kabul ettiği üzere Kur'ân-ı Kerîm vahiy meleği olan Cebrâil aracılığıyla peygambere verilen mânanın lafza sokulmuş bir formu olmakla beraber lafzen ve mânen Allah'ın zâtı ile kâim olan gerçek kelâmıdır. Onlara göre Kur'ân-ı Kerîm'in vahiy meleği aracılığıyla peygambere inzâl olması, onun lafızlarının Allah'ın zâtı ile kâim olması kaidesine bir leke sürmez.¹¹²

Halku'l-Kur'ân konusu bağlamında farklı görüşlere sahip âlimlerin kabul edip savunmuş olduğu bu tartışmaların ve farklı anlamlandırmaların en büyük sebebi, bazı mezheplerce kelâm sıfatının zâtî veya fiilî bir sıfat olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce zarûrât-ı dîniyye arasında zikredilmeyen bu mesele tekfir konusuyla bağdaştırılmamalıdır. Zirâ ilahî kitabın yaratılmış olduğu hususunda fikir beyan eden ekollerde onun Allah'ın kelâmı olduğuna inanmaktadır.

İbn Ebû Ya'lâ, halku'l-Kur'ân ve kelâm sıfatı başlığı altında i'tikadî görüşlerine yer vermiş olduğu "el-İ'tikâd" isimli eserinde şunları söyler; "Kur'ân-ı Kerîm Allah tarafından indirilen, okunuşu ve yazılışı mahlûk olmayan Allah'ın kelâmıdır. Allah'ın kelâm sıfatı kadîmdir. Nasıl olursa olsun hâdis değildir. Cisim, cevher ve âraz gibi yakıştırmalardan uzaktır. Bilakis onun zatî sıfatlarından biridir. Sonradan olan bir şey ona benzeyemez.

"Allah her daim ezeli ve ebedî olarak mütekellimdir. Bunun zıttı olan vasıflar onun zâtı için câiz değildir. Allah'ın kelâmı kimi zaman işitilir bir halde olur, kimi zaman okunan bir halde olur. Kimi zamanda vasıtasız ve tercümansız bir şekilde

¹¹⁰ Ebû Ya'lâ, el-Ferra, *el-Mu'temed fi-Usuli'd-Din*, Ahmed bin Ali, Müsned, Beyrut, 1974, s, 89.

¹¹¹ A.g.e, s, 87-89; 155-156.

¹¹² A.g.e, s, 87-89; 155-156.

mirâç gecesi peygamberimiz Muhammed Mustafa'ya olduğu gibi ve Tûr dağında Mûsâ ile konuşmuş olduğu gibi işitilen bir söz, anlaşılan bir harf ve kelime olur.”¹¹³

3. Diğer Kelâm Ekollerine Göre Allah'ın Sıfatları

Sözlükte “bir şeyin vasıflarını, özelliklerini açıklamak” manasına gelen sıfat kelimesi gramer açısından mastar konumunda ya da bir şeyin hali ve niteliği mânasındadır.¹¹⁴ Terim olarak ise “Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelikleri” veya “Allah'ın zâtı hakkında bilgi veren mâna ve mefhûm” diye tanımlanır.¹¹⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de sıfat kelimesi bu anlamda Allah'a doğrudan dayandırılmamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde müşriklerin ilah anlayışından bahsedilmektedir. Allah'ın bu tür nitelermelerden uzak olduğu anlatılırken “vasf” kavramı kullanılmıştır. Kur'ân'da acziyet noksanlık ve mahlûk olma vasfını taşıyan birçok kavram ilâhî zâttan soyutlandığı gibi hay, âlim, kadîr, hâlik, rezzak gibi birçok sübûtî ve fiilî sıfat ona dayandırılmıştır. Mahlûk vasfı taşıdığı için Allahtan soyutlanması gerektiği halde âyetlerde yer alan nefis, vech, ayn, yed, istiva vb. Ehl-i Sünnete göre haberî sıfat olarak kabul gören kavramlar Kur'ân'da geçmektedir.¹¹⁶ Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre Allah'ın sıfatlarının hepsi ebedî ve ezeli sıfatlardır. Onun sıfatlarının başlangıcı ve sonu yoktur. Onun sıfatları kulların sıfatları gibi değildir.

Kelâm tarihine bakıldığında nasslarda mevcut bulunan rahmânî nitelik ve vasıfları kabul etmeyen bir grup bilinmemektedir. Allah'ı nasslarda zikredilen vasıflarıyla mahlûka teşbîh edip teccîme düşen kimselere kötü niyetli az bir grup dışında itibar eden olmamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah anlayışı izah edilirken tevhîd ilkesine bağlı olarak tenzihî sıfatlar vurgulanmış, bunun yanında madde âlemine ve özellikle beşeriyete yansıyan birçok kemâl sıfatı, zât-ı ilâhiyyeye dayandırılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatapları olan ashâb bu ilâhî vasıfları luğavî muhtevâları bağlamında değerlendirmiş ve anlamıştır. Müteşâbih âyetlerde geçen vasıfları ve luğavî

¹¹³İbni Ebû Ya'lâ, *el-İtikâd*, s, 24-25.

¹¹⁴ Mütercim Asım Efendi *Kâmus Tercümesi*, Yazma Eserler, 2013 İstanbul c. III, s,759-760.

¹¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “vşf” md. s,1161.

¹¹⁶ Kasas 28/88; Tâhâ 20/39- 41; Sâd 38/75; Yûnus 10/3.

mâhiyetleri itibariyle Allah'ın beşere benzediği izlenimi veren ifadeleri te'vil etmeden kabul etmişlerdir. Onların bu anlayışı daha sonra gelen tâbiîn döneminin ortalarına kadar böyle devam etmiştir.

İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre 2. yüzyılın başlarında müslümanlar arasında ilâhî sıfatlar konusunda anlaşmazlıklar zuhur etti.¹¹⁷ Bunun üzerine Allah'ın sıfatları ve fiillerinden bahseden müteşâbih âyetleri sözlük anlamından hareketle tefsîr edip îzah etmeye çalışarak kendilerinden önce gelmiş olan selefe tabi olduklarını söyleyen bir grup Ehl-i hadis ortaya çıkmıştır. Allah görülen şeyler gibi olmayan bir şeydir” diyerek onun zâtını insana benzetmiştir.¹¹⁸ Bunların akabinde yine ilâhî sıfatlar hakkında mâhiyeti bilinmeksizin ifadesini kullanmasına rağmen beşerin sesine benzemeyen bir sesle konuşma ve arşa yükselme gibi sıfatları insanın vasıf ve fiillerine benzetmekten kurtulamayan Selefiyye zuhûr etmiştir.

Selefiyye'nin bu anlayışına karşı ortaya çıkan Mu'tezile, tenzîh anlayışında abartıya giderek ilâhî sıfatları onun zâtında olan nitelik ve vasıflar şeklinde kabul etmek yerine onları sadece zihinsel kavramlar ve hükümler düzeyine indirgemıştır. Daha sonra bu iki farklı sıfat anlayışını doğru kabul etmeyen İbn Küllâb el-Basrî, Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö.IV./X.[?]), Muhâsibî gibi ilk Ehl-i Sünnet kelâmcıları çıkmıştır. Hemen ardından sünnî kelâm ekollerine öncülük eden İmâm Eş'arî, âyet ve hadislere bağlı kalarak Allah'ın ilim, kudret, irâde, sem, basar, kelâm gibi zâtını vasıflayan sıfatlarının varlığını ispat ederek bu konuda teşbîhe yönelen anlayışları reddetmiştir.¹¹⁹

Sıfatların sınıflandırılması bağlamında Ehl-i Sünnet kelâm ulemâsı arasında bir birlik söz konusu değildir. Sıfatların gruplandırılması noktasında ilk örneklerden olan Ebû Hanîfe, sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere iki başlık altında ele almıştır. Ona göre zâtî sıfatlar; hayat, ilim, irâde, kudret, kelâm, semî ve basardır. Fiilî sıfatlar ise; (tahlîk) ilk yaratma, (inşâ) yapma, kılma anlamında ve (terzik) rızıklandırma gibi sıfatlardır.¹²⁰ Ebû Hanîfe'nin zâtî sıfatlar diye adlandırdığı sıfatlar daha sonraları

¹¹⁷ İbn Haldûn, *Muqaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi, Kahire 1401, c. III, s. 1042-1058.

¹¹⁸ A.g.e, III, 1042-1058.

¹¹⁹ A.g.e, III, 1042-1058.

¹²⁰ Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhü'l-Ekber*”, s. 70.

maânî sıfatlar, mânevî sıfatlar, sübûtî sıfatlar ve vücûdî sıfatlar diye isimlendirilmiştir.¹²¹

Allah'ın zâtî, bir diğer ismiyle selbî olarak bilinen sıfatları; vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyet, kıyâm-ı bi nefsihî, muhâlefetün-li'l-havâdistir. Allah'ın zâtı ile vârlan sübûtî sıfatları ise Eş'arîlere göre; hayat, ilim, irâde, kudret, kelâm, semî ve basar sıfatlarıdır.¹²²

Mâtürîdîlerde ise bu zikretmiş olduğumuz sıfatlara ilaveten tekvîn sıfatı vardır. Böylece Mâtürîdîlere göre tekvîn sıfatıyla birlikte sübûtî sıfatlar sekiz tane olmuştur.¹²³ İki mezhep arasındaki bu fark Eş'arî kelâmcılarının kudret sıfatının içerisinde tekvîn sıfatının vârl olduğunu savunması yani tekvîn sıfatını ayrı bir sıfat değil kudret sıfatının bir gereği olan nitelik kabul etmesidir.¹²⁴ Bu yüzden onlara göre ayrıca bir sıfatın varlığı zikredilmeden ikisi beraber kabul edilmiştir.

3. 1. Vücûd sıfatı

Vücûd var olmak demektir.¹²⁵ Allah'ın varlığında zâtından olup varlığı zorunludur. Dolayısıyla onun zâtı hakkında vücûdun zıttı olan yokluk muhâl olup düşünülemez. Ehl-i Sünnet kelâmcıların pek çoğuna göre vücûd sıfatı, zât üzerine zâid ezeli bir sıfattır. Vücûd sıfatını zâtın aynı olarak anlayan Eş'arî ve Mu'tezilî âlimlerde olmuştur.¹²⁶

3. 2. Selbî Sıfatlar

Allah'ı tüm eksiklik ve acziyetten uzak kılarak o'nu bütün noksanlıklardan tenzîh eden sıfatlara, Allah'ın ne olmadığını ifade eden yani selbî sıfatlar denilmiştir. Bu sebeple bir kısım kelâm âlimi tarafından tenzîhî sıfatlar şeklinde isimlendirilmiştir.¹²⁷

Kelâm kitaplarında Allah için sınırlı olmayan, sonu olmayan, bileşik ya da bir parça olmayan, mâhiyet ve keyfiyeti bilinmeyen şekilde tanımlamalar olmakla

¹²¹ Ebu Hanife, el *Fıkhu'l-Ekber*, s, 70-75.

¹²² A.g.e, s, 70-75.

¹²³ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s, 86.

¹²⁴ Râzî, *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978, s, 179.

¹²⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "vcd" md. s,1134.

¹²⁶ Cürçânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevakıf*, Mahmud Ömer Dimyatî, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, c.2, s, 127.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s, 75,76.

birlikte bu anlamda olan selbî sıfatların sayısı konusunda bir sınırlama söz konusu değildir.

Kıdem: Allah'ın ezeli yani başlangıcının olmamasıdır.¹²⁸ O, sonradan meydana gelmiş bir hâdis değil bilakis başlangıcı bilinmeyen kadîm ve ezeli bir varlıktır.

Bekâ: Varlığının sonu olmaması ebedî olmasıdır.¹²⁹ Çünkü ezeli olanın ebedî olması da zâtındandır. Allah'ın bekâ sıfatı Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok defa anlatılmaktadır.¹³⁰

Muhâlefetün li'l-havâdis: Allah'ın sonradan olanlara benzememesi yani hâdis olanlar gibi cevher, âraz, şekil, zaman gibi vasıflardan berî olmasıdır.¹³¹ Kur'ân-ı Kerîm'de bu sıfat “*onun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir.*” şeklinde geçmektedir.¹³²

Kıyâm bi nefsihî: Allah'ın varlığı için başka bir şeye ihtiyaç duymadan vâir olmasıdır.¹³³ Vâir olmak için ne başka bir yaratıcıya ne de başka bir sebebe ihtiyaç duymaktan uzaktır. Onun hakkında bunun düşünülmesi muhâldir.

Vahdâniyet: Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek olmasıdır.¹³⁴ Bu sıfatın tam tersi olan te'addüd yani birden fazla olmak Allah hakkında düşünülemez.

3. 3. Sübûtî sıfatlar

Allah'ın kendisiyle nitelenmesinin vacip olduğu sıfatlara denir. Selbî sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını ifade ederken sübûtî sıfatlar, Allah'ın ne olduğunu ifade eden sıfatlardır.¹³⁵

Kelâm tarihinde sübûtî sıfatların anlaşılması noktasında Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâm ekolleri arasında bazı ihtilafların mevcut olduğu bilinmektedir. Mu'tezile ekolüne göre mastar formunda olan sübûtî sıfatlar “sıfat-ı maânî” olarak isimlendirilmektedir. Fâil vezninde sıfat-ı müşebbehe olan formlarında olan sıfatları

¹²⁸ Râğib el-İsfahânî, *Müfredât*, s, 830.

¹²⁹ Ömer Nasûhî Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1959, s, 103-104.

¹³⁰ Hadîd 57/3; Kasas 28/88.

¹³¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s, 54.

¹³² Şuarâ 42/11.

¹³³ Teftazânî, *İslâm Akâidi*, s, 150.

¹³⁴ Ömer Nasûhî Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s, 107.

¹³⁵ Ebû'l Muîn En-Nesefî, *el-Umde*, Trc. Temel Yeşilyurt. İstanbul Endülüs Yayınları, 2019. s, 41-42.

ise “sıfat-ı manevî” olarak isimlendirmektedirler.¹³⁶ Aslında bu ihtilafların sebebi kelâm mezheplerinin bu kavramları tanımlama farkından kaynaklanmaktadır. Mu'tezile maânî olarak adlandırdığı sıfatları kabul ederken sıfat-ı müşebbehe formunda olan âlim, kadîr gibi sıfatların ise teaddüd-i kudemâya yani birden çok tanrının varlığının kabullenilmesine sebep olduğunu düşünerek kabul etmemektedir.¹³⁷

Ehl-i Sünnete göre ise sübûtî sıfatlar zihinde Allah'ın zâtından ayrı birer kavram ve manadır. Zihin dışında ise varlık âleminde onun aynıdır. Yani Ehl-i Sünnete göre sübûtî sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynı ne ğayırdır.¹³⁸

Hayat: Diri ve canlı anlamına gelen bu sıfat Allah'ın, mahlûkatın canlı olmasına benzemeksizin kendi zâtıyla canlı ve diri olması anlamına gelir.¹³⁹ Çünkü tüm mahlûkata can veren Allah'ın hayy sıfatının ğayı olan ölüm sıfatına hâiz olması onun için muhâldir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu sıfat “ölümsüz ve daima diri olan Allah'a dayan. Onu hamd ile tesbîh et. Kulların günahlarını onun bilmesi yeter” şeklinde anlatılmaktadır.¹⁴⁰

İlim: Bilmek anlamına gelen ilim sıfatı, Allah'ın ilminin her şeyi kuşatmasıdır.¹⁴¹ Allah'ın bilmesi kullarının bilmesi gibi değildir. Bilmenin zıddı olan cehâlet onun zâtında muhâldir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu sıfat hakkında şöyle buyrulur; “ğaybın anahtarları onun yanındadır, onları ondan başkası bilemez. O, karada ve denizde ne varsa bilir, onun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıkları içerisinde tek bir taneyi dahi bilir, yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”¹⁴²

İrâde: Allah mürîd olan, irâde edendir.¹⁴³ Onun irâde sıfatı yalnızca aklen câiz ve mümkün olan şeylere tealluk eder. Aklen muhâl olan şeyler irâde sıfatı sahasına dâhil değildir. Allah'ın irâdesi Mâtürîdîlere göre tekvinî ve teşriî olmak üzere iki kısma ayrılır. Onun bir şeye ol demesi tekvinî, hoşnut olacağı şeyleri irâde

¹³⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s.151.

¹³⁷ A.g.e, s, 183.

¹³⁸ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s, 73-75.

¹³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 81.

¹⁴⁰ Furkân 25/58.

¹⁴¹ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s, 721,722.

¹⁴² En'âm 6/59.

¹⁴³ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s, 161.

etmesi ise teşriî irâdeyi ifade eder.¹⁴⁴ Allah'ın teşriî irâdesi bir şeyin hemen meydana geleceği anlamına gelmez. Tekvînî irâde hem masiyete hem hayra tealluk ederken teşriî irâde yalnızca hayra tealluk eder.¹⁴⁵

Kudret: Allah'ın sonsuz güç ve kudrette olması demektir.¹⁴⁶ Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre kudret sıfatı Allah'ın zâtıyla kaim olup ezelîdir. Kur'ân-ı kerîm'de pek çok yerde Allah'ın kudret sahibi olduğu bildirilmektedir. “*Allah gece ile gündüzü birbirine çeviriyor. Şüphesiz bunda akıl sahipleri için ibretle vardır.*” “*Allah her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üzerinde yürür. Allah dilediğini yaratır. Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir.*”¹⁴⁷

Semî: İşitmek anlamına gelir. Allah her daim her şeyi işitici olup semîdir.¹⁴⁸ Allah'ın mahlûklar gibi işitmek için bir araca ihtiyacı yoktur. O, zâtına mahsûs bir halde işitendir.¹⁴⁹

Basar: Görmek anlamına gelir. Basar sıfatıyla Allah her daim görücüdür.¹⁵⁰ Her şeyi görmekte olup görmesinin keyfiyeti malûm değildir. Mahlûkatın görmesi ile onun görmesi kesinlikle aynı olamaz Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın bu sıfatı şöyle anlatılır; “*Allah gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir. Allah, adaletle hükmeder. Onu bırakıp taptıkları ise hiçbir şeye hükmedemezler. Şüphesiz Allah hakkıyla işiten ve görendir.*”¹⁵¹

Kelâm: Konuşmak anlamına gelen bu sıfat ile Allah peygamberlerine kitaplar indirmiş bazıları ile konuşmuştur.¹⁵² Bu sıfat diğer sıfatlar gibi Allah'ın zâtı ile kâim ve ezelîdir. Kelâm sıfatı, ilim sıfatı gibi mevcûda, malûma ve ma'dûma tealluk eder. Kelâm tarihinde zikredilen en önemli olaylardan olan mihne, bu sıfatın yorumlaması sonucu ortaya çıkmıştır.¹⁵³

¹⁴⁴ Ali el-Kârî, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, s, 35.

¹⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, Thk, Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu, Dârü'l-Mizan, İstanbul, 2005, II/262-263.

¹⁴⁶ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s, 827,828.

¹⁴⁷ Nûr 24/44-45.

¹⁴⁸ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s, 515.

¹⁴⁹ Bakara 1/137.

¹⁵⁰ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s, 302.

¹⁵¹ Mü'min 40 /19-20.

¹⁵² Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s, 932-935.

¹⁵³ Taberî, *Târîh*, çvr, Gürtunca Sağlam yayın, İstanbul, 2023, c. VIII, s. 632.

Mu'tezile mezhebi bu sıfatın sonucu olarak kelime ve harften oluşmuş olan Kur'ân'ın mahlûk olduğunu, bu sıfatın teallukunun ise Allah'ın, vahiy meleğinin ve peygamberin kalbinde vahyi yaratması şeklinde olduğunu savunurlar.¹⁵⁴

Ehl-i Sünnet Allah'ın bu sıfatı ile muttasıf olduğunu, onun zâtında bu sıfatın vâr olduğunu savunarak kelâm sıfatını, kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî olarak ikiye ayırarak Mu'tezile mezhebinden farklı bir şekilde anlamıştır. Onlara göre kelâm-ı lafzî mahlûk ama kelâm-ı nefsî mahlûk değildir. Çünkü Allah her daim mütekellim olup bu sıfat ile her an muttasıftır. Bu sıfat onda ezeli ve ebedî olarak kaimdir.¹⁵⁵

Ehl-i Sünnete göre kelâm-ı lafzî hâdis olup ezeli değildir. Eş'arîlere göre kelâm-ı nefsî işitilebilir¹⁵⁶ iken Mâtürîdî mezhebine göre kelâm-ı nefsî işitilemez.¹⁵⁷

Tekvîn: Yaratmak, yoktan vâr etmek anlamlarına gelir.¹⁵⁸ Tekvîn sıfatı mâtürîdîlere göre Allah'ın zâtı ile kaim, ezeli ve ebedî müstakil bir sıfattır.¹⁵⁹

Eş'arîlere göre ise müstakil olarak tekvîn diye bir sıfat yoktur.¹⁶⁰ Çünkü Allah kudret ve irâde sıfatıyla bunu gerçekleştirir. Tekvîn, irâde sonucu Allah'ın kudret sıfatıyla ol demesidir. Eş'arî mezhebi mensuplarının bu görüşü savunmalarındaki temel kaygıları mükevven yani yaratılmış olmadan, yaratanın olmayacağı dolayısıyla mahlûk olan mükevvenin bir ezeliyet kazanacağını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.¹⁶¹

Mâtürîdîler ise tekvînin, mükevvenin aynı değil gayrı olduğunu dolayısıyla tekvînin ezeli, mükevvenin ise hâdis olduğunu savunarak bu sıfatın Eş'arîlerin söylediği gibi birtakım sorunlara yol açmayacağını, tekvînin ezeli ve müstakil bir sıfat olduğu şeklinde izâh ederler.¹⁶²

¹⁵⁴ Kadî Abdülcabbâr *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s, 530,531.

¹⁵⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s, 58-64.

¹⁵⁶ Eş'arî, *El-İbâne*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk-Beyrut 1401/1981. s, 28.

¹⁵⁷ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s, 89-90.

¹⁵⁸ İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1299-1308, X, s, 85.

¹⁵⁹ Ebu Hanife, Numan b. Sâbit, *el Fıkhu'l-Ekber*, s, 5-35.

¹⁶⁰ Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsıd fî İlmi'l-Kelâm*, Thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989, c. IV, s, 89

¹⁶¹ Teftazani, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah, *kelam ilmi ve akaidi*, haz. Süleyman Uludağ dergâh yay, İstanbul, 1982.

¹⁶² Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s, 91-96.

3. 4. Fiilî Sıfatlar

Tekvîn sıfatının varlık âlemindeki tecellisi olarak görülen yaratma, rızıklandırma, peygamber gönderme gibi fiilî sıfatlardır.¹⁶³ Bu fiiller Allah hakkında vâcib olmadığı için bu sıfatlara câiz sıfatlarda denir. Fiilî sıfatlarda ezeli olan tekvîn sıfatının sonucu olarak ezeldir.

3. 5. Haberî Sıfatlar

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîs-i şerîflerde geçen ancak nakil ve haberle varlığı sâbit olan Allah'ın mahlûkata benzer veya mahlûkatında mevcut bulunan birtakım vasıfları kendisine izâfe etmiş olduğu sıfatlara denir.¹⁶⁴ Yed, vech, ayn, istiva, nüzûl, ityân, ısbâ, kadem gibi kavramlar haberî sıfatların sadece bazılarıdır. Bu sıfatların yorumlanması noktasında ciddi ihtilaflar meydana gelmiştir.

Her bir kelâmî grup kendi sistematîği içerisinde haberî sıfatları anlamlandırmaya çalışmıştır. Müşebbihe veya Mücessime olarak adlandırılan bir gruba göre haberî sıfatlar zahirî manasıyla anlaşılması gerekir. Onlara göre Allah bu vasıflara benzer bir cisimdir.¹⁶⁵ Bazı Mu'tezile ve Cehmiîlere göre ise haberî sıfatlar zâhirî ile anlaşılabilir imkân dâhilinde te'vîl edilmeli ya da inkâr ve ta'tîl yoluna gidilmelidir.¹⁶⁶

İlk dönem Ehl-i Sünnet kelâmcıları haberî sıfatları te'vîl etmek yerine olduğu gibi teccîmden uzak bir şekilde anlamaya çalışmışlardır. Daha sonra özellikle Cüveynî'den sonra Ehl-i Sünnet kelâmcıları da haberî sıfatları te'vîl etmişlerdir.¹⁶⁷

Ehl-i Sünnet kelâmcıları haberî sıfatları Allah'ın şanına yakışır bir şekilde tenzîh ile beraber dil ve belağat kurallarına, ilahî murâda uygun bir tarzda yorumlanmasını ve te'vîli kabul etmişlerdir. Fakat verilen manaların kesin manalar olmadığını, doğrunun ancak Allah katında olduğunu vurgulamışlardır.¹⁶⁸ Örneğin "yed" kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde Allah için kullanılmıştır. "*Allah'ın*

¹⁶³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s, 47.

¹⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s, 58, 86-137.

¹⁶⁵ İbn Kuteybe, *El-İhtilâf fi'l-lafz*, nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire 1349, s, 34, 41-46.

¹⁶⁶ Kadî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnân M. Zerzûr, Kahire 1969, s. 8, 72-74.

¹⁶⁷ Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, İstanbul, Dâr-u İbn Hazm, 1335/2014, s, 83-84.

¹⁶⁸ Nu'man b. Sâbit Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ekber", el-Âlim ve'l-Müteallim, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1421/2001, s, 63.

eli onların üzerindedir."¹⁶⁹ kelâm âlimleri bu kelimenin Allah'ın gücü ve kudreti anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.¹⁷⁰



¹⁶⁹ Fetih 48/10.

¹⁷⁰ A.g.e, s,63,64.

İKİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVET ANLAYIŞI

1. İbni Ebû Ya'lâ'nın Nübüvvet Anlayışı

İlk dönem akaid kitaplarının çoğunda sonradan ortaya çıkan tartışmaların bir kısmının olmadığını görürüz. Mesela ilk akaid metinlerinden olan el Fıkhu'l-Ekber adlı eserinde Ebû Hanîfe, peygamberlerin masumiyetine değinmiş fakat kendisinden sonra kelâm kitaplarında ele alınan nübüvvetin imkânı, vasıfları, kadının nübüvveti gibi konular hakkında pek malumat aktarmamıştır.¹⁷¹

Selef metodu üzerine yazdığı risalede İbn Ebû Ya'lâ, nübüvvet konusunda pek detaya girmeyerek mevcut selef yöntemiyle ele alınan problemlerden sadece birkaç hususa şöyle değinmiştir. “peygamberimize îmân farzdır. O, peygamberlerin sonuncusu Allah tarafından gönderilen elçilerinde en şerefliisidir. O'na itaât eden, buyruklarına inanan takvalı kulların önderi âlemlerin Rabbi'nin resulüdür. Allah onu tüm varlıklara ve bize elçi olarak görevlendirmiştir. O, Âdem'in soyundandır. Kıyamet vaktinde yeryüzünde insanoğlundan dirilecek olan ilk kişidir. Âdem ve diğer nebiler o gün onun sancağı altında toplanacaktır. O gün kendi ümmetinin de şâhidi olacaktır. Allah elçilerinden kendisine îmân sonucunda müjde olmak üzere sözler almıştır. Daha sonra kitabında onların vasıflarını ve özelliklerini bildirmiş onları nübüvvetten sonra ve önce kuvvetli ve açık delillerle desteklemiştir.”¹⁷²

Sözlükte “göndermek; elçilik etmek, özel mesaj ya da mektup mâhiyetinde mesaj gibi anlamlara gelen risâlet kelimesi Arapça tebliğ eden kimse için kullanıldığında “resûl”, elçi gönderen kimse için ise gönderici anlamında “mürsil”, elçinin gönderildiği kimseye de “mürselün ileyh” denir.¹⁷³ Nebi veya rasûl anlamına gelen “peygamber” kelimesi ise dilsel olarak , “haber getiren kimse ” anlamına gelmektedir. Aslen Farsçadan gelen peygamber kelimesi Türkçe'ye aynen bu şekilde

¹⁷¹ İmam-ı Azam Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s,78.

¹⁷² İbni Ebû Ya'lâ, *el-İtikâd*, s, 35.

¹⁷³ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s, 426-430.

geçmiştir.¹⁷⁴ İstilahî olarak ise, Allah'ın ilahî mesajlarını taşıyan, haber veren, vahiy alan kimse anlamına gelir.¹⁷⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın Nûh ve İbrâhim peygamberler ile bu iki peygamberin soyundan gelen bazı kimselere risalet ve nübüvvet vererek kitap ve hüküm sahibi kıldığı bildirilir. Ayrıca israiloğullarına kitap ve nübüvvet verdiği belirtilir.¹⁷⁶

Hadis-i şerîflerde risâletin mâhiyeti, nübüvvet ve peygamberlerle alakalı bilgiler yer alır. Peygamber ümmetine bazı rivayetlerde nübüvvet ve risâletin kendisinin ölümüyle son bulacağı bilgisini vererek kendisinin son elçi olduğunu vurgulamıştır. Bir hadis-i şerîfde 124.000 peygamberin mevcut olduğunu, bunların 315'inin resûl, diğerlerinin nebî makamında olduğunu haber vermiştir. Bunun yanı sıra ilk nebînin Âdem, ilk resûlün Nûh, son resûl ve nebînin kendisinin olduğunu bildirmiştir.¹⁷⁷

İslâm'da nübüvvet bilgisi ve nübüvvet makâmı vahiy esaslıdır. Vahiy ile müşerref olan elçiler, kendilerine şahsî arzu ve istekleri dışında telkîn edilen vahyin Allah'dan olduğuna şüphesiz bir şekilde inanırlar. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre ilâhî vahye muhatap olmak ancak Allah'ın o kimseyi elçi olarak ta'yîn etmesi ile olur. Bir kimsenin şahsî gayret ve çabası, takvası, îmânının derecesi gibi etkenlerle peygamber seçilmek mümkün değildir. Kelâm bilginlerinin pek çoğuna göre ilâhî bir ihsan olan nübüvvet, kişinin sahip olduğu cismanî ve ruhî hasletleriyle alakalı değildir. İslâm filozofları ise risaletin, metafizik, dünya üstü âlemlerle alakalı olacak şahsî bir ilinti ile bağlantılı olduğunu ifade eder.¹⁷⁸

Allah Kur'ân-ı Kerîm'de elçiler gönderdiğini ve bu elçilere mükelleflerin îmân etmesi gerektiğini, îmân etmeyenleri katından uzaklaştırdığı kimselerden yazacağını buyurmaktadır.¹⁷⁹

Yahudiler, hristiyanlar, berâhime ve sümeniyye tarafından atılmış olan bazı iddiaların nübüvvetin ispatı ve imkânı konusunda yapılan tartışmaların başlangıcına

¹⁷⁴ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 426-430.

¹⁷⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu't-Tarifât*, Ed. Gustavus Flugel. Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1985

¹⁷⁶ En'âm 6/83-89; Meryem 19/49-58; el-Ahzâb 33/39-40.

¹⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, V, 265-266, Kahire, 1313.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *er-Risale fi isbati'n-nübüvvet ve te'vîli rumuzihim ve emsalihim*, Tis'u Resâ'il içinde Kostantiniyye 1298, s. 85.

¹⁷⁹ Âli İmran 3/32.

temel teşkil ettiği rivayet edilir. Peygamberlik ve risâlet bağlamında ele alınan bu eleştiriler, hicrî II. asırdan sonra ortaya çıkmıştır. Hristiyanlar ve yahûdiler, peygamberin nübüvvetini kabul etmemektedirler. Berâhime ve sümeniyye ise, sadece peygamber kavramını değil dinlerdeki nübüvvet kavramını tamamen bâtil saymaktadır.¹⁸⁰

Aşırı şîî grupların bazıları kendi imâmalarına nübüvvet vasfı isnâd ederek nübüvvet ve risaletin imkânı ve ispatıyla ilgili tartışmaların artmasına sebep olmuştur.¹⁸¹

Câhiliyyede yaygın olan inanca göre o dönemde yaşayan insanlar, yaratıcının ve yeniden yaratılma anlayışlarının varlığına rağmen kendi inançlarının tam tersine Allah'ın insanoğluna göndermiş olduğu elçileri reddederek putları kendilerine ve yaptıkları kötü işlere şefaâtçi olarak görmekteydiler.¹⁸²

Cüveynî, nebiilerin vahiy ile ortaya koyduğu malumâtların akıl ile kavranılmasının mümkün olduğu ve bunların akli delillerle güçlendirilmesi gerektiği kanaatindedir.¹⁸³ Ona göre hasta olan bir kimse kendisine şifâ olacak bazı maddelerin tespitini yapabilir. Ama daha sağlam bir metoda dayanmak istediği için bir doktora sorar. Peygamberlerde tıpkı bunun gibi mü'min kimselere hem kavrayamayacakları hakikatleri bildirmek hem de kavramış olduklarını pekiştirmek için onlara yol gösterir. Dolayısıyla onlar mü'min kimseleri dünya ve âhîret saâdetine ulaştırmaktadır.

Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'ye göre, Allah ümmetlere peygamberler göndermeseydi, mükellef tutulan bireyler bunun altına sığınarak işlemiş oldukları kötü fiillerin hesabının yapılmamasını talep edebilirdi. Ancak Allah hikmetinin bir sonucu olarak yaratmış olduğu mahlûkatın içerisinde onlara doğru yolu aşılacak peygamberler göndermiştir.¹⁸⁴

Eş'arî kelâm ekolünün önemli isimlerinden Teftâzânî'ye göre, Allah'ın göndermiş olduğu elçilerin inanan kimselere aktardığı bilgiler, aklın kavramaya güç

¹⁸⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s, 450.

¹⁸¹ Kadı Numan, *Usûlü Mezahip'ten naklen Mes'eletü'l-İmame*, 1983, s, 61.

¹⁸² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Trc. Mustafa Öz. Litera Yayıncılık, 5. Baskı, İstanbul, 2019, s, 453.

¹⁸³ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, Trc. Adnan Bülent Baloğlu 3. Baskı, Ankara, TDV Yayınları, 2016, s, 49.

¹⁸⁴ Ebû'l-Muin en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, Trc. Ramazan Biçer, 4. Baskı İstanbul, Gelenek Yayınları, 2019, s, 93, 94.

yetirmekte zorlandığı bilgilerdir. Çünkü yaratılış itibarıyla İnsan aklı câiz olan hususları kavramakta ve bu konular hakkında hüküm vermekte zorlanmaktadır. Câiz olan şeyleri konumlandırma yeteneğine sahip değildir. Elçiler sayesinde kullar akıl, zihin ve kalp de oluşabilecek şüpheleri def eder.¹⁸⁵

Allah tarafından bir elçi ile muhatap alınan mükellefin, yapması ve yapmaması gereken hususları peygamber vasıtasıyla kesin bir şekilde öğrenmesi ona Allah tarafından büyük bir rahmet ve lütuftur. Zaten akl-ı selîm sahibi kimseler için elçilerin gönderilmesi aklî olarak bir sorun teşkil etmez.

Semerkindî'ye (ö.268/881[?]) göre, peygamberlik meselesinde kullar Allah'a ne kadar şükretse kâfi gelmez. Mükellefler için elçilerin varlığı ilahi bir rahmet ve lütuftur. Çünkü kulların, aklı ile hüküm verme kapasitesinde olmadığı meselelerde kendilerine doğru yolu gösterecek olan kutlu elçilere ihtiyaçları vardır.¹⁸⁶

Sümenîlere göre tanrının bir elçi göndermesi akla uygun görülmemektedir. Dolayısıyla onların bir kısmı bütün peygamberleri kabul etmemiştir. Aralarından bazıları ise tanrının bir elçi göndermesinin aklen uygun kabul edilen bir durum olduğunu söyleyerek nebiler içerisinde Âdem ve İbrahim'in peygamberliğini kabul etmişlerdir.¹⁸⁷ Fakat bu gruplarda kendi içerisinde birtakım tutarsızlıklar içine girerek diğer peygamberleri reddetmişlerdir.¹⁸⁸

Brahmanlara göre ise, İbrahîm, Nûh ve İdrîs peygamberler tanrının yeryüzüne göndermiş olduğu elçilerdir. Lakin bu kimseler Sümeniyye gibi aklî bir tutarsızlık içerisine girerek zikredilen peygamberlerin dışındaki tüm elçileri inkâr etmişlerdir. Onlar, Âdem peygamberin soyundan gelmediğini ve daha önce o topraklarda vâir olduklarını iddia etmektedirler.¹⁸⁹

Berâhime ve Sümeniyye, "aklın bir şeyi abes görmesi onun kabul edilmez olduğunu gerektirmesindedir" gibi elçilerin reddedilmesi hususunda birtakım aklî deliller ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu kaideleri onları "bir peygamber diğer insanlardan farklı bir şey iddia edemeyeceğine göre peygambere gerek yoktur." ve

¹⁸⁵ Tefâtânî, *el-Makâsîd*, s, 622.

¹⁸⁶ Ebû Seleme es-Semerkindî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, Trc. Ahmet Saim Kılavuz İstanbul Endülüs Yayınları, 2019, s, 100.

¹⁸⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s,141.

¹⁸⁸ A.g.e, s, 141.

¹⁸⁹ A.g.e, s, 142.

“peygamberler vâ olursa tanrı gereksiz bir eylem yerine getirmiş olur.” gibi sonuçlara götürmüştür.¹⁹⁰

Nübüvvet konusu bağlamında kelâm âlimlerinin ele aldığı bir diğer mevzu nübüvvetin kadınlarda mümkün olup olamayacağıdır. Sâbûnî, nübüvvet makamında erkek olmanın nebi olarak yeryüzünde görevlendirilme noktasında bir şart olduğunu beyan ederek kadının nebi olarak görevlendirilemeyeceğini savunmaktadır.¹⁹¹ Ona göre Allah’ın göndermiş olduğu kutlu elçilerinin görevleri müddetince almış oldukları vahiy, insanların içerisinde ve önlerinde temsil makâmında olmaları, onların nübüvvet iddiasının en güçlü delilidir. Ona göre kadının, toplum nazarında erkeğe kıyasla konum farkına sahip olmasıyla beraber islâm inancında kadının tesettürle sorumlu tutulması gibi hususlar onun insanlar önünde temsil makamında olmasına mâni olmaktadır.¹⁹²

Sâbûnî, peygamberlerin vasıflarını zikrederken onların aklî olarak beşer içerisinde en zeki, en ahlaklı kişilerden olması ve nübüvvet görevini taşımasına mâni olacak birtakım olumsuz huy ve davranışlardan sâlim olması gerektiğini söylemektedir. Zaten ona göre Allah, nübüvvet görevini tevdi edeceği kulu ve elçisi olan bu kimseleri peygamberlik vazifesinden önce ve sonra bu tür hatalardan sâlim kılar.¹⁹³

Haşviyyeden bazıları, peygamberlerin günah işlediklerini savunarak bu durumun varlığını reddederler.¹⁹⁴

Ehl-i Sünnet inancına göre Allah tarafından nübüvvet vazifesi için görevlendirilen elçiler, hem yapmış oldukları uygulamalarda hem de söylemlerinde masûm olup muhtemel hata ve günahlardan korunmuşlardır. Peygamberlerin bu günahlardan korunmuş ve masûm olmaları onların dünya imtihanını yani mihneti ortadan kaldırmaz. Kelâm ulemâsının bazılarına göre peygamberler vahiy görevini almadan önce veya sonra günahlardan masumdurlar. Ancak Ehl-i Sünnete göre nebilere yalnızca risâlet görevinden sonra günahlardan masumdurlar.¹⁹⁵

¹⁹⁰ Ebü'l Berekât en-Nesefî, *İslâm İnancının Ana Umdeleri*, s, 75-76.

¹⁹¹ Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, s, 46.

¹⁹² Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s, 100-101.

¹⁹³ A.g.e, s, 110-115.

¹⁹⁴ A.g.e, s, 110-111.

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s, 368.

Peygamberlerin masûmiyeti noktasında nebilerin risâlet vazifesinden sonra kendilerinde ismet sıfatının zorunlu olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet âlimi Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210)'dir. Râzî, görüşünü peygamberlik nimetinin diğer insanlara verilen nimetlerden daha faziletli ve mübarek olmasından dolayı onların bu nimete nankörlük ederek günah işlemesinin mümkün olmadığına dayandırmaktadır. Bununla beraber nebilerin kötü bir eylem ve inanç içerisinde olmasını herhangi bir kimsenin yanlış tutumundan daha rezil ve daha kötü bir durum olduğuna kıyas ederek bunu aklî bir delil olarak zikretmiştir.¹⁹⁶

Râzî, günah işleyen bir kimsenin toplum ve hak nazarında fâsık olup söylediklerine güvenilemeyeceğini dolayısıyla peygamberlerin günah işlemesinin nübüvvet rûhu ve amacına aykırı olduğunu belirtir. Ona göre, Allah'ın peygamberlere uymamızı emretmesi, onların gûnahtan masum olduklarının en önemli delilidir. Çünkü peygamberlikle memûr kılınan bu şerefli kimseler günahkâr olsaydı, Allah dinî ve dünyevî konularda onlara uymamızı emretmezdi. Ayrıca Râzî'ye göre peygamberlerden sâdir olduğu düşünülen bazı şeyler, aslında hak nazarında daha iyi olanın terki mahiyetinde olan durumlardır. Bunun dışında herhangi bir şekilde peygamberlerin günah işlediği sabit olsa bile bunun risalet görevinden önce olduğuna inanılmalıdır.¹⁹⁷

2. Peygambere ve Ashaba Saygının İ'tikâdî Hükümü

Peygamberlere îmân, îmân esaslarındandır. Peygamberlere îmân, insanlara doğru yolu göstermek için Allah tarafından seçkin kimselerin gönderildiğine, bu kimselerin Allah'tan getirdiği bütün bilgilerin gerçek ve doğru olduğuna inanmak demektir.

Allah her müslümana aralarında herhangi bir ayırım yapmadan bütün peygamberlere inanmayı farz kılmıştır. *"peygamber de müminler de kendisine Rabbi tarafından indirilene îmân etti. Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine îmân ettiler. Allah'ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız."*¹⁹⁸ Bu sebeple peygamberlerin bir kısmına inanıp, diğerlerini tasdik

¹⁹⁶ Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, Trc. Muhammet Altaytaş. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, s, 196-198.

¹⁹⁷ A.g.e, s, 196-198.

¹⁹⁸ Bakara 2/285.

etmemek küfür sayılmıştır. *"Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler ve Allah ile peygamberlerini birbirinden ayırmak isteyip bir kısmına îmân ederiz, bir kısmına inanmayız diyenler ve bunlar arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu? işte gerçekten kâfirler bunlardır..."*¹⁹⁹

Allah tarih boyunca ümmetlere peygamberler göndermiş, insanları onlar aracılığıyla gerçeği benimseyip yaşamaya çağırmıştır. Kendilerine peygamber gelmemiş hiçbir topluluk ve ümmet bulunmadığı Kur'ân'da şöyle dile getirilmektedir: *"(geçmiş) her ümmet içinde mutlaka bir uyarıcı peygamber buluna gelmiştir"*²⁰⁰ yine başka bir âyette *"Allah'a Andolsun ki biz senden önceki ümmetlere de peygamberler göndermişizdir..."*²⁰¹ buyrulmuştur.

Kelâm âlimlerinin çoğu peygamberlere îmânı, islâmda inanılması her mükellefe şart olan zorunlu esaslarından biri olarak kabul eder. Bu zorunluluk temel delillerimiz Kur'ân ve sünnetle bir hükme bağlanmıştır. aklî açıdan peygamberlerin getirdiği bilgilerin varlığı her mükellef için dünya ve âhiret mutluluğuna nâil olmak için elzemdir.

"Peygamberlere hürmet" başlığı altında peygamberlere îmân ve tâzîm konusunu İbn Ebû Ya'lâ şöyle ele almaktadır; *"Allah Kur'ân-ı Kerîm'de "ey îmân edenler! seslerinizi peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider."*²⁰² âyet-i kerîmesi ile peygamberin yanında sesini yükselten kimseleri amellerinin yok olması ile tehdit etmektedir. O, ümmeti peygamberin sözleri ile tedîp eylemiştir. *"resulün çağrısını aranızda, birinizin diğerini çağırması gibi görmeyin."*²⁰³ âyetinde buyurduğu gibi o'na ey Muhammed, ey Ahmed, ey Eba'l Kâsım demeyin. O'na ey Allah'ın elçisi, ey Allah'ın nebisi deyin. *"Allah'a ve peygamberine îmân edesiniz, o'nu destekleyip büyüklüğü karşısında eğilesiniz ve akşam sabah o'nu tenzîh ederek anasınız diye seni, şahit, müjdecî ve uyarıcı olarak göndermişizdir"*.²⁰⁴ âyeti ile diğer peygamberlere nasıl ta'zîm gerekiyorsa peygambere de aynı şekilde ta'zîm edilmesi gerektiğinin de Kur'ân'da emretmektedir.

¹⁹⁹ Nisâ 4/150-151.

²⁰⁰ Fâtır 35/24.

²⁰¹ Nahl 16/63; Yûnus 10/47.

²⁰² Hucurât 49/2.

²⁰³ Nûr 24/63.

²⁰⁴ Feth 48/9.

“*ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et!*”²⁰⁵ buyurarak resûlu Muhammed’e, diğer nebilerin tersine peygamber sıfatı ile seslenmiştir. Diğer peygamberlere ise Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok yerde ismi ile hitap etmiştir. “*ya Nûh, ya İbrahîm*” yine yüce kitabında “*peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının.*”²⁰⁶ buyurarak peygamberin buyruklarını kendi buyrukları, sakındırdıkları şeyleri tıpkı Kur’ân’ın sakındırdırması makamına yükselterek resûlünün zâtında bu iki vasfı cem etmiştir. “*Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.*”²⁰⁷ Âyeti ile risâleti sadece peygambere hâs kılarak bu şerefi başkası ile paylaşmamıştır. Başka bir âyette İbrahîm peygamber hakkında “*insanların diriltileceği gün beni mahcûb etme*”²⁰⁸ duasına icabeten “*o gün Allah, peygamberi ve onunla aynı îmânı paylaşanları utandırmaz.*”²⁰⁹ haber vermiştir. Başka bir âyette Mûsâ peygamber hakkında “*Mûsâ "Rabbim!" dedi, "kalbime genişlik ver.*”²¹⁰ buyurduğunu buna icabeten “*Ey Mûsâ! dileğin kabul edildi.*”²¹¹ şeklinde vahyederek onun bu sualine icabette bulunduğunu. Peygambere hitaben “*senin kalbini açıp genişletmedik mi?*”²¹² buyurarak onun günahlarını örtmek sûretiyle affetmiştir. Yine Kur’ân’da şöyle buyurmuştur; “*böylece Âdem Rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmıştı. Sonra Rabbi onu seçkin kıldı, tövbesini kabul etti ve doğru yola yöneltti.*”²¹³ bunun ardından Dâvûd peygamber hakkında “*bunun üzerine Rabbinden kendisini bağışlamasını dileyerek secdeye kapandı ve bütünüyle ona yöneldi. Sonra bu tutumundan dolayı onu bağışladık.*”²¹⁴, Zünnûn’u da (Yûnus) zikret! hani öfkeli bir halde geçip gitmiş, bizim kudretimizin kendisine yetmeyeceğini zannetmişti. Sonunda karanlıklar içinde, “*senden başka hiçbir Rab yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben kötü işler*

²⁰⁵ Maide 5/67.

²⁰⁶ Haşr 59/7.

²⁰⁷ Tevbe 9/128.

²⁰⁸ Şuâra 26/87.

²⁰⁹ Tahrim 66/8.

²¹⁰ Tahâ 20/25.

²¹¹ Tahâ 20/36.

²¹² İnşirâh 94/1.

²¹³ Tahâ 20/121-122.

²¹⁴ Sâd 38/24-25.

yapmışım!“ diyerek yalvardı.”²¹⁵ Peygambere ise “*senin kalbini açıp genişletmedik mi? “belini büken yükünü üzerinden kaldırmadık mı?”*²¹⁶ buyurdu.”²¹⁷

Metinden anlaşılacağı üzere İbn Ebû Ya’lâ, nebîlerin Kur’ân-ı Kerîm’deki şerefli konumlarına değinerek peygamber ve diğer nebilere yapılan hitap farklılığına dikkat çekerek onun yüce makâmına işaret etmektedir.

“el-İ’tikâd” adlı eserinde sahabeye bakışı hakkında şunları söyler; “peygamberlerin yüceliğini zikrettikten sonra biz inanırız ki, peygamberin ardından beşerin en hayırlısı, nebî ve resullerdir. Daha sonra ise en şerefli makamda olan kimseler resûlullahın halifeleri olan Ebû Bekir Sıddîk, Ebû Hafs Ömer bin Hattâb sonra iki nûr sahibi Osmân bin Affân’dır. Sonra yine aynı sıfatlara hâiz olan Ali bin Ebî Tâlib ve yine onların ardından biz şahitlik ederiz ki cennetle müjdelenen peygamberin ashâbı, Talha bin Ubeydullah, Zübeyir bin Avvâm, Sa’d bin Vakkâs, Sa’d bin Amr bin Nüfeyl, Ebû Ubeyde bin Cerrâh’tır. Sonra yine inancımız o yöndedir ki, tüm sahâbîlere en sonuncusundan en baştakine kadar hürmet ederiz. Muaviye’nin iyiliklerini zikretmeyi savunuruz. Çünkü o mü’minlere emîrlik yapmış ve peygamberin vahiy kâtiplerindendir.”²¹⁸

3. Nübüvvet ve Mû’cize İlişkisi

Mû’cize kelimesi Arapça “ac” kökünden gelmektedir. Dilbilimsel olarak ise “kişinin bir işe güç yetiremez olması, bir işin yapılmasına kifâyetsiz kalması” anlamına gelir.²¹⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberin nübüvveti mûcize bağlamında hiç kullanılmamıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu kelime yirmi bir âyette “âciz kalmak, güçsüz bırakmak, Allah’ın âyetlerini yalanlamak anlamlarında kullanılmıştır.²²⁰ Kur’ân-ı Kerîm’de kullanıldığı anlamlarının yanı sıra bir kelâm terimi olarak mûcize kelimesinin hangi tarihten itibaren kullanılmaya başlandığına dair kesin bir malumat bulunmamaktadır.

Peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan en sağlam delil mûcizeleridir. Nitekim peygamberler kâinat, fert ve toplum hakkında ortaya koydukları bilgilerle,

²¹⁵ Enbiya 21/87.

²¹⁶ İnşirâh 94/1-2.

²¹⁷ İbni Ebû Ya’lâ, *el-İtikâd*, s. 41,42.

²¹⁸ A.g.e, s. 42,43.

²¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 175.

²²⁰ M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, , Kahire, 1950

insanlığa dünya ve âhîret saâdetinin yollarını göstermişlerdir. Bu ise hikmet ve hidâyet kavramları ile açıklanabilir. Allah insanlık tarihi boyunca elçisinin risaletini desteklemek ve onu görenleri îmâna sevk etmek için bir mûcize ile elçisinin nübüvvet iddiasını fiilî olarak tasdik etmiştir.²²¹

Beşer yaratılışı üzere aklî olarak kuvvet farkına sahiptir. Kimi insan sahip olduğu akıl ve aklî îzâhlarla tasdik etmeye yönelir. Bazıları ise hakikati ancak duyularıyla kabullenir. Dolayısıyla böyle kimseler için ancak maddî kanıtlar ve hissî mûcizeler ikna edici olur.

Mûcize, kelâm ilminde konum itibarı ile istidlâlî bir bilgiyi ifade eder. Kelâm tarihini incelediğimizde mezheplerin mûcizeye dair müstakil görüşler ortaya koyduğunu görürüz. İmâm Eş‘arî, mûcizenin peygamberlerin nübüvvetini ispat eden bir bilgi olduğunu ifade etmiştir.²²²

Mâtürîdî, mûcizeyi “peygamberden sâdır olan ve bir başkası tarafından aynı kuvvette yerine getirilmesi mümkün olmayan olaylar” şeklinde tarif eder.²²³ Mâtürîdî’ye göre mûcize, onu eyleme dönüştüren elçinin değil, o mûcizeyi yaratan ve elçisinin elinde olmasını takdîr eden Allah’ın bir fiilidir. Bunun tabîî bir sonucu olarak mûcize, onun ulûhiyetini, vahdâniyetini ve yüceliğini gösteren büyük bir delildir. Çünkü Allah mûcize ile kâinata yazmış olduğu maddî kurallarını yani sünnetullah diye isimlendirdiği âdetini ilahî bir kudretle delmektedir.²²⁴

Ebû’l-Mu’în en-Nesefî ise mûcizeyi “nebînin Allah’ın yardımıyla gören kimseleri şaşkırttığı mümkünâttan olan harikulade olaylar” şeklinde tanımlayarak mûcize kelimesinin içerisinde bulunan meydan okuma, meydana gelmesinin mümkün olması ve mûcizenin hârikulâde bir vaka olması vasfına özellikle dikkat çekmiştir.²²⁵

Mû’tezile kelâm âlimlerinden Kâdî Abdülcebâr, ö.(415/1025) mûcizeyi, nebîden mahlûk bir olayın sâdır olması şeklinde tanımlayarak mûcizeyi, nebînin bunu doğruluğunu ve risalet iddiasını ortaya koymaya çalışması gibi bir niyetle

²²¹ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhîd*, s, 393.

²²² İbn Fûrek, *el-Mücerred*, nşr. D. Gimaret, Beyrut, 1987, s, 176.

²²³ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhîd*, s, 289-290.

²²⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s, 176; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî *Tevhidin Esasları, Kitâbü't-Temhîd* Tercümesi, Çev. Hülya Alper, İstanbul, 2017, s. 67-68.

²²⁵ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi'l-keâm*, I, s, 469, 473, 475.

yapması gerektiğini söyler.²²⁶ Tesbât-u delâili'n-nübüvve" adlı eserinde kelâm mezheplerinin mûcize hakkında görüşlerine yer veren Kâdî Abdülcebbâr, Cüveynî'den mûcizenin kendine hâs birtakım vasıflarının olması gerektiğini aktarır.²²⁷

Cüveynî'ye göre mûcizede bulunması gereken ilk şart, mûcizenin Allah'ın bir fiili olduğudur. Çünkü o'na göre mûcize Allah'ın bir fiili değil de onun sıfatı olsaydı kadîm olan bu sıfatının gereği olarak yalnızca gerçekleştiği esnada ona şahit olanların değil, o günden sonra bunu bilen tüm insanların inanması gerekirdi.²²⁸

Cüveynî'ye göre mûcizede olması gereken ikinci temel şart, mûcizenin harikulade yani kâinatta var olan temel prensipleri aşan mahiyette bir olay olmasıdır. Çünkü elçilik vazifesine sahip olmayan kimseler mûcize gerçekleştirebilecek olsa, kimin hakiki anlamda bir resûl kiminde peygamberlik iddiasında bulunan bir sahtekâr olduğunu anlamak imkânsız olurdu.

Cüveynî'ye göre mûcizede olması gereken üçüncü temel şart mûcize, mûcizeyi gerçekleştiren peygamberin ortaya attığı nübüvvet iddiasını destekleyici özellikte olması gerektiğidir. Bu yüzden peygamberlik iddiasında bulunmayan kimsede meydana gelen fiiller, mûcize olarak kabul edilmemiştir.

Son olarak Cüveynî'ye göre mûcizede olması gereken temel şart, meydana gelecek olan mûcizenin, nebînin risalet iddiasını ortaya koymadan önce gerçekleşmemiş olmasıdır. Çünkü mûcizede iddia edilen şeyin ardından onun kuvvetlendirilmesi söz konusudur.²²⁹

Nübüvvet ile alakasına binaen mûcize konusu üzerinde kelâm âlimleri özellikle durmuştur. Mûcizede olması gereken özellikler içerisinde şu şartlar mutlaka zikredilmelidir. Birincisi mûcizenin ilâhî fiil olması ve sadece peygamberlerin elinde zuhûr etmesidir. Dolayısıyla herhangi bir kimsenin gösterdiği hârikulâde olaya mûcize denmez. İkincisi, mûcizenin peygamberlik iddiasının ve

²²⁶Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Tâhâ Hüseyin İbrâhim Medkûr v.dğr, eş-Şeriketü'l-Mısriyye, Kahire, 1380-85/1960-65, s, 199; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, nşr, Abdülkerîm Osman, Kahire, 1988, s, 568.

²²⁷ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, Trc. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017.s, 46, 48, 50.

²²⁸ A.g.e, s, 46, 48, 50.

²²⁹ A.g.e, s, 46, 48, 50.

meydan okumanın ardından zuhûr etmesidir. Son olarak mûcize, delil olarak gösterilen fiilin direk olarak iddia sahibini doğrulayıcı mahiyette olmalı.

Kur'ân-ı Kerîm'de Mûsa ve Îsâ peygamberlerin mûcizelerinin tehadîf anlamında olduğuna vurgu yapılması bizi doğrudan mûcizenin, peygamberlik iddiasıyla peş peşe, içerisinde tehadîf anlamı taşıyan bir şekilde zuhûr etmeli olduğu sonucuna götürür. Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu iki özelliğe dikkat çekerek kitaplarda içerisinde meydan okuma vasfı olmadan peygamberlerden sâdır olan hârikulâde olayları bu bağlamın dışında ayrıca ele almışlardır.²³⁰

3. 1. Hissî Mûcizeler

Tabiat kanunlarını aşarak meydana gelen, beşer duyularına hitap eden olaylardır.²³¹ Bu mûcizelere genelde tabiat üzerinde meydana geldiği için “kevnî mûcizeler ” denir. Hissî mûcizeler, Allah'ın tabiata koymuş olduğu sınırları aşan ilâhî fiiller olduğu için bunlara şâhit olan kimselerin bu harikulade olaydan etkilenip îmân etmesini sağlar. Hissî mûcizeler onları meydana getiren nebinin bulunduğu zaman ve mekân bağlamıyla kayıtlıdır.

Kur'ân'da geçmiş kavimler hakkında anlatılan âyetlerde hissî mûcizeler pek çok defa geçmektedir. “Semûd” kavmine Salih peygamberin kayanın ardından deve çıkarması,²³² firavun ve Mısır halkına dini tebliğ ile görevlendirilen ulû-l-azm nebilerden olan Mûsâ peygamberin elindeki asâsının yılanı dönüşmesi ve elini cübbesinin içine koyması ile elinin nûranî bir şekilde ışık vermesi bu mûcizelerdendir.²³³

İsrailoğullarına peygamber olarak gönderilen Îsâ peygamberin topraktan tasvîr etmiş olduğu kuşu Allah'ın izniyle canlandırması, insanların gözleri önünde ölüleri diriltmesi, doğuştan gözleri görmeyen âmâ kimselerin görmesini sağlaması hissî mûcizelerdendir.²³⁴

²³⁰İbn Fûrek *Mücerredü Makâlât*, s, 176-177.

²³¹ Matürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s, 202-204.

²³² Hûd 11/64-68.

²³³ A'râf 7/107-108, 117-122.

²³⁴ Âl-i İmrân 3/49.

3. 2. Haberî Mûcizeler

Allah'ın elçilerine ğayb âleminden malûmatlar vahyederek elçilerinin bu ğaybiyyatı ihbâr etmeleri ile göstermiş oldukları mûcizelerdir.²³⁵ Peygamberlerin kendilerini yalanlayan kavimlere gelecek olan azâbı evvelden bildirmesi bu mûcizelerdendir. İsa peygamberin israiloğullarına gıda olarak biriktirdiklerini ve başkalarına gizli olan hallerini onlara haber vermesi haberî mûcizelerdendir.²³⁶ Peygamberin “Rûm” sûresinde nâzil olan âyetlerin akabinde ashabına Bizanslılarla İrani'lerin savaşıp Bizanslıların Rumları mağlûb edeceğini bildirmesi,²³⁷ mağlubiyetin peşinden kistrânın ulu direklerinin başlarına çökeceğini ashabına bildirmesi,²³⁸ islâmın cihana yayılıp pek çok bölgelere hâkim olacağını bildirmesi, haberî mûcizelerdendir.²³⁹

3. 3. Aklî Mûcizeler

Doğrudan beşerin akıl yürütmesini ve hakkı bulmasını sağlayan, kesin delillerle muhatabını düşünmeye sevk eden mûcizelerdir.²⁴⁰ Bu tür mûcizelere bazı kelimeler kitaplarında “mânevî mûcize” veya “bilgi mûcizesi” gibi farklı isimlerde verilmiştir. Diğer mûcizelerden farkı muhatabını akla ve tefekküre sevk ederek ona şahit olan kimseleri bu yolla etkilemesidir. Bununla beraber aklî mûcizeler, hissî mûcizeler gibi meydana geldiği zaman ve mekân ile kayıtlı değildir.

Nübüvvet iddiasında bulunan elçilerin, güzel ahlâk sahibi, doğru sözlü, güvenilir olmaları insanları hayra yönlendirmeleri ve kötü olan şeylerden de sakındırması, aklî mûcizelerdendir.²⁴¹

Nübüvvet iddiasındaki elçilerin aldığı vahyi harfiyen tatbîk etmesi, islâm adına ortaya koyduğu ilke ve prensiplerin her toplum için değer atfedilen meziyetler olması kanaatimizce aklî mûcizelere bir örnek teşkil eder. Ayrıca peygamberlerin kelâmullah olarak tanıttığı ve insanlara tebliğ ettiği âyetlerin hem anlamlarının hem

²³⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Din*, s, 48.

²³⁶ Âl-i İmrân 3/49.

²³⁷ Rûm 30/1-4.

²³⁸ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, nşr. Abdülmü'tî Kal'acî, Beyrut 1405/1985, c. VI, s, 325.

²³⁹ Buhârî, “*Menâkıb*”, 25.

²⁴⁰ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille*, I, s, 511.

²⁴¹ A.g.e, s, 511.

lafız ve nazımının bir beşerin ortaya koyamayacağı bir özelliğe sahip olması akli mûcizelerdendir.²⁴²

Mûcize varlığı ve meydana gelmesi açısından incelendiğinde onun aklen imkânsız olmadığı anlaşılır. Çünkü fizikçilerin pek çoğuna göre yeryüzünde fizikî kesin kuralların varlığı mevcut olmakla birlikte bu kuralların akli olarak aşılabilecek olması imkânsız değildir. Kâinata, tabiata ait değişmez kuralları koyan bir yaratıcının varlığında bu kanunların aşılabilirliğinin mevcut olduğunu gösteren en büyük delillerdendir.

Mûcize ve nübüvvet kavramları arasındaki münasebetten Allah'ın yeryüzüne peygamberler göndermesinin aslında en önemli mûcizelerden olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ümmî olan bir peygamberin Kur'ân-ı Kerîm gibi hem lafzı ve manası hem nazmı açısından benzersiz bir kitaptan söz etmesi nübüvvetin bir mûcize oluşunun en büyük delilidir.

Peygamberin olacak olan birtakım havadisleri önceden bilmesi ve bu olayların bir süre sonra meydana gelmesi, onların Allah'ın peygamberi ve elçisi olduğunun delillerindedir. İmâm Mâtürîdî, "*Kitabü't-Tevhîd*" adlı eserinde bu delilin peygamberliği ispat eden mûcizelerden biri olduğunu söylemektedir.²⁴³

4. İsrâ ve Mi'râc Mûcizesi

4. 1. İbni Ebû Ya'lâ'nın İsrâ ve Mi'râc Yorumu

İslâmı insanlığa tebliğ etmek ve beşere doğru yolu göstermek üzere gönderilen son peygamber, insanlık için bir hidâyet rehberi olduğu gibi, Allah'a îmânı reddeden kimseler için bir imtihan vesilesidir. Risaletin başlangıcından itibaren yıllar süren ıstıraplı Mekke döneminde resûlullah çileler ve zorluklar çekmiş, onları islâma davet etmek üzere iken kabileler arasında bir sürü hakaret ve sıkıntıya maruz kalmıştır. Allah, resûlünün kalbini huzura kavuşturacak ve Rabbine duyduğu güven ve îmânını artıracak bir olay yaşatmayı murâd ederek göstereceği bir kısım ayetler ve mûcizelerle onu sevindirmek istemiştir. Böylelikle hayatında ona büyük bir mûcizeyi yaşatacak olan isrâ ve mi'râcı lutfetmiştir.

²⁴² Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, nşr. Şemrân el-İclî, Beyrut, 1988, s, 128-129.

²⁴³ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s, 397, 406-408.

İbn Ebû Ya'lâ eserinde isrâ ve mi'râcî şu şekilde anlatır; “peygamberin yeryüzünde ve semâda başka hiçbir beşerin ona eşlik edemediği büyük bir mucizesi vardır. Daha önceki elçilerin hiçbiri bu pâyeye ulaşamadı. Sen akıllı bir şekilde bu olayı kavramaya çalışırsan Allah’ın onda nice şerefleri ve ulvî makamları takdir ettiğini görürsün. Bu şeref ile onu hem öncekilerden hem sonrakilerden faziletli kılmıştır. O gece peygamber Burak’a bindi. Bir gece de Beyt-i makdîs’e ulaştı. Sonra semâya yükseldi. Semâda melekler ve nebîler ile selamlaşır hayır dualarda bulundu. Daha sonra cennete girdi ve cehennem ateşini gördü. Beş vakit namaz bu gece farz kılındı. Allah’ı orada gördü. Ona yakınlaştı ve onun makâmına yükselerek onunla konuştu. İşte bu nimetlerle müşerref oldu. O gece, nice hârikulâde olaylara şahit olarak hayır cihetinden pek çok işaretlere vukûf etti. Sonra Rabbine daha yakınlaştı hatta aralarında bir yay mesafesi kadar kaldı. Allah elini iki omzu arasına koyduğunda o, hem öncekilerin hem sonrakilerin ilminin özüne vardı. Sonra Allah şöyle buyurdu; “*Sana gösterdiğimiz o rüyâyı sadece insanları sınamak için meydana getirdik*”²⁴⁴ bu rüyâ, uykuda olan bir rüyâ değil uyanık bir vaziyette görmedir. O gece beden ve rûhen tekrar Mekke’ye döndü. Sonra Kur’ân-ı Kerîm’de insanlara Allah’ın kuluna dünyada verdiği bu nimetin daha hayırlısını ahirette vereceğini, “*Rabbin mutlaka sana lütuflarda bulunacaktır, sende memnun kalacaksın*”²⁴⁵ âyeti ile müjdeledi. Kendisinden başkasına ne geçmişte ne gelecekte hiçbir şekilde nasîb olmayan makam-ı mahmûd bu lütuflardandır. İbni Heysen’in tarihinde Mücâhitten, Mekkeli ahhârın “*Rabbin seni övülmüş makâma yükseltsin*”²⁴⁶ âyetini, onu arşına oturtacağı şeklinde tefsîr ettiği rivayet edilir.²⁴⁷ Ebû Bekirden, Osmandan, İbni Ebî Şeybeden, Mücahit senediyle rivayet edilirken, bu âyet hakkında “*onu arşına oturtacaktır.*”²⁴⁸ der. İbni Ömer şöyle der; *Ahmed İbn Hanbel’e Muhammed’i arşı üzerinde oturtacağı hakkında soruldu. Ahmed İbn Hanbel’den işittim ki, ulemâmız bu haberi kabul etmiştir. İbnü’l Hâris bu haber hakkında, “evet Muhammed arşa oturacak, Ahmed İbn Hanbel’den ben bu haberi kabul etmeyi reddederim dedi. İbni Abbas, makâm-ı mahmûd hakkında “evet onu arşına oturtacak” dedi. Bu*

²⁴⁴ İsrâ, 17/60.

²⁴⁵ Duha 93/5.

²⁴⁶ İsrâ 17/79.

²⁴⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, Beyrut, 1406-1407, c.9, s, 132.

²⁴⁸ Suyûtî, *Ed-Dürrü’l-Mensûr Fi’l-Tefsiri’l-Me’sur*, trc, Hüseyin Yıldız, İstanbul, 2015, c.3, s, 419.

anlamda rivayetleri şeyhimiz Ebû Bekir Mervez rivayet etti ve bu konuda büyük bir kitap tasnîf etti. Âişe'den rivayet edildiğini göre; *resûlullahâ makâm-ı mahmûdu sordum o da; "Rabbim bana arşı üzerine oturmamı vadetti."* dedi. İbni Ömer ve Ömer İbn Hattâb'tan rivayet ettiğine göre; *Ömer İbn Hattâb peygambere Rabbin sana ne va'd etti diye sordum. "bana makâm-ı mahmûd'u yani arş üzerine oturmamı va'd etti"* dedi. *O makam kıyamet günü bana va'd olunmuş bir makâmdır."* buyurdu.²⁴⁹

Sözlükte "yukarı çıkmak, yükselmek" anlamına gelen Arapça kökenli "urûc" kelimesinden türemiş olan, formu itibarı ile ism-i âlet kalıbında olan mi'râc, sözlük anlamı olarak "merdiven ya da asansör vb. yukarı çıkmaya vasıta olan alet" anlamına gelmektedir.²⁵⁰ İstilahî olarak peygamberin Mescid-i Aksâ'dan semaya ve Allah'ın katına yükselişini ifade eder.²⁵¹

İsrâ ise Arapça "sry" kökünden gelen bir kelime olup müstakil olarak gece yolculuğu anlamına gelir.²⁵² İstilahî olarak ise peygamberin Mekke'den Kudüs'e olan yolculuğudur. İsrâ, Kur'ân-ı Kerîm'de İsrâ sûresinde anlatılmaktadır. Âyet meâlen şöyledir; *"Allah, kudretinin işaretlerini göstermek için kuluna Mescid-i Harâm'dan çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'ya geceleyin bir seyahat yaptırmıştır."*²⁵³

Mi'râc hâdisesi müstakil olarak Kur'ân'da geçmemekle birlikte lafzî olarak çoğul kalıbına girmiş bir formda "meâric yükselme dereceleri" mânasında kullanılmıştır. Ayrıca "merdiven" anlamında meâric kelimesi çeşitli âyetlerde geçmektedir.²⁵⁴

Hadîs-i şeriflerde peygamberin Mekke'den Kudüs'e olan gece yolculuğu olan isrâ ve Kudüs'ten de Allah'ın katına olan mirâcî tafsilatlı bir şekilde mevcuttur. İsrâ ve mi'râc, Müslim ve Buharî ortak rivayetinin de şöyle geçmektedir. *"Ben Kâbe'nin hatîm kısmında uyku ile uyanıklık arasında idim. Yanıma merkepten büyük, katırdan küçük beyaz bir hayvan getirildi. Bu Burak'tı. Ön ayağını gözünün gördüğü en son noktaya koyarak yol alıyordu. Ben onun üzerine bindirilmiştim. Böylece Cibrîl beni*

²⁴⁹ İbni Ebû Ya'lâ, *el-İtikâd*, s, 38, 39, 40.

²⁵⁰ Rağîb, *el müfredat*, s,688-691.

²⁵¹ İsrâ 17/1.

²⁵² A.g.e, s,496-500.

²⁵³ İsrâ 17/1.

²⁵⁴ Meâric 70/3.

götürdü. Dünyâ semâsına kadar geldik. Kapının açılmasını istedi. Gelen kim? denildi. Cibrîl! Dedi. Berâberindeki kim? denildi. Muhammed dedi. Ona mîrâc dâveti gönderildi mi? denildi. Evet! dedi. Hoş gelmişler! bu geliş ne iyi geliştirdi! denildi ve kapı açıldı. Kapıdan geçince, orada Âdem'i gördüm. Bu babanız Âdem'dir! o'na selâm ver denildi. Ben de selâm verdim. Selâmıma mukâbele etti. Sonra bana, sâlih evlât hoş geldin, sâlih peygamber hoş geldin!" dedi. Sonra Cebrâîl beni yükseltti ve ikinci semâyâya geldik. Burada Yahyâ ve İlsâ peygamberler ile karşılaştım. Onlar teyze oğullarıydı. Sonra Cebrâîl beni üçüncü semâyâya çıkardı ve orada Yûsuf peygamber ile karşılaştık. Dördüncü kat semâda İdrîs, beşinci kat semâda Hârûn peygamberler altıncı kat semâda ise Mûsâ peygamber ile karşılaştık. Sâlih kardeş hoş geldin, sâlih peygamber hoş geldin! dedi. Ben onu geçince, ağladı. O'na niye ağlıyorsun? denildi. Çünkü benden sonra bir delikanlı peygamber oldu, o'nun ümmetinden cennete girecek olanlar, benim ümmetimden cennete girecek olanlardan daha çok! Dedi. Sonra Cebrâîl beni yedinci semâyâya çıkardı ve İbrâhîm ile karşılaştık. Cebrâîl, bu baban İbrâhîmdir. Ona selâm ver! dedi. Ben selâm verdim. O da selâmıma mukâbele etti. Sonra; Sâlih oğlum hoş geldin, sâlih peygamber hoş geldin! dedi. Daha sonra bana ya Muhammed! ümmetine benden selâm söyle ve onlara cennetin toprağının çok güzel, suyunun çok tatlı, arâzisinin son derece geniş ve dümdüz olduğunu bildir. Söyle cennete çok ağaç diksinler. Cennetin ağaçları "Sübhânallâhi ve'l-hamdü lillâhi ve lâ ilâhe illâllâhu vallâhu ekber!" demekten ibârettir dedi. Sonra sidretü'l-müntehâ'ya çıkarıldım. Bunun meyveleri Yemen'in hecer testileri gibi iri idi. Yaprakları fil kulakları gibiydi. Cebrâîl bana; işte bu, sidretü'l-müntehâ'dır!" dedi. Burada dört nehir var İkisi bâtinî nehir, ikisi zâhirî nehir bunlar nedir, ey Cibrîl? diye sordum. Cebrâîl Şu iki bâtinî nehir, cennetin iki nehridir. Zâhirî olanların biri Nil, diğeri Fırat'tır! dedi."²⁵⁵.

Bazı kaynaklardaki rivayetlere göre isrâ ve mi'râc olayının gerçekleştiği gece peygamber Mekke'ye dönerek o günün sabahında yaşamış olduğu bu mucizeyi insanlara anlattı. Müşrikler peygamberin yaşadığı bu hakikati yalanlayıp bunu kendi aralarında alay konusu yaptılar. Rivayetlere göre bunu inkâr eden müşriklerin azıllıklarından bazıları bu haberi doğrulamak için Kudüs hakkında bilgiler alarak

²⁵⁵ Buharî, "Bed'ü'-Halk" 6; Müslim, "îmân", 264.

sorular sordular. Peygamber bütün sorulara aldığı vahiy ile cevap verdi. Müşrikler peygamberin anlattıklarının doğru olduğunu bildikleri halde inkâr yolunu seçerek bu durumu açık bir sihir olarak nitelediler.²⁵⁶

İslâm âlimleri isrâ ve mi'râc mûcizesinin sebepsiz ve anlamsız meydana gelmediğini söyleyerek içerisinde pek çok hikmet olduğuna işaret etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de İsrâ sûresinin ilk âyetinde bu olayın hikmeti, Allah'ın kendi kudretini ve azametini kulu ve elçisi olan Muhammed'e göstermek olduğu buyrulur.²⁵⁷

İbn İshâk, isrâ ve mi'râc hadisesinin gerçekleşme sebep ve hikmetinin, islâmın hızla yayıldığı bir zamanda Allah'ın müslümanları îmânın hakikatine ulaşmalarını ve îmânlarını perçinlemeleri için meydana getirdiğini, bu mûcizenin kâfirler için bir azap mü'minler için rahmet vesilesi olduğunu aktarır.²⁵⁸ Bazı âlimler ise olayın hikmetini Allah'ın peygamberini bu makâm ve nimetlerle şereflendirip ona bir ikramda bulunması olarak yorumlamışlardır.²⁵⁹

Mûcize konusu bağlamında ele alınan isrâ ve mi'râc hakkında mevcut tartışmalardan birisi de bu hadisenin aklî yönden olabirliği noktasında olmuştur. Râzî, aklî bir delillendirme ile Dünya'dan çok daha büyük olan Güneş'in doğuş ve batışının, büyüklük ve uzaklığına rağmen dakikalar içerisinde meydana gelmesini örnek vererek isrâ ve mirâcın mümkün olduğuna işaret eder.²⁶⁰

Günümüz bilim verilerine göre havada bulunan cisimler farklı hareket ve hız kuvvetine sahiptir. Kur'ân'da geçtiği üzere Belkıs'ın tahtını göz açıp kapama süresi içinde ledûn ilmine sahip bir kimse tarafından getirilmesi,²⁶¹ Süleyman peygamberin ordularının rüzgârlar vasıtasıyla hızlı hareket etmesi²⁶² gibi örnekler isrâ ve mi'râc hâdisesinin aklen imkânını ortaya koymaktadır.

²⁵⁶ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmûd Şihâte, Kahire, el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-Kitâb, 1979 -1980 c.2 s, 246.

²⁵⁷ İsrâ 17/1.

²⁵⁸ İbn İshâk, Ebu Abdullah Muhammed, *Sîretü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, Konya 1401/1981 s, 274.

²⁵⁹ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, Trc. Kandemir, Yaşar. Şifa-i Şerif Şerhi, İstanbul Tahlil Yayınları, İstanbul, 1304/2012. s, 151.

²⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Kahire 1934-62, c.V, s, 541-545.

²⁶¹ Neml 27/40.

²⁶² Sebe 34/12.

Bazı islâm bilginlerine göre isrâ hem uyku hem de uyanıklık halinde iki kez vuku bulmuştur. Bir diğer görüş sahiplerine göre ise iki kez vuku bulmuş ve bunlarda uyanıklık halinde rûh ve beden bütünlüğüyle meydana gelmiştir. Sayıları az olmakla beraber üçüncü bir gurup âlimlere göre ise bu hâdise islâm tarihinde üç defa meydana gelmiştir. Bunların biri rûh ve bedenle uyanık bir vaziyette, diğer ikisi yalnızca rûhî olarak uyku halinde meydana gelmiştir. Bazı kaynaklarda ise isrâ ve mi'râc birer kez meydana gelmekle beraber isrânın uyanık, mi'râcın ise uyku halinde rûh ile meydana geldiği rivayet edilir.²⁶³

İsrâ ve mi'râc mucizesinin meydana gelişinin keyfiyeti noktasında ilk üç dönemin rivayetlerine baktığımızda kelâm ve hadis âlimlerinin neredeyse tamamına yakının, isrâ ve mi'râcın rûh ve ceset bütünlüğü ile gerçekleştiği görüşünü kabul ettiği görülmektedir.²⁶⁴

İsrâ ve mi'râcın rûh ve bedenle gerçekleştiği noktasında fikir beyan eden âlimlere göre şayet bunlar rüya âleminde meydana gelseydi, gerçekliği noktasında ciddi taraftarların oluşması meydana gelmezdi. Özellikle müşriklerin olayın gerçek olmadığına dair itirazları bu hadisenin gerçekten rûh-beden bütünlüğü içinde yaşandığına delil teşkil eder. Çünkü âdeten bir kimse için rüya âleminde bu tür insanüstü bir olay yaşaması normal kabul edilen bir durum değildir.

İslâm âlimleri Kur'ân-ı Kerîm'de İsrâ sûresinde geçen lafızlar üzerinden bazı işaretler ve anlamlar çıkarmıştır. Âyetin başında geçen tenzîh kelimesi "sübhâne", olayın bir mucize olarak büyüklüğüne yani bedenlen meydana geldiğine işaret eder. Âyetteki lafızlardan çıkarılan işaretlerden birisi de "kulunu" ifadesinden rûh ve bedeniyle birlikte peygamberin kastedildiğinin aşikâr olmasıdır.²⁶⁵

Kanaatimizce bu açıklıkta bir anlam dururken âyeti te'vîl edip mecazî anlama gitmek için bir sebebin varlığı söz konusu değildir. Tüm bu deliller ışığında, isrâ ve mi'râcın sadece rûh ile meydana geldiğini kabul etmek çok zorlama bir anlam olur.

İsrâ ve mi'râc mucizesi ile alakalı bir diğer mesele, peygamberin mi'râcda Allah'ı görmesi ve görüşmesinin keyfiyetidir. Bu husus ilk dönemlerden beri ihtilaf konusu olmuştur. Tartışma konusu olan ru'yet, Necm sûresinde buyrulduğu üzere;

²⁶³ İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-'Akideti't-Tahâviyye* nşr. Abdullah et-Türkî – Şuayb el-Arnaût, Beyrut 1408/1987, s, 84-91.

²⁶⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, Mısır 1970/1390, c.II, s, 54.

²⁶⁵ Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru's-Sem'ânî*, Beyrut, 2010, c.2 s, 469.

“iki yay ucu aralığı kadar” peygamberin mi’râcda Allah’ı görüp “sidretü’l-müntehâ”da Allah’a kurbîyet elde etmesidir.²⁶⁶

Müfessirlerin çoğunluğuna göre âyetteki ru’yet, Allah’ı görmesi değil Cebrâil’i görmesidir. Bu görüşlerini Abdullah b. Mes’ûd ve Ebû Hureyre’den; “Peygamber, o gece Cebrail’i gördü” şeklinde bir rivayet naklederek delillendirirler.²⁶⁷ İbn Mes’ûd’dan gelen bir rivayete göre peygamber o gece Cebrâil’i hakikî mahiyetinde görmüş ve bunu Mekkelilere anlatmıştır. Müşrikler ise peygamberin bu haberini inkâr ederek yalanlamışlardır.²⁶⁸

Dünyada Allah’ın görülmesini bir kısım muhaddis, fakîh ve kelâmcı reddetmiş ve bunun imkânsızlığını dile getirmişlerdir.²⁶⁹ Atâ ve Ebû’l-Âliye peygamber’in dünyevî olmayan, kalbî bir bakışla bunlara şâhit olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁷⁰

Âişe ve Abdullah b. Mes’ûd’ tan rivayet edildiğine göre; *bir gün Ebû Zer el-Gıfârî peygambere, “Rabbini gördün mü?” diye bir soru de bulunmuş, resûlullah “o bir nûrdur, nasıl görebilirim?” diye mukabelede bulunmuştur.*²⁷¹ Başka bir rivayette Âişe; “Muhammed’in Rabbini gözleriyle gördüğünü savunan kimse Allah’a büyük bir iftirada bulunmuştur” der.²⁷² Ona Necm sûresindeki ru’yet sorulduğunda “o görülen sadece Cibril idi.” şeklinde mukabelede bulunarak onun Cibril olduğunu söylemiştir.²⁷³

5. İ’câzu’l-Kur’ân Hakkında Görüşleri

Sözlükte “gücü yetmemek, yapamamak” anlamında “ac” kökünden türetilen i’câz kelimesi “âciz bırakmak” demektir.²⁷⁴ Terim olarak ise “Kur’ân’da bulunan belâğî üstünlük ve içeriğinin zenginliği sebebiyle onun bir benzerinin getirilememesi

²⁶⁶ Necm 53/7-14.

²⁶⁷ Ekmeleddin el-Babertî, *Şerhu Akîdeti Ehli’s-Sunne ve’l-Cemaa*, nşr. Arif AYTEKİN İstanbul 2011, s, 79-80.

²⁶⁸ A.g.e., s, 79-80.

²⁶⁹ Matürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, c.4 s, 605.

²⁷⁰ Kâdî İyâz, *Eş-Şifâ*, s, 158-159.

²⁷¹ Müslim, “İmân”, 291-292.

²⁷² Necm 53/13-14; Tekvîr 81/23.

²⁷³ Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 7.

²⁷⁴ *et-Ta’rîfât*, “İcâz” md. ; Rağîb, *el-Müfredat*, s,675-680

olarak tanımlanır.²⁷⁵ Bu tanım Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel bir mesaj olduğuna işaret etmektedir. Zira tanımda yer alan belağî üstünlük Arap dilinin inceliklerini anlayabilen kimseleri ilgilendirirken, muhteva zenginliği yönünden î'caz'ı bütün aklı-ı selîm ve ilim sahibi insanlara hitap eder.

Peygambere verilen aklî mûcizelerin en kuvvetlisi baştan sona icâz örneği olan Kur'ân-ı Kerîm'dir. Allah, Kur'ân-ı Kerîm ile peygambere indirilen vahiy hakkında en ufak bir şüphesi olan müşriklere, onun sadece bir sûresinin benzerini ortaya koymaları hususunda meydan okur. Başka âyetlerde bunu asla yapamayacaklarını yüce kitabın erişilmez üstünlüğüne vurgu yaparak ilan eder.

Kur'ân'ın î'caz'ı hakkında ilk dönemlerden beri islâm bilginleri tarafından çeşitli eserler yazılmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise genellikle ulûmu'l-Kur'ân adı altında telif edilen eserlerin içerisinde bir başlık altında yazılmaya başlanmıştır.

İbni Ebû Ya'lâ da kendi telif etmiş olduğu "el-İ'tikâd" adlı eserinde mûcize konusu bağlamında i'câzu'l-Kur'ân konusunu "hasâisu'l-Kur'ân" başlığıyla şu şekilde açıklamıştır; "Kur'ân'ın her türlü tahrifâtta korunmuş olması, içerisinde geçmişten ve gelecekteki haberlerin bulunması, indiği dönemdeki olaylara şâhit olması ve kendinden önceki kitapları doğrulayıcı olması onun kendine mahsus özelliklerinden sadece biridir. Kur'ân ne şairlerin şiirlerine ne de başkalarının sözlerine benzer. O her kelâmın özüdür. Onu işitebilen her akıl sahibi kimseyi dehşete düşürür. Kur'ân'a ne indiği zamanda ne de sonrasında hiçbir bâtil fikir isâbet etmemiştir. Kur'ân, insanların bir kısmının diğer bir kısmıyla desteklenmiş olduğu halde Kur'ân'ın bir benzerini meydana getiremeyerek âciz kalan insan ve cinleri yaratan, hâkim, hamîd olan Allah'ın indirmiş olduğu kitaptır. İçerisinde i'câz, geniş muhteva, belağî zenginlikleri olan azaptan sakındırıcı ve hayra sevk edici ve şerden sakındıran bir kitaptır. Âdâba dair, hoş görülmeyen âyetlerin anlatıldığı, her kötülenmiş günahların açıklandığı, yapana şeref katan, temizlik, namaz, zekât, oruç hac, cihâd, akrabalık bağlarına kadar her ibadetin anlatıldığı, her türlü hediye, sadaka, korku, ümit ve daha nice sayamayacağımız güzellikler bulunan bir kitaptır. İnanmayanlar Peygamberle âyetler hakkında tartıştığı zaman onlar peygambere

²⁷⁵ Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer et- Teftazânî, *Şerhu'l- Akâidi'n- Neseîyye*, s. 161.

“bundan başka bir Kur’ân getir veya bunu değiştir”²⁷⁶ dediler. Allah onlara cevaben peygamberine “onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum de”²⁷⁷ diye vahyetti.²⁷⁸ Sonra onlara “Allah dileseydi ne ben onu size okuyabilirdim ne de siz onu anlayabilirdiniz. O gelmeden aranızda uzun bir süre yaşadım. Siz aklınızı kullanıp düşünmez misiniz?”²⁷⁹ buyurdu. 40 sene yetim, fakir olarak aranızda bulundum ne bir kâhin ve şairle ne bir eğiticile görüştüm. Hiç düşünmez misiniz? hiç bilmez misiniz ki bu âyetleri ancak Allah indirebilir. Bu zamana kadar bu Kur’ân’ın bir benzerini getirmeye güç yetiremediniz. Bundan sonrada asla güç yetiremeyeceksiniz. Peygamber hayatta iken ya da vefat ettikten sonra bile kimse ne bir âyet ne de bir sûre ile bu Kur’ân’ın bir benzerini ortaya koyamayacaktır. O’nu işitenlerin idrakini zorlayan, geniş ilmiyle daha önceki kitaplardan ve haberlerden bahseden bir kitap ile onun bir benzerini meydana getiremezsiniz. “Elif-lâm-mîm”, “Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar.” “Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler.”²⁸⁰, “Yakında o topluluk da yenilecek ve arkalarını dönüp kaçacaklar.”²⁸¹ “İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz ğayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin!”²⁸²

İbni Ebû Ya’lâ, Kur’ân nazımının ve belâğatının onun mûcize olmasının en büyük aklî delili olarak kabul eder. Kur’ân’ın geçmişten ve gelecekte haber vermesini, vahye muhatap olan cahiliye kavminin içerisinde ümmî olarak kırk yıl yaşayan bir kimseye bu vahyin inmiş olmasını da Kur’ân’ın ancak bir Rab tarafından vahyedileceğine işaret olduğunu ifade eder.

²⁷⁶ Yûnus 10/15.

²⁷⁷ Yûnus 10/15.

²⁷⁸ İbni Ebû Ya’lâ *el-İtikâd*, s, 35-36.

²⁷⁹ Yûnus 10/16.

²⁸⁰ Rûm 30/1-2-3.

²⁸¹ Kamer 54/45.

²⁸² İbni Ebû Ya’lâ, *el-İtikâd*, s, 35,36.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÂHİRET ve KADER ANLAYIŞI

İslâm dininin en önemli inanç esaslarından birisi de hiç şüphesiz âhîret inancıdır. Âhîret kelime kökeni itibari ile Arapçadır. Evvel kelimesinin zıddı olan “âhir” kelimesinin Arapça kalıp olarak dişil bir forma sokulmuş yani müennes şeklidir.²⁸³ Âhir, ilk manasına gelen evvel kelimesinin zıt anlamlısı olup sonra gelen veya sonuncu anlamlarına gelmektedir. Konumuz ile alakalı olan kısmı ise âhîret günü anlamına gelen “el-yevmü'l-âhir” kelimesi olup son gün anlamında kullanılır.²⁸⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de âhîret kelimesi çoğunlukla ölümden sonraki hayat için kullanılır. Âhîret, dünya hayatının sona erip tüm canlıların yeniden diriltileceği gün veya zaman dilimini ifade eder.

Âhîret konusu, Kur’ân ve hadislerde birçok farklı şekilde tasvîr edilmiştir. Âhîret bir mükellefin Allah'a îmân esaslarının temelini oluşturduğu için islâmî ilimler içerisinde üzerinde durulan en önemli konulardandır. Allah'a îmân, ancak âhîrete îmân etmekle tamam olacağından özellikle kelâm ilminde “usûl-i selâse” olarak isimlendirilen üç temel esastan biri olmuştur.

Geçmişten günümüze kelâm literatürü incelendiğinde bazı kelâm âlimlerinin âhîret konusunu “sem‘iyyât”²⁸⁵ ve “meâd”²⁸⁶ başlıkları altında incelediği görülür. Âhîret konusu, akıl ve duyuyla keşfe kapalı olarak bilgisinin yalnızca vahye dayanarak îmân esaslarından olması sebebiyle kelâm ilmi içerisinde “sem‘iyyât” mevzusu olarak isimlendirilmiştir.²⁸⁷

İslâm inancına göre âhîret gününe îmân etmek farzdır.²⁸⁸ İslâmda îmân kavramı incelendiği takdirde, âhîrete imânın diğer imân esaslarıyla bir bütünlük arz ettiği görülür. Çünkü Allah Kur’ân-ı Kerîm’de; “Allah’a, âhîret gününe, meleklere, kitaba ve nebîlere îmân eden kimse...”²⁸⁹ buyurmaktadır.

²⁸³ Lisânü'l-‘Arab, “âhîret” md. ; Isfahânî, Râgıb, *Müfredât*, s,75-80.

²⁸⁴ Isfahânî, Râgıb, *Müfredât*, s, 75-80.

²⁸⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut, 1989, V/5.

²⁸⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/316.

²⁸⁷ Cüveynî, *İrşad*, s, 317.

²⁸⁸ Fahreddin Muhammed Razi, Kelama Giriş, *El Muhassal*, Çev. H. Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978, s,18-20; İbni Ebû Ya’lâ *el-İtikâd*, s, ,32.

²⁸⁹ Bakara 2/177.

Âhiret inancına imân, islâmî ilimlerin ikinci ana kaynağı olan hadis-i şerîfde bir bütün olarak; “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve kadere imân” şeklinde içerisinde bir tanesinin olmamasıyla hiçbirinin tam olmayacağı bir bütünlük içerisinde zikredilmiştir.²⁹⁰

1. İbni Ebû Ya’lâ’nın Kader Anlayışı

Kader konusu ilk çağlardan beri üzerinde fazlaca durulan ve insan zihnini meşgul eden önemli bir konudur. Muhtemelen bu konuya ilgi, ileriki dönemlerde de devam edecek ve birçok disiplinle bağlantılı olarak araştırılacaktır. Kaderin ne olduğuna dair var olan bu ilgi ve merakın en önemli sebebi genelde Allah ile mahlûkat, özel olarak ise Allah ile insan arasındaki ilişkiyi belirleyen merkezi bir kavram olmasıdır. İnsanın kendi güç ve yeteneklerini farkına varıp Allah’ı tanıyabilmesi açısından kader kavramı kilit bir noktada bulunmaktadır.

İbni Ebû Ya’lâ eserinde kader hakkında şunları söylemiştir; “Kadere, Allah’tan olan hayra şerre, acısına tatlısına, azına çoğuna, açık ve gizli olana, nefse hoş gelenlere, hoş gelmeyenlere, iyiliklere ve kötülöklere, evveline ve âhiline inanmak farzdır. O, kulları üzerine saltanatı ile hükmederek onlara bir kader takdir etti. Onun irâdesinden hiç kimse kaçamaz ve onun takdirinin üstüne çıkamaz. Bütün kulları için takdir ettiği onlarda meydana gelir. Hiç şüphesiz takdirâtta olan her şey onların kaderindedir. Şüphesiz bu Rabbimizin adaletindedir. O, iyiliği murâd eder, iyiliğe râzı olur, iyi ve güzel olan şeyleri sever. İyi olan fiillerin de yapılmasını emreder. Bunun yanında kötülöklükten de râzı olmaz, yapılmasını da emretmez ama onunla takdiratta bulunur. Böylece öldürülen kimsede eceliyle ölmüş olur.”²⁹¹

İbni Ebû Ya’lâ’ya göre kullar, kadere Cebriyye’nin anladığı gibi bütünüyle teslim olmuş denilemez. Fakat Mu’tezile gibi tamamen fiillerin kulun elinde olduğu görüşünde de olmadığı gayet açıktır. Ona göre hayır ve şerrin yaratıcısı Allah’ın bizzât kendisidir. Kullar irâdeleriyle sorumlu olurlar.²⁹²

İbn Ebû Ya’lâ’nın hayır olsun şer olsun kulların başına gelen her şeyin Allah’tan olduğuna inanılması gerektiği gibi ifadelerinden anlaşılacağı üzere,

²⁹⁰ Müslim, *İmân*, 1.

²⁹¹ İbni Ebû Ya’lâ, *el-İtikâd*, s, 31.

²⁹² A.g.e, s, 31.

benimsemiş olduğu selef anlayışı gereği bu konuda fazla derine girmeyerek kısa ve öz bir şekilde meseleyi ele aldığı anlaşılmaktadır.²⁹³

Kader kelime anlamı itibarı ile Arapça “kdr” harflerinden oluşan ve “bir şeyin ölçüsü ve nihayetine delâlet eden şey anlamında kullanılmaktadır.²⁹⁴ Bu anlamlardan hareketle kader, Allah’ın eşyaya onlar için irâde ettiği nihâyetlerini kazâ etmesi yani Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi olarak tanımlanmıştır.²⁹⁵

Medeniyetler içerisinde düşünceye dair çeşitli meseleler tartışılmıştır. Kader konusu üzerine yapılan söylemler, insanlık tarihinde çok eski zamanlardan beri yer almaktadır. Kader konusu müslümanlar arasında tartışılan önemli konulardan olduğu için daha sonraki dönemlerde de kelâm disiplini içerisinde ele alınan önemli konularından biri haline gelmiştir.

İslâm tarihinde peygamberin kader konusuna dair bazı açıklamalarda bulunup ashâbı ile kadere dair konuşmalarda bulunduğu rivayet edilir. Peygamber bir gün Medine’de bir cenaze vesilesiyle bir konuşma yaparak konuşmasında sözü kadere getirmiştir. Bu olay Ali’nin aktarımıyla şu şekilde rivayet edilir. *“Biz bir defasında Bâkiü'l-Garkâd mezarlığında bir cenazede idik. Resulullah yanımıza gelip oturdu. Bizde etrafına oturduk. Resûlullah’ın beraberinde bir âsâ vardı. Resûlullah başını eğdi ve düşünceli bir halde elindeki âsâ ile yere çizgiler çizmeye başladı. Sonra ashâba dönerek "sizden hiçbir kişi ve yaratılmış hiçbir nefis olmasın ki, şüphesiz cennetteki ve cehennemdeki yerini Allah hazırlamış olmasın! ve dahi herkesin şakî veya saîd olduğu muhakkak yazılmış olmasın!" buyurdu. Bunun üzerine ashâbdan bir kimse; ya resûlullah, "öyle ise bizler ameli terkedip, bu yazımız üzerine kalalım mı?" diye bir sualde bulundu. Bu sualin üzerine peygamber; “saîd olan kimse, saâdet ehlinin amelini ulaşacaktır. Şakî olan kimsede, şekavet ehlinin amelini ulaşacaktır. Sizler amel edip çalışın çünkü bu herkese kolaylaştırılmıştır. Saîd olan saâdet ehlinin amelini kolaylaştırılır. Şakî olan şekâvet ehlinin amelini kolaylaştırılır” buyurdu.²⁹⁶*

²⁹³ A.g.e, s, 31.

²⁹⁴ Isfahânî, *Müfredât*, s, 827-830.

²⁹⁵ A.g.e, s, 827-830.

²⁹⁶ Müslim, “Kader”, 1.

Hadis kitaplarında zikredilen bu ve benzeri rivayetlerden, peygamber zamanından bu güne kadar kader konusu müslümanlar arasında üzerinde konuşulan ve tartışmalar yapılan önemli bir mesele olduğu anlaşılmaktadır.²⁹⁷

Kader ile alakalı mezheplerin pek çoğunun kendi sistematiği ve kavramları analiz biçimi doğrultusunda birtakım bilgiler aktardığı görülür. Kader konusunda görüşlerini kesin olarak belirleyen Cebriyye, kader konusunda uç bir tarafta durarak kadere zorunluluk anlamı yüklemiştir. Böylece Cebriyye'ye göre kul kendi kaderine hiçbir müdahalesi olmaksızın rüzgârın esintisi ile savrulan cisimler gibi kendisi için yazılı olan kader doğrultusunda yaşar.²⁹⁸ Böyle bir kader anlayışına ortaya çıktığı dönemde birtakım tepkiler oldu. Hatta islâm tarihinde rivayet edildiğine göre Cebriyenin bu iddiasına ilk tepkinin Ma'bed el-Cühenî (ö.83/702 [?]) tarafından yapıldığı daha sonra bu tepkinin Gaylân ed-Dımeşkî (ö.120/738) tarafından geliştirilip sistemleştirildiği aktarılır.²⁹⁹

Teşekkülünden önce kader konusunda Cebriyye'nin kader anlayışının mevcûdiyeti, Mûtezile mezhebinin kader konusuna olan yaklaşımını etkileyerek bu konuda Cebriyye'nin tam tersi bir kanaate ilettiği. Bu yüzden Mûtezile mezhebi için kaderi tamamen inkâr edip insanın kendi fiillerini yarattığını iddia ettiği için "Kaderiyye" denilmiştir.³⁰⁰

Mûtezilî âlimler aslında kaderin olmadığını söylemekle beraber olaya taalluk eden mükellefin eylemlerinin Allah tarafından malûm olduğunu savunur. Ancak ortaya koymuş oldukları kader anlayışına göre bu fiiller alîm olan Allah'a değil, onu meydana getiren kula izâfe edildiği için bu şekilde sonuçlanmaktadır.³⁰¹

Mûtezile mezhebi kader konusunda kendi düşünce sistematiplerinin asıllarından olan adalet esasına en uygun olan görüşü beyan ettiklerini iddia etmiştir. Lakin Allah'ın yaratmasını inkâr ederek yaptıklarını "hikmet" açısından hoş görmeleri Fakat işin künhüne vakıf olmadan pek çok hikmeti reddederek asıl olması

²⁹⁷ Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 122.

²⁹⁸ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, s. 41.

²⁹⁹ Kasımî, Cemâluddîn, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s. 73-74.

³⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 771.

³⁰¹ A.g.e, s. 771.

gerekeni anlamamaları sebebiyle bazı kelâm âlimleri tarafından Allah'ın kudretini ve yaratmasını inkâr ettikleri yönünden eleştirilmişlerdir.³⁰²

Bu görüş her Mutezili âlim tarafından benimsenmemiştir. Son dönem Mûtezile mezhebi savunucularının en önemli isimleri arasında zikredilen müfessir mütekellim Zemahşeri'ye göre kader, yazılmış olan takdîrâtın yeryüzünde mükellefler tarafından kesbedilmesidir.³⁰³

Ashâbü'l-hadîs'e göre ise insanoğlunun başına gelen her hayır ve şer tamamen Allah'ın kazâsı ve kaderiyle meydana gelmektedir.³⁰⁴ Onlara göre Mûtezile gibi tamamen kulların, fiillerinin yaratıcısı olduğu fikri yoktur. Bunu Allah'ın dilemesi hariç olmak üzere yeryüzünde bir hayır ve şerrin vuku bulmadığını söyleyerek; “*Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”.³⁰⁵ âyeti ile bu düşüncelerini savunurlar. Onlar kader hususunda mükelleflerde, “Allah'ın dilediği olur dilemediği ise meydana gelmez” inancının olması gerektiğini düşünürler.³⁰⁶

Mâtürîdî kelâmcıları ise kaderin tanımında ihtilaf ederek kaderi, kulların başına gelecek olan şeylerin zaman ve mekânını tüm ayrıntılarıyla Allah'ın ezelde bilip takdir etmesi şeklinde tarif ederler.³⁰⁷

Eş'arîler ise, Mâtürîdîler'in kader tanımını kazâ olarak kabul ederek kaderi, Allah'ın eşyaya olan fiilî sıfatının bir sonucu olarak kulların ve tüm varlıkların hallerini bilip hükmetmesi ile meydana gelmesi şeklinde izâh ederler.³⁰⁸

Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin kader kavramına yapmış oldukları tanımdan yola çıkarak iki kelâm ekolu arasında farklı kader tanımının, insanın fiilleri mevzusuna karşı benimsemiş oldukları farklı anlayışlardan kaynaklandığı görülmektedir. Mâtürîdîlere göre kaderde takdir anlamı mevcuttur. Fakat Eş'arîler Allah tarafından doğrudan bir yaratmanın olmaması sebebiyle sadece Allah'ın gelecekte meydana gelecek olan şeyleri evvelden bildiğine işaret olduğunu savunarak Mâtürîdîler'den farklı bir şekilde kader kavramını ele alırlar.³⁰⁹

³⁰² İbn Teymiyye, *Mecmû'ü Fetâvâ*, Rabat, 1981 c. XIII s, 98.

³⁰³ Zemahşeri, *Esâsu'l-Belâğa*, nşr. Abdürrahîm Mahmûd, Kahire 1341/1922 c. II s, 121.

³⁰⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s, 293.

³⁰⁵ Tekvîr 81/29.

³⁰⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s,291.292.294.

³⁰⁷ Ömer Nasuhi, Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s, 315-16.

³⁰⁸ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire, 2013, s, 786.

³⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s, 56.

Selefiyye, Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları'nın pek çoğuna göre kulların yapmış olduğu fiilleri Allah'ın yarattığı fikri mevcuttur. Fakat bu fiillerin, mükellefin irâde faktörüyle başka bir vasıf kazandığını savunurlar. Bu vasfı, Eş'arîler, kesb kavramı, Mâtürîdîler, cüz-î irâde kavramıyla farklı bir boyuta taşırlar.³¹⁰ Mûtezile ise fiili, kulun meydana getirdiğini ortaya koyarak Ehl-i Sünnet kelâmcılarından farklı bir yol izlemiştir.³¹¹

2. Kabir Azâbı ve Nimetinin İ'tikadî Boyutları

2. 1. İbni Ebû Ya'lâ 'ya Göre Kabir Ahvâli

Ölümlle başlayıp tekrar dirilişe kadar devam edecek olana berzah âlemi veya kabir hayatı, hesap vermek ve karşılığını görmek üzere kabirlerden dirilişin ardından ebedî olarak devam edecek olana ise âhiret hayatı denir.

Ölen kimsenin bir zemin altına gömüldüğü yer anlamına gelen “kabr” kelimesi, Türkçe olarak dilimize mezar şeklinde geçmiştir. “kabr” kelimesi ve çeşitli kalıpları Kur'ân-ı Kerîm'de de geçmektedir.³¹² İstilahî olarak ise kelâm ilminde kabir, kulların ölmesiyle beraber kıyamet vaktine kadar olan süre zarfında bulunacağı mekân olarak tanımlanır.³¹³ Kabirde kulların suale tabi olunması, kabir azâbı ve kabir nimetleri bu mevzu ile alakalı ele alınan başlıca konulardır.

İbni Ebû Ya'lâ ise kabir ahvalini şu şekilde izâh etmiştir; “kabir azâbına, münker ve nekîrin sualine îmâna gelince, Allah Kur'ân-ı Kerîm'de “*o kimse için dar bir geçim vardır*” buyurur.³¹⁴ Ehl-i tefsîr dar geçimi, kabir azâbı olarak açıklar.³¹⁵ Ömer'den rivayetle peygamber; “*korkutucu yıldırım gibi mavi ve siyah gözleri olan sesleri şiddetli gök gürültüsü, saçlarını çığneyen, elleriyle kazan, kabrin genç iki meleği karşısında hâlin nice olur! buyurunca Ömer, ben o gün hangi hal üzere olacağım ey Allah'ın resulü der. Peygamber, bugün olduğun hal üzere der. Ömer, öyleyse o ikisine sen yetersin ey Allah'ın resulü der*”.³¹⁶

³¹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'ü'l-'alil*, Kahire 1323, s, 49.

³¹¹ Kadî Abdülcebâr *Şerhu'l-'Usûli'l-hamse*, s, 771.

³¹² Tevbe 9/84.

³¹³ Ebû Fazl Cemaleddin Muhammed b. Murimin İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. I, s, 256.

³¹⁴ Tâhâ 20/124.

³¹⁵ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Ğayb*, c.16, s, 42

³¹⁶ Beyhakî, “*İsbat'u Azabi'l- Kabr*”, 117/116

Buhârî Ümmü Hâlit'den rivayet ederek şöyle der; *peygamberin kabir azabından sığındığını işittim. "peygamber, şayet bir kimse kabir sıkıntısından kurtulacak olsaydı, o Sa'd İbn Muâz olurdu"* buyurdu.³¹⁷ Sonra İsrâfilin çağrısıyla kabirden dirilişe gelince, kalbe ilzam olunur ki sen ölümlüsün ve kabre bağlısın. Senin kabirde suale, ölümden sonra dirilişe inanman farzdır. Kim bunu inkâr ederse kâfirdir.³¹⁸

İbni Ebû Ya'lâ'nın kabir ahvâline dair yazmış olduğu bu metinden anlaşıldığı üzere kabir ahvâli ona göre hem âyet hem hadîsle sabittir. Kabir ahvalinin varlığı ona göre inanılması gereken esasların asıllarındandır. Çünkü bu konuda en ufak bir inanç eksikliğini dahî kabul etmeyerek inkâr yolunu tutan kimseler için küfre gireceğini ifade etmiştir.³¹⁹

Kelâm ilminde kabir ahvâli gibi fizik ötesi olup dünya hayatıyla tecrübe edilemeyen ve duyularla idrâk edilmesi mümkün olmayan konular vardır. Bunun gibi konular kelim kaynaklarında "sem'iyât" bahislerinde ele alınmıştır. Bu açıdan kabir ahvâli sem'iyâttan olan konular arasındadır.³²⁰

Ehl-i Sünnete göre münker ve nekîrin kabirde kullara sual edeceği haktır.³²¹ Mu'tezilî kelâmcılar ise kabirde sual edileceğini kabul etmemektedir.³²² İslâm tarihi boyunca kendine pek müntesip bulamamış olan Kerrâmiyye ise kabirde sual eden meleklerin olmadığını, ancak her mükellefin hayatta iken yanlarında bulunarak çeşitli vazifelerde bulunan iki meleğin olduğunu kabul eder. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre bu melekler Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi hafaza melekleri olmayıp kabir sualiyle sorumlu meleklerdir.³²³

Kabir ahvâliyle alakalı olarak ele alınan bir diğer konu, kabirde kulların azâba uğratılması ya da kabirde birtakım nimetlerle mükâfatlandırılması mevzudur. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre dünyada Allah'ın rızasına uygun bir hayat yaşayan kulun ölümünden sonra onun kabirde vermiş olduğu nimetlere nâîl olması veya kabirde

³¹⁷ Müslim, "Mesacid", 410/1.

³¹⁸ İbni Ebû Ya'lâ, *el-İtikâd*, s, 32.

³¹⁹ A.g.e, s, 32.

³²⁰ Sabuni, *el-Bidaye*, s, 91-92.

³²¹ Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, s, 59, 76.

³²² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s, 473.

³²³ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016, s, 245.

azap görmesi haklıdır.³²⁴ Ehl-i Sünnete göre kabirde kötü ahvale sahip olan kimselerin bedeni çürüse ya da kül olsa dâhi bu durum, hak etmiş olduğu azâba mani değildir.³²⁵

Kabir azâbının hak olduğunu savunan kelâmcılar Kur’ân-ı Kerîm’de kabir azabına işaret edildiğini delil olarak ortaya koyar. “*nihayet Allah, onların kurdukları tuzakların kötülüklerinden bu zâtı korudu. Firavunun kavmini ise kötü azâp kuşatıverdi. Onlar sabah-akşam o ateşe sokulurlar. Kıyametin kopacağı gün, Firavun ailesini azâbın en çetinine sokun! denilir.*”³²⁶ âyeti ile bazı kelâmcılar kıyametten önce olup ölümden sonra kişiye isabet edecek olanı, kabir azâbı olarak izâh ederler.³²⁷ İslâm âlimlerine göre Kur’ân-ı Kerîm’de kabir azâbına işaret eden daha pek çok âyet mevcuttur.

Âyetlerin işaretinin yanında kabir azâbıyla ilgili rivayet olunan pek çok sahîh hadis-i şerîf vardır.³²⁸ Bu rivayetlerin bazısında peygamber bizzat kabirde azâb gören kişilerden haber vermiştir.³²⁹ Hadislerde kabir ahvalinin kötüsünden Allah’a sığındığı ve ashabını da bu konuda sığınmaya davet ettiği pek çok rivayet kaynaklarda mevcuttur.³³⁰

Selef i’tikâdını benimseyen âlimler kabir ahvâlinin hak olduğunu kabul etmekle beraber hakkında malumât verilmeyen meselelerden olduğu düşüncesiyle bu konuda konuşulmasını da pek uygun görmemiştir. Diğer bir grup ise kabir ahvâlinin hakkında konuşmamanın uygun olduğunu savunanların aksine kabir ahvâlinin sadece bedenle ya da sadece rûh ile idrâk edileceği gibi detaylara dair fikir beyan etmişlerdir.³³¹

Ehl-i Sünnet kelâmcıları kabirde sualin, azâbın ve nimetin olduğunu, bunların rûh ile beraber cesedin vâr olmasıyla meydana geleceğini kabul ederler.³³² İmam-ı

³²⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/117.

³²⁵ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akâide*, nşr M. Nâsırüddin el-Elbânî, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire /Beyrut, 1413/1992, II/580.

³²⁶ Mü'min, 40/45-46.

³²⁷ Gaznevî, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut, 1998, s, 215.

³²⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/114; Teftazani, *Şerhu'l-Akâid*, s, 178.

³²⁹ Müsned, III, 103, 104.

³³⁰ Müsned, III, 296.

³³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, nşr M. Enîs İyâde – M. Fehmî es-Sercânî, Kahire, Mektebetü Nusayr. 1320, s, 80-90, 97-139, 279-290.

³³² Ebû Dâvûd, “*Sünnet*”, 23.

Âzam da bu görüşü savunarak kabirde ölüye rûhunun teslim edileceğini kabul etmektedir.³³³

Pezdevi, Eş'ârî ve Mâtürîdî kelâmcılarından azımsanmayacak bir grubun, kabirde sorgu, azâb ve nimetin vakî olması için rûhun bedenle beraber kabirde mevcut olacağına fikir birliği içerisinde olduklarını belirtir.³³⁴

Kabir nimetleri islâm âlimlerine göre âyet ve hadîsle sabittir. Kur'ân-ı Kerîm'de “*Allah yolunda öldürülenlere ölü demeyin bilakis onlar diridirler...*” buyrulmaktadır.³³⁵ Âyetinde Allah yolunda ölmüş olanların diri zikredilmesi kulların kabirde birtakım nimetlere mazhâr olduğuna delil teşkil etmektedir. Bu âyetle kabir nimetlerinin varlığına hükmeden islâm âlimlerine göre âyette zikredilen diriliğin hakikate işaret etmesi kesin olmakla beraber başka bir şekilde de te'vil edilemez.³³⁶

Teftazânî,³³⁷ Fahreddin er-Râzî gibi pek çok meşhûr mütekellim kabirde azap ve nimetin hak olduğunu beyan etmektedirler.³³⁸ Ayrıca mezkûr âyetin devamında “*fakat siz anlayamazsınız*” buyrulmaktadır. Bu da âyetin kabir nimetlerine işaret ettiğine delil teşkil ettiğini savunan âlimlere göre kabir nimetlerinin insan âleminde bilinemeyecek bir konumda olduğunu göstermektedir.³³⁹

Âyetlerde şehitlere olan kabir nimetinin varlığı, mü'minlerin kabirde birtakım nimetlere nâil olacağına bir dayanak oluşturmaktadır. Zira başka sûrelerde Allah yolunda hicret edip savaşarak ya da eceliyle ölenlerin Allah katında güzel rızıklara ve memnun kalacakları makâmlara tevdi edileceği buyrulmaktadır.³⁴⁰

Kabirde mü'min kimselerin sorulan suallere cevap vermesinin ardından kabrinin genişletilip cennet bahçesine çevrileceği gibi kabir ahvâline dair haber veren pek çok hadîs, kabir ahvalinin varlığını savunan islâm âlimleri için delil teşkil etmektedir.³⁴¹

³³³ Ebu Hanife, *el Fıkhu 'l-Ekber*, s, 76.

³³⁴ Pezdevi, *Usulu 'd-Din*, s, 237.

³³⁵ Bakara 2/154.

³³⁶ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, Trc. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019, s, 248.

³³⁷ Teftazânî, *el-Makâsıd*, s, 674.

³³⁸ Râzî, *Me 'âlimü Usûli 'd-Dîn*, s, 226.

³³⁹ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, s, 248.

³⁴⁰ Hac 22/58-59.

³⁴¹ Müsned, III, 3-4.

İslâm tarihinde kabir ahvalinin vâir olup olmadığı konusunda ciddi tartışmalar olmuştur. Bunların ilk örneğinin Mu'tezilî ve Hâricî gruplar içerisinde olduğu söylenebilir. Zira bu mezheplere göre kabirde kullar üzerinde meydana gelecek bir fayda ve zararın varlığı söz konusu değildir.³⁴²

İmâm Eş'arî, Mûtezile'nin kabir azâbının olmadığını iddia ettiğini söylemekle beraber Kâdî Abdülcebbar ile beraber Mu'tezile mezhebinden sonra cebrî görüşlere meyleden Dirâr b. Amr dışında kabir azâbının varlığını kabul etmeyen bir Mu'tezilî âlimin bulunmadığını ifade eder.³⁴³

Kaderiyye'den bir grup ise kabir sualini kabul etmekle beraber bu sualin sûrun birinci ve ikinci defa üfürülmesi arasında meydana geleceğini iddia etmektedir.³⁴⁴

3. İbni Ebû Ya'lâ 'ya Göre Ba's, Sırât, Mizân, Hesâb, Şefâat, Havz

3. 1. Ba's, Sırât

Sözlük anlamı "bir kimseyi kaldırmak hareketlendirmek, uyandırmak, diriltmek"³⁴⁵ olan Arapça ba's kelimesi Türkçe karşılığıyla diriliş, islâmî literatürde en yaygın kullanımıyla, kulların kıyamet gününde yeniden canlandırılmak sûretiyle kabirlerinden çıkartılmasıdır.³⁴⁶ İslâm tarihinde dirilişi ifade etmek için haşr, haşr-i cismanî, ba's, gibi çeşitli kavramlar kullanılmıştır.³⁴⁷

İbni Ebû Ya'lâ ba's ve sırât hakkında eserinde şöyle söz eder; "kıyamet saati, diriliş ve sırâta îmâna gelince, o gün mü'min kimselerin sesleri selâm, selâmdır. Sırâtın kılıçtan keskin, kıldan ince oluşu hadisle sabittir."³⁴⁸

Kabirden dirilişin hak olması, dirilişin imkânı ve meydana gelmesi noktasında inkâr yolunu tutanların küfre gireceğinde islâm ulemâsının çoğunluğuna

³⁴² Eş'arî, *Makâlâtul-İslâmiyyîn*, s, 127, 430.

³⁴³ Eş'arî, *El-İbâne*, s, 181.

³⁴⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s, 245.

³⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ba's" md. s, 155-158.

³⁴⁶ Bağdâdî, *Usulu 'd-Dîn*, s, 235.

³⁴⁷ *Lisânü'l-'Arab*, "ba's" md. ; A.g.e, "ba's" md. s, 155-158.

³⁴⁸ İbni Ebû Ya'lâ el-Ferrâ-el Hanbelî İbnü'l-Kadî, *el-İtikâd*, thk, Muhammed İbn Abdurrahman, el-Hamiş 1.Baskı, Suudî Arabistan Riyâd, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 2002, s, 33.

göre ittifak mevcuttur. Çünkü dirilişin varlığı Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde açıkça zikredilmek sûretiyle sabit olmuştur.³⁴⁹

Allah “*şüphesiz götürmeyen kıyamet saati gelecek, Allah kabirlerde olanı diriltecektir.*”³⁵⁰, “*ey Muhammed! deki: “onları ilk defa yaratan diriltecektir, o her türlü yaratmayı bilendir”*”³⁵¹, “*nihayet hepsi toplanıp Rablerinin huzuruna getirileceklerdir.*”³⁵², “*çürümüş kemikleri göstererek bunları kim diriltebilir? diyenlere, onları ilk defa yaratan diriltecektir.*”³⁵³ buyurmak sûretiyle dirilişin kesin olduğunu haber vermiştir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kabirden dirilişi ilk defa meydana gelen yaratılışın adeta bir tekrarı mâhiyetinde olduğunu söyleyerek bu olayı, yoktan yeniden vâ'etme olarak tasvîr etmektedir.³⁵⁴

Ba's ile ilgili âyetler yeniden dirilişin cismanî olacağına işaret etmektedir. Çünkü Allah kudretiyle âdemoğlunu yarattığı gibi onu kabirde çürüyüp yok olduktan sonra tekrar ilk haline döndürecektir. Dolayısıyla Allah için ilk yoktan vâ'etme imkânsız görülmediği gibi, kıyamet vakti kabirden aynı yaratılışla yaratması da imkânsız değildir.

Bazı islâm filozofları yaşadığı dönemin ilmî tartışmaları ve mevcut biliminden etkilenerek haşrin sadece rûh ile meydana geleceğini savunmuşlardır.³⁵⁵ Ancak diriliş hususunda bu kadar açık olan âyet ve hadîslerin varlığı bir kenara koyularak kesin olan nâsrları te'vîl edip âhîret hayatının sadece rûhanî olduğunu iddia etmek, tutarlı bir te'vîl olmaz. Bu sebeple Gazzâlî kitabında bu tür yaklaşımları inkâr olarak yorumlayarak filozofları tekfir etmiştir.³⁵⁶

Mûtezile kelâmcıları va'd ve va'id kaideleri gereğince bedenlerin yeniden dirilttilmesini Allah'ın itaatkârlara sevap, günahkârlara ceza vermesini aklen gerekli görmüşlerdir.³⁵⁷

³⁴⁹ Sabuni, *el-Bidaye*, s, 92.

³⁵⁰ Hac 22/7.

³⁵¹ Yasin 36/79

³⁵² En'am 6/37

³⁵³ Yâsîn 36/78-79.

³⁵⁴ Sabuni, a.g.e, s, 90.

³⁵⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, Kahire 1388/1968, s, 152-155.

³⁵⁶ Gazzali, *Tehâfütü'l-felâsife* nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire 1955, s, 84-90.

³⁵⁷ Kadi Abdalcabbâr, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s, 611.

Sırât ise “yol” anlamına gelmektedir.³⁵⁸ Kelâm ilmi içerisinde ise naslardan aktarıldığı üzere cehennemin üstünde kıldan ince, kılıçtan keskin köprü için kullanılan isimdir.³⁵⁹ Hadiste geçtiği üzere cennet ve cehennemlikler bu köprünün üstünden geçirilir. Cehennemliklerin ayakları kayar köprüden cehenneme düşer. Mü’minler ise köprüyü hızlıca geçerler.³⁶⁰

Bazı Kelâm ekolleri içerisinde sırâtın, kıldan ince kılıçtan keskin bir yol olduğunun kıyamet hesabının çetinliğine yorulması gibi farklı izâhlarda yapılmıştır.³⁶¹

Ehl-i Sünnet'e göre sırât âyet ve hadisle sabittir.³⁶² Allah Kur’ân-ı Kerim’de “İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür. Sonra biz, Allah'tan sakınanları kurtarıyoruz, zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakıyoruz” buyurur.³⁶³

Pezdevî, âyetlerden delillendirme yaparak sırâtın hak olduğunu ve ona inanmanın vâcip olduğunu savunarak onun cehennemde hazır olduğunu ve her kulun mutlaka onun üzerinden geçeceğini belirtir.³⁶⁴

3. 2. Mizân

Mîzan “bir şeyin miktarını belirleyen ölçü” anlamına gelen “vzn” kökünden türemiş olan Arapça bir kelimedir.³⁶⁵ İslâmî ilimler içerisinde mîzan, kıyamette insanların iyi ve kötü amellerini tartacak olan ancak nasıl olduğu dünyada idrâk edilemeyen bir alettir.³⁶⁶ Tanımdan anlaşıldığı üzere kulların dünyada iyi veya kötü en ufak bir kazanım ve eksikleri bir alet ile ölçülecek bu sonuca göre ebedî olarak kalacağı cennet veya cehennem belirlenmiş olacaktır.³⁶⁷

İbni Ebû Ya’lâ eserinde mizân için şunları söyler; “mizâna îmâna gelince, Allah; “Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kuruyoruz”³⁶⁸ buyurmuştur. Abdullah

³⁵⁸ Rağîb, *el-Müfredat*, “srt” md. s, 590-592.

³⁵⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, nşr. Ahmed el-Kalâş, I-II, Beyrut, 1985. II, 31.

³⁶⁰ Eş’arî, *Makâlât*, s, 472.

³⁶¹ Eş’arî, *Makâlât*, s, 472.

³⁶² Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s, 92

³⁶³ Meryem 19/71-72.

³⁶⁴ Pezdevî, *Usulu 'd-Din*, s, 231.

³⁶⁵ İsfahânî, *Müfredât*, c. II, s, 858.

³⁶⁶ Sabuni, *el-Bidaye*, s, 92.

³⁶⁷ Eş'ari, *Makalatü 'l-İslâmiyyîn*, II, s, 164- 165.

³⁶⁸ Enbiya 21/47.

ibn Mes'ûd; *“insanlara o gün mizân getirilir de onun başında çetin bir mücadele verirler demiştir.* ³⁶⁹ Peygamber; *“mizân Rahmân'ın elindedir, dilediğini hafif kılar, dilediğini ağır kılar.”* buyurmuştur. ³⁷⁰

Ehl-i Sünnet'e göre mîzân, mânâya işareti kesin naslarla delillendirilmek sûretiyle sabit olmuştur. Bu sabiteyi kabul etmek ve tasdik etmek vaciptir. ³⁷¹

Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de *“biz kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan iş bir hardal tanesi kadar dahî olsa, onu getiririz. Hesap gören olarak biz yeteriz.”* ³⁷², *“O gün tartı tam doğrudur. Kimin tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtulanlardır.”* ³⁷³ buyurmuştur.

Âyetlerden anlaşıldığı üzere mîzânla kulların amelleri bilinecek lakin fâni olan akıl, onun dünyada nasıl oluşunu anlamaktan âcizdir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnete göre mîzân, dünya terazileriyle eş anlamda tasvîr edilmemiştir. ³⁷⁴ Müfessirlerin çoğu mîzânı, iki kefeli olup kendisiyle amel defterlerinin tartılacağı ancak mâhiyetinin akılla bilinmeyeceği âlet olarak açıklamışlardır. ³⁷⁵

Mu'tezile mîzan kelimesinin “adalet” mânasında da kullanıldığını göz önüne alarak kıyamet günündeki mîzanın Allah'ın “adalet ve hakkaniyeti” anlamına geldiğini söylemiştir. ³⁷⁶

Kerrâmiyye mensupları ise amellerin tartılması konusunda, Allah'ın amelleri tartmasını, bu ameller miktarınca bir cismin yaratılması ve onun tartılması olarak anlamışlardır. Ancak Ehl-i Sünnet, bu konuda mevcut nasların açık ve kesin olduğunu savunarak Kerrâmiyye'nin anladığı gibi bir cismin tartılmasını değil, insanların amellerinin yazıldığı sahîfelerin tartılacağını savunmuştur. ³⁷⁷

³⁶⁹ Buhari, “Tefsir”, 242.

³⁷⁰ A.g.e, s, 33

³⁷¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyera*, c.II, s, 124.

³⁷² Enbiya 21 /47.

³⁷³ A'râf 7/8.

³⁷⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s, 92.

³⁷⁵ Gaznevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 221, 223.

³⁷⁶ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli 'l-Hamse*, s, 735.

³⁷⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s, 236.

3. 3. Havz

Arapça “hvz” kökünden gelen havz kelimesi sözlükte “ pek çok” anlamına gelmektedir.³⁷⁸ Kevser kelimesi ise, cennet ırmaklarının kendisinden doğduğu büyük su nehirlerinden peygambere hâs olan su birikintisidir.³⁷⁹

İbni Ebû Ya'lâ eserinde havz için şöyle der; “havza îmân etmeye ve şefâate gelince, peygamber; “*benim, Eyle ve Adn arası uzunluğunda bir havzım var, onun muslukları gökteki yıldızların adedi kadardır.*” buyurmuştur.³⁸⁰ Enes İbn Mâlik; “*kim havzı inkâr ederse onun suyundan içemeyecek*” buyurdu.”

Kur'ân'da havz kelimesi geçmemekte, kevser kelimesi ise müstakil olarak mevcut olan Kevser sûresinde bir defa geçmektedir.³⁸¹ Peygamber kevseri bazı hadislerde, Allah'ın kendisine mahsus olarak verdiği bir nehir olarak izâh ederek ümmetinin kıyamette onun etrafında toplanacağını haber vermiştir.³⁸²

Hadis kaynaklarında vârit olduğu üzere peygamber havz-ı kevseri incilerle donanmış bir vaziyette, miskten hoş kokulu bir su olarak tasvir etmiştir.³⁸³ Ayrıca peygamber kendisine mahsûs olmak üzere verilen havzın mirâcda kendisine gösterildiğini haber vermiştir.³⁸⁴ Tefsirlerde islâm âlimleri nâsrlara dayanarak kevser kelimesine nehir anlamının yanında nübüvvet ve ilim gibi çeşitli anlamlar yüklemişlerdir.³⁸⁵

Havz-ı kevser, islâm akâidinde inanç konularından ahiretle alakalı olarak zikredilmekle beraber varlığı ve anlamı hususunda epeyce ihtilaflar meydana gelmiştir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu havz meselesinde vârit olunan hadislerin mütevâtir ve meşhûr olduğunu bu sebeple havzın inanılması gereken bir husus olduğunu beyan etmişlerdir.³⁸⁶

³⁷⁸ *Lisânü 'l-Arab*, “hvz”, md. ; Rağıb, *el-Müfredat*, s,515

³⁷⁹ *Lisânü 'l-Arab*, “hvz”, md.; Rağıb, *el-Müfredat*, s,515

³⁸⁰ Buhârî, “*Rikak*”, 205.

³⁸¹ Kevser 108/1.

³⁸² Müslim, “*Salât*”, 53.

³⁸³ Buhârî, “*Rikak*”, 53.

³⁸⁴ Ebû Dâvûd, “*Sünnet*”, 23.

³⁸⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, XXX, s, 320-325.

³⁸⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, tsz. *İlmu 'l-Kelâm*, Kahire, 1989, c.IV, 66.

Pezdevî, havz-ı kevserin peygamber'e verildiğini ve pek çok hadîsle sabit olduğunu beyan ederek Kevser sûresinde geçen "el-kevser" kelimesini hakiki anlamıyla yorumlamıştır.³⁸⁷

Haricîlerle birlikte bazı fırkalar havzın varlığını kabul etmemiştir. Şîi gruplar içerisinde bazıları ve Mu'tezile âlimleri, havz ve kevserin mecâzî bir anlatım olduğunu bunun yanında hakikatinin söz konusu olmadığını savunmuşlardır.³⁸⁸

3. 4. Hesâb

Sözlükte “saymak, hesaplamak” anlamlarına gelen, Kur’ân-ı Kerîm’de “Hisâb” şeklinde geçen Hesâb, islâmî ilimler içerisinde kulların rûz-i mahşerde Allah tarafından yapıp ettiklerinden sorguya çekilmesi olarak tanımlanır.³⁸⁹

İbni Ebû Ya’lâ eserinde hesâb hakkında şunları söyler; “kıyamet vakti kulların suale çekilmesine îmâna gelince, şânı yüce olan Allah, o gün kullarının yapıp ettiklerinden küçüğünü de büyüğünü de hesâb edecektir.”³⁹⁰

Bazı Şîi ve Mu'tezilî kelâmcılar dışında hemen hemen bütün islâm âlimleri, âhiret hallerinden biri olan hesabın gerçekleşeceğine îmân etmenin her müslümana farz olduğu görüşünü benimsemişlerdir.³⁹¹

Ehl-i Sünnet'e göre kıyamet zamanı kulların dünyada işlemiş oldukları fiil, söz ve tüm yaptıklarından hesaba çekilmesi Kur’ân-ı Kerîm ve hadîslerle sabittir.³⁹² Nitekim Allah; “*durdurun onları, çünkü onlar sorguya çekileceklerdir.*” buyurmuştur.³⁹³ Dolayısıyla kıyamette kulların hesaba çekileceğine îmân haktır. Bunu tasdik etmek her mükellefe şarttır.³⁹⁴

Müfessirler, dünya dışı bir eylemin fâni bir akılla mahiyetinin kavranmaya çalışılmasının mümkün olmadığını, Bu noktada takınılması gereken tavrın, nâssların çizmiş olduğu daireden çıkmamak olduğunu söylemişlerdir.³⁹⁵

³⁸⁷ Pezdevî, *Usulu 'd-Din*, s, 233.

³⁸⁸ A.g.e, s, 233.

³⁸⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hsb”, md. s,280,281.

³⁹⁰ İbni Ebû Ya’lâ *el-İtikâd*, s, 33.

³⁹¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s, 185.

³⁹² A.g.e, s, 185.

³⁹³ Sâffât 37/24.

³⁹⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, c. V s, 118.

³⁹⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, Bulak, ts. Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1301, c,VII, s, 178.

Aklî olarak Allah'ın kullarına asla zulmetmeyeceği hakikatiyle, hesabın gereksizliğini ve meydana gelmeyeceğini ileri sürenlerin sağlam bir dayanaklarının bulunmadığı net olarak anlaşılmaktadır. Nitekim Allah kullarını kesinlikle hesaba çekceğini şu âyeti ile bildirmiştir; “*bugün zulüm yoktur. Allah, hesabı çabuk görendir.*”³⁹⁶

3. 5. Şefâat

Şefâat, sözlükte “bir şeyi çift yapmak ” anlamına gelen “şfa” kökünden türeyen Arapça bir kelimedir.³⁹⁷ Şefâat, dinî bir kavram olarak kıyamette peygamberler gibi kendilerine bu noktada yetki verilen kimselerin, mü'minlerin bağışlanmasını Allah'dan talep etmeleri anlamına gelmektedir.³⁹⁸

İbni Ebû Ya'lâ eserinde şefâat hakkında şöyle söyler; “günahkâr muvahhidler cehennemden şefâatle çıkarılacaktır. Peygamber; “*benim şefâatim ümmetinden büyük günah işleyen kimselere olacak*” buyurmuştur.³⁹⁹ Müşriklerin çocukları da cehennemdedir.”⁴⁰⁰

Kelâm kitaplarında âhiret ve kıyametle alakalı olarak ele alınan tartışmalı konulardan biride hiç şüphesiz şefâat meselesidir. İslâm bilginleri, peygamberin, rûz-i mahşerde hesabın çabuk görülmesi ve mü'minlerin cennette nâil olacakları derecelerinin ziyadeleşmesi için şefaât edeceğini müjdeleyerek kâfirler için böyle bir hakkın söz konusu dâhi olmayacağına ittifak etmişlerdir.⁴⁰¹

Ehl-i Sünnet kelâm bilginleri şefâatin sabit olduğu hususunda nâssların kesin olarak delalet ettiğine ve bu konuda icmâ olduğunu beyan ederek peygamberin ümmetine ve Allah katında sahip olmuş oldukları makâma göre mü'min kulların birbirlerine şefâat edecekleri görüşündedirler.⁴⁰² Nitekim Allah Kur'ân-ı Kerîm'de; “*o'nun huzurunda, o'nun izin verdiği kimselerden başkasının şefâati fayda vermez.*” buyurmuştur.⁴⁰³

³⁹⁶ Mü'min 40/17.

³⁹⁷ Isfahâni, *Müfredât*, “şfa” s, 555-560.

³⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, III, 324. ; Râğıb el-İsfahâni, *Müfredât*, s, 458.

³⁹⁹ Tirmizi, “*Sıfatü'l- Kıyame*”, 539.

⁴⁰⁰ İbni Ebû Ya'lâ, *el-İtikâd*, s, 34.

⁴⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, I, s, 50.

⁴⁰² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s, 474.

⁴⁰³ Sebe 34/23

Kelâm ekolleri içerisinde büyük günah işlemiş kimseyi fasık olarak isimlendiren Mu'tezile, temel ilkelerinden olan el-va'd ve'l-va'id yani Allah'ın söz ve tehdidinden dönmeyeceği ve kanunlarının değişmeyeceği anlayışları gereğince şefâati yalnızca cennette makam ve derecenin artmasına yormuştur.⁴⁰⁴

Mu'tezile mezhebi içerisinde büyük günah sahibini mü'min kabul ederek tıpkı diğer kelâmcıların savunduğu gibi şefâatle hem cehenneme girmiş olanların oradan çıkarılacağını, hem de cehenneme girmemiş olanların bu vesile ile cennete konulacağını, cennettekilerin bu şefâat ile derece ve mertebelerinin yükseltileceğini savunanlarda mevcuttur.⁴⁰⁵

Görüldüğü gibi İbni Ebû Ya'lâ ya göre ba's, sırât, havz, şefâat, mizân, hesâb kavramları hiç şüphesiz âyet ve hadîsle sabit olmuştur. O, Bu konularda ihtilafların mevcut olduğu bir dönemde yaşamasına rağmen bu kavramların olmadığına dair ciddi bir delil olmadığına inanarak selef metodu üzere te'vîl ve teşbîhten uzak durup asıl anlamlarıyla bu kavramların incelenmesi ve inanılması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁰⁶

4. Cennet, Cehennem Varlığı ve Ebedîliği

4. 1. İbni Ebû Ya'lâ 'ya Göre Cennet ve Cehennem

Arapça “cnn” kökünden türeyen cennet, “tefsîrlerde, içerisindeki ağaçların sıklığı ve çokluğundan görünmeyen, gölgesi çok olan bahçe anlamına gelmektedir.⁴⁰⁷

İbni Ebû Ya'lâ eserinde bu konuya şu şekilde değinir; “Allah'ın cennet ve cehennemi mahlûkâtı yaratmadan evvel yarattığına îmân gerekir. Cennetin nimetleri asla sona ermez. Hûrîler asla ölmeyecektir. Cehennem azâbı ise ebedîdir. Dünyada tevhîd inancına îmân etmemiş, peygamberin yolundan gitmemiş olanlar orada ebedî olarak kalıcıdırlar.”⁴⁰⁸

İbni Ebû Ya'lâ'ya göre, cennet ve cehennem Ehl-i Sünnet i'tikâdı gereğince mevcut olup insanların ve diğer varlıkların yaratılmasından evvel yaratılmıştır.

⁴⁰⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli 'l-Hamse*, s, 613-614.

⁴⁰⁵ Eş'ari, *İbâne*, s, 162- 163.

⁴⁰⁶ A.g.e, s, 33-34.

⁴⁰⁷ M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “cennet” md. ; Isfahânî, *Müfredât*, s, 242-245.

⁴⁰⁸ İbni Ebû Ya'lâ *el-İtikâd*, s, 34.

Cennet ve cehennem ehlinin ebedî olarak kalacağını ifade ederek sadece cennetin değil cennet nimetlerinin dahî ebedî olduğunu savunmaktadır.⁴⁰⁹

İbni Ebû Ya'lâ cehennem ehlini tarif ederken onları, peygamberin yolundan gitmemiş kimseler olarak nitelmesi onun sünnete verdiği değeri ortaya koymaktadır. Çünkü açıkça ifade ettiği üzere o, peygamberin getirdiği dinden yüz çeviren kimseleri, tevhid inancına imân etmeyen kimselerle bir tutmuştur.⁴¹⁰

Kur'ân'da pek çok ismiyle zikredilen cennet, âyetlerde firdevs, adn, cennetü'n-na'im, gibi farklı isimlerde geçmektedir.⁴¹¹ İslâm'da sabit olduğu üzere cennet, dünyada imân etmiş, Allah tarafından bu nimete mazhâr kılınmış kimselerin ebedî olarak kalacakları yer olarak îzah edilmiştir.⁴¹² Nitekim pek çok âyette; "yaptıklarına karşılık olarak onlar için gözleri aydınlatacak şeylerin saklandığını hiç kimse bilemez!" şeklinde cennet ehli hakkında haberler verilmiştir.⁴¹³

Cehennem kelimesinin, Arapça kökenli olduğunda dilbilimcilerin ittifakı olmakla beraber cehennem kelimesine derin olduğu için bu ismin verildiği rivayet edilir.⁴¹⁴ Kur'ân'da pek çok yerde asıl ismiyle geçen cehennem, farklı âyetlerde "hâviye"⁴¹⁵ azâbu'l-harîk,⁴¹⁵ hamîm,⁴¹⁶ semûm,⁴¹⁷ siccîn,⁴¹⁸ gibi çeşitli isimlerle de geçmektedir.

Kelâm ilminde cennet, cehennem hakkında imân edilmesinin kesin olup olmaması, varlığının hesaptan önce mevcûdiyeti ve ebedî olup olmaması hususunda ilk dönemlerden itibaren birtakım tartışmalar olmuştur. İslâm âlimleri âyet ve hadislerden delil getirerek cennet ve cehennem hak olduğunda ittifak etmişlerdir.⁴¹⁹ Ayrıca nassların gayet açık ve net olduğunu ifade ederek cennet ve cehennem hakkındaki âyetlerin hakiki anlamlarıyla anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır.

⁴⁰⁹ A.g.e, s, 34.

⁴¹⁰ A.g.e, s, 34.

⁴¹¹ İsfahânî, *Müfredât*, s,242-245.

⁴¹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh, nşr, Yûsuf Ali Bûdeyvi, Beyrut, 1411/1991*, s, 142.

⁴¹³ Secde, 32/17.

⁴¹⁴ Lisânü'l-'Arab, "cehennem" md. s, 152.

⁴¹⁵ Âl-i İmrân 3/181.

⁴¹⁶ En'âm 6/70.

⁴¹⁷ Tûr 52/27.

⁴¹⁸ Mutaffîfîn 83/7-8.

⁴¹⁹ Gaznevî, *Usûlu'd-Dîn*, s, 236.

Kur'ân-ı Kerîm'de cennet ve cehennem ebedî olduğuna dair apaçık işaretler mevcuttur. Nitekim pek çok âyette cennet ve cehennem hakkında zikredilen “huld” ve “ebed” nitelikleri cennet ve cehennem ebedî olduğunu açıkça göstermektedir. Zemahşerî tefsirinde “huld” kelimesini; “*daimî sebat ve kesintisiz bekâ*” gibi anlamlara yormuştur.⁴²⁰ Ehl-i Sünnet ve selef, cennet ve cehennem ebedî, cennet ehlinin nimetlerinin ve cehennemde kâfirlere azâbın sürekli olduğunda icmâ etmiştir.⁴²¹

Aslında ihtilaflara bakıldığında cennet ve cehennem ehlinin ebedî olarak kalıp kalamayacağı hakkında yapılan tartışmalar genel itibariyle îmân ve amel konusuyla bağlantılı olduğu görülür. Ebû Hanîfe eserinde, cennet ve cehennem aslen mükâfat ve ceza niteliğiyle yaratıldığını dolayısıyla ehlinin ebedî olduğu söylemekle beraber hesaptan evvel cennet ve cehennem vâr olduğu kabul etmektedir.⁴²²

İmam Mâtürîdî, büyük günah işleyen kimsenin îmân dairesinden çıkmadığına işaret ederek günahından dolayı bir mü'minin ebedî olarak cehennemde kalmasının yanlış olduğunu savunmaktadır.⁴²³

İmam Eş'arî ise cennet ve cehennem ehlinin ebedî olarak vâr olacağını, yok olacağı konusunda ise Allah'ın dilediği kimselerin müstesna olduğunu beyan etmektedir.⁴²⁴

Mu'tezile mezhebi, Allah'ın cehennem ehli olarak hükmettiği kimselerin ebedî olarak orada kalacağına icmâ ettiler.⁴²⁵ Ebû'l-Huzeyl cennet ve cehennem ehlinin hareketsiz kalacakları halde bir zarar ve fayda göremeyeceğini iddia ederek “*yemişleri süreklidir*”⁴²⁶ âyetini inkâr etmiştir.⁴²⁷

Cehmiyye'den bir grup ise, cennet ve cehennem hesaptan önce boş yere vâr olması “Allah'ın fiillerinin hikmetine aykırıdır.” diyerek cennet ve cehennem hesaptan önce vâr olduğunu inkâr etmiştir.⁴²⁸

⁴²⁰ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, Beyrut, 1415/1995, I/ 64.

⁴²¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s, 244.

⁴²² Ebû Hanîfe, “*el-Vasiyye*”, s, 68-69.

⁴²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s, 621-622.

⁴²⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s, 664

⁴²⁵ A.g.e, s, 542.

⁴²⁶ Ra'd 13/35.

⁴²⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s, 244.

⁴²⁸ Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, II, 167.

Ehl-i Sünnet kelâm âlimleri Allah'ın fiillerinin bir hikmeti olduğunu savunarak cennet ve cehennemın hesaptan önce vâir olmasının abes bir durum olmadığını ifade etmişlerdir.⁴²⁹

Cehmiyye'nin kurucusu olarak bilinen Cehm b. Safvân ise sonradan meydana gelen yani hâdis olan cennet ve cehennemın ebedî olmasının aklî olarak kabul edilemeyecek bir durum olduğunu, ayrıca sonsuzlukta Allah'a hiçbir şeyin ortak olamayacağını savunarak cennet ve cehennemın fânî olduğuna hükmetmiştir.⁴³⁰ Ayrıca Cehm'e göre cennet ve cehennemın ebedî olması “o ilk ve sondur” âyetine ters düşmektedir.⁴³¹

Kanaatimizce bu iddia çok tutarsızdır. Zîra bu konu özelinde Ehl-i Sünnet kelâm sistematiği içerisinde kabul edilen en önemli husus cennet ve cehennemın ebedîliğinin Allah'tan olduğudur. Dolayısıyla cennet ve cehennemın ebedîliği kendilerinden değil Allah'ın onları ebedî kılmasındandır.

⁴²⁹ İbn Ebu Şerif, *El-Müsamere*, s, 250-252.

⁴³⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s, 542.

⁴³¹ Eş'ari, *Makalatü 'l- İslâmiyyîn*, II, 167.

SONUÇ

Peygamber'in vefatından sonra Arabistan yarımadasının dışına çıkan islâm orduları bir asır içinde çok sayıda ülkeyi fethederek islâm devletine bağlamış, bu ülkelerde yaşayan, farklı din, mezhep ve düşüncelere sahip insanlar benimsemek veya eleştirmek amacıyla İslâmiyet'le yakından ilgilenmiştir. II.(VIII) yüzyılın başlarından itibaren Cehmiyye ve Mu'tezile mensupları islâm'ı eleştiren gruplarla fikrî mücadelelerde bulunurken zaman zaman onların anlayabileceği üslûp ve ifadeler kullanmış, görüşlerine temas edip yanlışlıklarını ortaya koymuştur. Bu dönemde kendilerine "Ashâbü'l-hadîs" diyen bazı âlimler, ashap ve tâbiînin meşgul olmadığı bu konuların tartışılmasını ve bunları tartışırken uygulanan yöntemleri bid'at saymış, bu alanda reddiyeler yazmıştır. Sonraki âlimler "Ashâbü'l-hadîs" veya "Selef-i sâlihîn" adıyla bu ilk dönem âlimlerine sıkça atıflarda bulunmuştur. Ancak selef yolunu izleyenlerin eserlerini daha çok reddiyeler halinde kaleme almaları ve sıfatların te'vili gibi belli konular dışında Ehl-i Sünnet kelâmcılarından ayırdıkları görüşlerin fazla olmaması onların ayrı bir i'tikâdî mezhep şeklinde değerlendirilmesini gereksiz kılmaktadır.

Selefliğin sistemleşip bugünkü görünüşüyle bir akım haline gelmesi sonraki dönemlerde ve özellikle İbn Teymiyye zamanında gerçekleşmiştir. Her ne kadar Ebû Hanîfe, Şâfiî ve diğer müctehid imamlar i'tikâdî konularla ilgilenmiş ve Ebû Hanîfe'nin dışındakiler selef akaidini temsil etmişse de reycilikle bağlantıları ve bazı takipçilerinin kelâmcı olması onların doğrudan Ehl-i hadîs içinde mütalaa edilmesini engellemiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in Mu'tezile kelâmcılarıyla olan mücadelesi ve mihne olayındaki duruşu onu Ehl-i hadîs ve selef ekolünün sembol ismi haline getirmiştir. Her devirde değişik mezheplere bağlı bazı âlimler i'tikâdî konularda Ehl-i hadîs metodunu kendi eğilimlerine uygun biçimde temsil etmişlerse de bu çizgiyi hararetle benimseyen ve onunla özdeşleşmiş gibi görünenler daha çok Hanbelî âlimleri olmuştur.

İslâm düşünce tarihinde önemli bir yer tutan kelâm ilmi birçok islâm düşünürünün ilgisini çekmiş ve bu alanda önemli ölçüde eserler meydana getirilmiştir. İbn Ebû Ya'lâ da kelâm, biyografi, fıkıh gibi pek çok alanda eserler

kaleme almıştır. kelâm alanında el-İ'tikâd adlı eserini kaleme alan müellif eserinde temel i'tikâdî meseleleri ele alarak selef i'tikâdını ortaya koymaya çalışmıştır.

Selef i'tikâdî üzerine yapılan bu girizgahdan anlaşılacağı üzere çalışmamızda selefi-hanbelî çizgide olan İbni Ebû Ya'lâ'nın kendi eseri olan el-İ'tikâd adlı kitabından faydalanıp onun hayatını, yaşamış olduğu zamanda mevcut sosyolojik kültürel ortamı ve i'tikâdî görüşleri ele alındı. Selef çizgisinde olan görüşleri îzah edilerek ilahiyât, nübüvvet, âhiret, kader, şefâat gibi daha birçok müstakil konuda sahip olduğu i'tikâdî ortaya konuldu. Eserinde genel itibariyle i'tikâdî konuları değerlendirme tarzı ve ele aldığı konular, İbni Ebû Ya'lâ'nın mensûbu olmuş olduğu selef çizgisine sınımsız bağlı olduğunu göstermiştir.

Görüşlerini ifade etmede gereksiz ayrıntılara girmeyen İbni Ebû Ya'lâ, temel islâm i'tikâdına dair meselelerin çoğunu güzel sade ve anlaşılır bir üslupla îzah etmiştir. Eserinde genel olarak mensûbu olduğu selef i'tikâdını yansıtarak tabii olduğu zihniyete bağlılığını ve selef inanç sisteminin doğruluğu ve gerekliliğini savunmuştur. Babası İbni Ya'lâ el-Ferrâ'nın başını çekmiş olduğu aklî ve nazarî istidlallerle selef anlayışını sentezlemeyi kabul eden selef i'tikâdını benimsemiş âlimler gibi düşünmeyerek eserinde doğru i'tikâdın Kur'ân ve sünnetten geçtiğini i'tikâdî mevzuları yalnızca Kur'ân ve sünnet ile delillendirmesiyle göstermektedir. Bulduğu dönemde bu sahada yapılan tartışmaların çok olmasına rağmen böylesine küçük ve sade bir risale yazarak aklî ve nazarî yöntemler ile yazılan eserlerin hakkı yansıtmayacağını ve bu tür eserlerin selef i'tikâdıyla uyumlayacağını ortaya koymaya çalışmıştır.

Görüşleriyle mensûbu olmuş olduğu mezhebin kendisinden önce ortaya koymuş olduğu kanâatleri aynı şekilde aktarmaya çalışarak bu sahada yeni bir düşünce ve fikir ortaya koymaya çalışmadığı ve mezhebinde mevcut görüşleri benimseyerek selef metodu ile yalnızca bu kavramları aktarmaya çalıştığı açıktır.

Çalışma Kapsamında İbni Ebû Ya'lâ'nın temel i'tikâdî meselelerde selef metodunu benimsemesi yönü ile hem kendisinin hem de selef ekolünün i'tikâdî görüşlerinin derli toplu bir şekilde ortaya konulması sağlanmıştır. Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen görüşlerin ve el-İ'tikâd sahibinin görüşlerinin yanı sıra kelâm bilginlerinin Ehl-i bid'at olarak gördüğü Kerrâmiyye, Cehmiyye gibi mezheplerin

görüşlerine derli toplu bir biçimde yer verilerek mezheplerin i'tikâdî görüşlerinin karşılaştırılma imkânı sağlandı.



KAYNAKÇA

Ali *el-Kârî*, *Minehu 'r-ravzi 'l-ezher fî şerhi 'l-Fıkhi 'l-ekber*, İstanbul, 1303.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu 'l-me 'ânî fî tefsîri 'l-Kur 'ânî 'l-'azîm ve 's-seb 'i 'l-mesânî*, I-XXX, Bulak, ts. Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1301.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed *Keşfü 'l-hafâ*, nşr. Ahmed el-Kalâş, I-II, Beyrut, 1985.

Bâbertî, Ekmeleddîn, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemaa*, nşr. Arif Aytekin İstanbul, 2011.

Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib, el-, *Temhîdü 'l-evâ'il ve telhîsü 'd-delâ'il*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1407/1987.

Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Medine, ts. el-Mektebetü's-Selefiyye; Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye). Kahire 1349/1931

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Kitâbu Usûli'd-Dîn, Ehl-i Sünnnet Akâidi Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016.

Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbü 'l-Esmâ ve 's-sıfât*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, I-II, Beyrut 1405/1985.

Beyhâkî, *Delâ'ilü 'n-nübüvve*, nşr. Abdülmü'tî Kal'acî, VI, 325, Beyrut 1405/1985.

Beyzâvî, Kâdı Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli 'u'l-Envâr* Trc. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Engin Kitabevi, İstanbul, 1959.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Câhız, *Resâ'il*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn Kahire, 1979.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf, Mevâkıf Şerhi*, Çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Tarifât*. Ed. Gustavus Flugel. Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1985.

Cüveynî, Ebü'l Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh, *el-İrşad fî Usûli'd-Dîn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Paris, 1938.

Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvud el-Cârud et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Birinci baskı, , III, 125 no.1643. Basım yeri yok 1419/1999

Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, M.Ü İlahiyat Vakfı Yayınları İstanbul, 1981.

Ebû Hanife, İmam-ı Azam, *El-Fıkhu'l-Ekber*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri orijinal metin, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1992.

Ebu't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî, *el-Okyânüsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, trc. Âsım Efendi, I-IV, İstanbul, 1304-1305.

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Bağdadi, *Mesailül'l-İman*, Thk. Abdulazaiz el-Halef, Riyad, 1410.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, nşr. Vedî' Zeydân Haddâd, Beyrut, 1974.

Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultânîyye* nşr Muhammed Hâmid el-Fikhî, Beyrut 1403/1983.

Eş'arî, Ebî Hasan Ali b. İsmail, *Kitabü'l-Lum'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l-bid'a*, thk Hammude Garabe, Beyrut 1952-53

Eş'arî Ebü'l-Hasan *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk-Beyrut 1401/1981.

Eş'arî Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden, 1382/1963.

Fuâd Abdülbâkî , *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, 1950.

Gaznevî, Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut, 1998.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Münkız Mine'd Dalâl*, Trc Onur Şenyurt, Ehil Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Gazzâlî Ebû Hâmid Muhammed, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr Süleyman Dünyâ, Kahire 1955.

Hanbel b. Ahmed, *Müsned* nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr, Beyrut 1416/1995.

Hasan İbrâhim, *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi* trc. İsmail Yiğit v.dğr, I-VI, İstanbul 1985-86.

İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire 1349

İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1299-1308.

İbn Ebû Ya'lâ, *Kitâbü't-Tamâm* nşr. Abdullah b. Muhammed et-Tayyâr, Abdülazîz b. Muhammed el Meddallâh, Riyad 1414

İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, 1366.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime* nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi, Kahire 1401.

İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. D. Gimaret, Beyrut, 1987.

İbn kesîr, İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut, 1386/1966.

İbn Ebü'l-iz, Ali b. Alâeddin ed-Dimeşkî, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, nşr M. Nâsırüddin el-Elbânî, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire /Beyrut, 1413/1992.

İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, Nşr. Muhammed Hamidullah. Konya, 1401/1981.

İbn Ebû Şerif, Kemaleddin, *el-Müsamere*, el-Müsâyere ve İbn Kutluboğa'nın haşiyesiyle birlikte Bulak, 1317/1899 İstanbul, 1979.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali el-Endelûsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n Nihal*, tsz. *İlmu'l-Kelâm*, Kahire, 1989.

İbnü'l-Kâdî, el-Ferrâ el-Hanbelî İbni Ya'lâ, *el-İ'tikâd* Thk. Muhammed ibn Abdurrahman el-hâmiş 1.baskı Suûdi Arabistan Riyâd Dâru Atlâsi'l-Hadrâ, 2002.

İbn Sînâ, *er-risale fi isbati'n-nübüvvat ve te'vîli rumuzihim ve emsalihim*, Tis'u Resâ'il içinde Kostantiniyye, 1298.

İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille Felsefetü İbn Rüşd* içinde, Kahire 1388/1968.

İbn Kayyim, el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh* nşr, Yûsuf Ali Bûdeyvî, Beyrut, 1411/1991.

İbn Kayyim, el-Cevziyye, *er-Rûh*, nşr M. Enîs İyâde – M. Fehmî es-Sercânî, Kahire, Mektebetü Nusayr. 1320

İbn Kayyim, el-Cevziyye, *Şifâ'ü'l-Alîl*, nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, Kahire, 1323.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Me'âd*, Mısır 1970/1390.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fima nusibe ile'l-
imam Ebi'l-Hasan el Eş'arî*, nşr. Ahmed Hicazî es-Sekkâ, Dârü'l-cil, Beyrut, 1995.

İsfahânî, Rağıb, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Trc. Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2012.

İsfahânî, Râğıb *el-İ'tikâdât* nşr. Şemrân el-İclî, Beyrut, 1988.

Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, Trc. Kandemir, Yaşar. Şifa-i Şerif Şerhi, İstanbul Tahlil Yayınları, İstanbul, 1304/2012.

Kâdî Abdulcebbâr, b. Ahmed, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, Trc. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017.

Kâdî Abdulcebbâr, b. Ahmed, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* nşr. Tâhâ Hüseyin İbrâhim Medkûr v.dğr, eş-Şeriketü'l-Mısriyye, Kahire, 1380-85/1960-65.

Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* nşr. Adnân M. Zerzûr, Kahire, 1969.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.

Mâtürîdî, Ebü Mansûr. *Kitâbü't Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. İSAM Yayınları, İstanbul, 2012.

Mukatil, B. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, Beyrut, 1424/2003.

Müslim, Ebu'l- Hasan Müslim b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Nesefî, Ebü Mutî Mekhûl b. el-Fazl Nesefî, *Kitâbü'r-Red âlâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*, thk. Ve dirâse Seyyid Bağcevan, Hikmet evi Yayınları, İstanbul, 2013.

Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Bahrü'l-Kelam fi Akdidi Ehli'l-İslâm*, Matbaa Meşriki'l İrfan, Konya, 1327.

Nesefî, Ebü'l Berekât, *İslâm İnancının Ana Umdeleri*, Trc. Temel Yeşilyurt. İstanbul Endülüs Yayınları, 2019.

Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tesirâtü'l-edille fi'l-keîâm*, nşr. Cl. Salame, Dımaşk, 1990-93.

Pezdevî, Eb'ulYusr Muhammed, *Usûlu'd-Din Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1988.

Râzî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-ğayb Et-Tefsîrü'l-kebîr*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Kahire 1934-62.

Râzî, Fahreddin, *Meâlimü Usûli'd-Dîn*. Trc. Muhammet Altaytaş. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.

Râzî, Fahrüddin, Muhassal Çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978.

Sâbık, Seyyid. *el-Akâidü'l-İslâmiyye*, Dârü'l Kitâbü'l Arâbî, Beyrut, 1985.

Sâbûnî, Nûreddîn, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Trc. Bekir Topaloğlu. M.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 18. Baskı, İstanbul, 2018.

Sâbûnî, Nureddin, *El-Bidayetü fi Usûli'd-Din*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995.

Sâbûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, Thk. Muhammed Aruçi, Dâru İbn Hazm, İstanbul, 1335/2014.

Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybeg, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. H. Ritter v.dğr, Wiesbaden, 1381/1962.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Tefsîru's-Sem'ânî*, Beyrut, 2010.

Smerkandî, Ebû Seleme, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, Trc. Ahmet Saim Kılavuz Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensur Fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, Beyrut, 2015.

Şehristânî, Muhammed, *Milel ve Nihal*. Trc. Mustafa Öz. Litera Yayıncılık, 5. Baskı, İstanbul, 2019.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Beyrut 1405/1984.

Taftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsıd*, Tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989; *Şerhu'l-Akâid*, Kestelî Hâşiyesi ile birlikte, İstanbul, *Şerhu'l-Akâid*, Terc Süleyman Uludağ, İstanbul, 2016.

Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *El-Makâsîd*, Trc. İrfan Eyibil. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019.

Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*, nşr. M. Reşîd Rızâ, , Beyrut 1403/1983.

Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm, *el-İmân*, Mısır, tsz. *Mecmû'u Fetâvâ*, Rabat, 1981.

Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*, nşr. M. Reşâd Sâlim, Riyad, 1981.

Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Kitâbü'l-İmân* nşr. Hüseyin Yûsuf el-Gazzâl, Beyrut 1406/1987.

Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm, *er-Risâletü't-Tedmüriyye*, Riyad, 1400.

Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr Ahmed M. Şâkir, Kahire 1356/1937

Ya'lâ, el-Ferrâ, *el-Muktetaf*, IV, Kahire 1951.

Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. M. Hâmid el-Fikhî, Kahire 1371/1952.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr, Beyrut 1401-1405/1981-85.

Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğa*, nşr. Abdürrahîm Mahmûd, Kahire 1341/1922

Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-Keşşâf*, Beyrut, 1415/1995.