



**T.C.
Hitit Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

ŞEYHÜLİSLÂM EBUSSUÛD EFENDİ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Vahit GÜNEŞ

Yüksek Lisans Tezi

Çorum 2018

ŒEHÜLİSLÂM EBUSSUÛD EFENDİ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŒLERİ

Vahit GÜNEŒ

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Özden KANTER AKBAŒ

Çorum-2018

KABUL VE ONAY

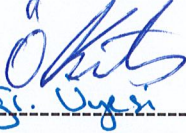
Vahit GÜNEŞ tarafından hazırlanan “Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri” başlıklı bu çalışma, 09.03.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans/ doktora sanatta yeterlilik tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza


Prof. Dr. Fethi Kerim KARANCI

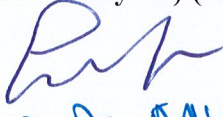
(Unvan, Adı ve Soyadı) (Başkan)

İmza


Dr. Öğr. Üyesi Önder KANTER

(Unvan, Adı ve Soyadı) (Danışman)

İmza


Prof. Dr. Fethi Kerim KARANCI

(Unvan, Adı ve Soyadı)

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı)

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İmza

(Unvan, Adı Soyadı)

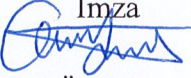
Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN



T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak; çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (09/05/2018)

İmza

Vahit GÜNEŞ

ÖZET

GÜNEŞ, Vahit, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendinin Kelâmî Görüşleri*, Yüksek Lisans, Çorum, 2018

Tarihsel süreçte Kelam ilmi farklı sistematik ekoller yoluyla gelişimini sürdürmüştür. Mutezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik farklı yorum yöntemleriyle kendi tarzlarını oluşturmuşlardır. Bu bağlamda kelam ilmi, bu ekoller vasıtasıyla belirli yöntem tarzlarıyla kendine has bir disiplin haline gelmiştir. Bu ekoller İslam düşünürleri vasıtasıyla yorumlarını zenginleştirmişler ve bu alanda belirli bir kültür oluşturmuşlardır. Bu kültürel atmosferde Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî(1490-1574)'nin, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerim* isimli tefsirinden ve görüşlerine dair yapılan diğer çalışmalardan hareketle Kelâmî görüşlerini sunmayı amaçladık.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ebussuûd'un Ulûhiyet anlayışı; varlık, tevhid, yaratma, tenzih, sıfatlar meselesi ve istivâ anlayışı etrafında işlenmiştir. İkinci bölümde Nübüvvet ve Meâd konuları; vahiy, peygamber göndermenin imkanı, peygamberde bulunması gereken nitelikler, mucize ve keramet, Hz. Muhammed'(s.a.v.)'in peygamberliği, yeniden dirilme, kabir azabı, cennet ve cehennem, şefaât ve Allah'ın ahirette görülmesi şeklinde değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise Ebussuûd'un insan anlayışı; insanın yaratılışı, onun fiilleri, hidayet ve dalâlet, iman, rızık ve ecel konuları bağlamında ele alınmıştır.

Ebussuûd'un kelam ilmine dair görüşlerini irdelerken onun kelam ekollerinden hangi yorum tarzını benimsediği ve hangi delilleri kullandığı da işlenmiştir. Bu bağlamda onun kelam düşünce tarihinde hangi mezhebi tavırla hareket ettiği ortaya konmuştur. Ayrıca onun; Mutezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik yorum yöntemlerinden hangisini benimsediği ve hangi açılardan diğerlerinden ayrıldığı konusu da irdelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Ebussuûd, Kelam, Eş'arîlik, Mâtürîdîlik, Yorum

ABSTRACT

Gunes, Vahit, *Theological Views of Ebusuûd Efendi*, Master Thesis, Corum, 2018.

In the historical process, Kalam (Islamic theology) have continued to improve through the systematic schools. Mu'tazila, Asy'ariya, and Maturidiyyah have created their different methods of interpretations. Thus, Ilmukalam (Islamic theology) became an independent discipline with the contributions of above mentioned schools. These schools enhanced their interpretations through scholars of Islam and composed a new culture in this discipline. In this cultural atmosphere, my aim is presenting the theological views of Ebusuûd Efendi by benefiting from his tafsir, *Îrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerim*, and additional sources referencing Ebusuûd.

Our study includes three chapters: In the first chapter, the Ebusuud's interpretation of being and oneness of God, existence, creation, *tenzih* (negative theology), the issue of attributions and *istiva* (Establishing Throne) will be studied. In the second chapter, prophecy, the afterlife, revelation, the possibility of sending prophets, the basic skills required for being a prophet, miracle and wonders, the prophecy of Muhammad (PBUH), resurrection, hell and paradise, torture of grave, *şefa'at* (Intercession), and seeing face of Allah in the afterlife are going to be examined. In the third chapter, the approach of Ebusuud about human will be discussed based on creation of human and his acts, *hidayah* (guidance) and *dalal* (perversion), *faith*, *rizq* (provision), and *ecel* (time of death).

While analyzing Ebusuûd's ideas about Islamic theology, I discuss which interpretation style that he adopts from schools of Kalam and which evidences he uses. Additionally, I evaluate his critiques on some interpretations of scholars and how he responds these interpretations. Therefore, starting from this point of view, I discuss his affiliation of any theological order in the history of Islamic theology. Also, I examine which methodologies he adopts or rejects in Mu'tazila, Asy'ariya, and Maturidiyyah.

Key Words: Ebusuûd, Kalam, Asy'ariya, Maturidiyyah, Interpretation.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1
1.Hayatı ve Yaşadığı Dönem	2
2.Eserleri.....	9
EBUSSUÛD'UN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ	15
BİRİNCİ BÖLÜM	15
1.Ulûhiyet.....	15
1.1.Varlık	16
1.2.Tevhid	20
1.3.Yaratma.....	22
1.4.Tenzih	32
1.4.1.Allah Yaratılmışlara Benzemekten Münezzehtir	32
1.4.2.Allah Zulmetmekten Münezzehtir	34
1.5.Sıfatlar Meselesi	35
1.6.İstivâ Anlayışı	45
İKİNCİ BÖLÜM	49
1.Nübüvvet	49
1.1.Vahiy.....	49
1.2.Peygamber Göndermenin İmkânı	52
1.3.Peygamberde Bulunması Gereken Nitelikler.....	55
1.4.Mucize ve Keramet	60
1.5.Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Peygamberliği.....	65
2.Meâd	70
2.1.Yeniden Dirilme	71
2.2.Kabir Azabı.....	78
2.3.Cennet ve Cehennem	80

2.4.Şefaât	90
2.5.Allah'ın Ahirette Görülmesi	94
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	99
<i>1.İnsan</i>	99
1.1.İnsanın Yaratılışı ve Doğası.....	99
1.2.İnsanın Fiilleri.....	109
1.3.Hidayet ve Dalâlet	126
1.4.İman	140
1.5.Rızık.....	152
1.6.Ecel	156
SONUÇ	159
KAYNAKÇA.....	163

KISALTMALAR

a.g.e: Adı Geçen Eser

a.g.m. : Adı geçen madde

bkz: Bakınız

c. : Cilt

ev. : Çeviren

Değ. : Değlendirme

DİA: Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi

h. : Hicri

Krş. : Karşılaştırınız

m. : Miladi

ö. : Ölüm Tarihi

s. : Sayfa Sayısı

ss. : Sayfa Aralığı

Tahk. : Tahkik

Trc. : Tercüme

trs. : Tarih yok

v.b. : ve benzeri

Yay. : Yayıncılık

ÖNSÖZ

Her medeniyet belirli bir dil, din, kültür, sanat, coğrafya ve düşünce üzerinden kendini ifade eder. Tarihsel hafıza, bu medeniyet unsurlarının hem taşıyıcılığını hem de canlı bir şekilde aktarılmasını sağlar. İnsan, medeniyetin hem inşa edicisi hem de yok edicisi konumundadır. Çünkü medeniyetin sürdürülebilirliği ve canlılığı, insanın medeniyet unsurlarına vermiş olduğu değerle ortaya çıkmaktadır. Siyaset, toplumsal olaylar, savaşlar, göçler, karizmatik liderlerin vefatı, fetihler, icatlar, tercüme hareketleri, insanın psikososyal yapısı, kültürel değerler, örfler, mitler, ticaret ve ekonomi gibi durumlar ise, medeniyetin değişim, dönüşüm ve etki alanını şekillendiren etmenlerdir. Burada din medeniyetin bir unsurudur. Yani medeniyetin ayakta durmasını sağlayan anlamlı bütünsel bir yapıdır. Dini yorum ise, din açısından hayatın içerisindeki gerçekliği dinamik tutmanın bir yoludur. Yani yorum kaçınılmazdır. Çünkü hayatın gerçekliği ve değersel olanı anlama ve bulma arzusu, yorumu dayatmakta ve zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda İslam düşüncesi; Kelâmî, Fıkhî, Felsefî ve Tasavvufî yorumlar şeklinde dört ana yorum merkezi etrafında kendini inşa etmiştir. Her birisinin kendi içerisinde bir bütünlüğü vardır. Farklı yorumların ortaya çıkması insanın anlam arayışının bir ürünü olduğu gibi, İslam düşüncesinin özgürlüklere önem verdiğini de göstermektedir. Çünkü özgür olunmayan yerde farklılıkların ortaya çıkması mümkün değildir.

Kelam ilmi de medeniyetimizin ve kültürümüzün önemli bir parçası ve hatta taşıyıcısıdır. İnsanın; inanç ve ona ilişkin problemlerine cevaplar üretmek, inanç alanındaki sorunların kaynağını tespit ederek bunları belirli bir yöntem açısından değerlendirmek ve zamanın ruhunu yansıtacak yorumlar üretmek, kelam ilminin önem verdiği ilkelere dindir. Kelam tarihine baktığımızda belirli bir yöntemi benimseyerek hareket eden düşünürler olmuştur. Mutezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik, kelam ilminin bu geniş yelpazede önemli ekolleri olarak görülmüştür. Bu ekoller arasında ciddi tartışmalar meydana gelmiş ve bunun neticesinde taraflar kendi haklılıklarını ortaya koyma adına Kur'an'ı Kerim'den ve akli ilkelere hareketle çözümler üretmişlerdir. Daha sonra Ehl-i Sünnet, Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin inanç alanındaki yorum tarzını benimseyerek, hakikati kendi merkezinde tutan bir anlayışla kendisine karşı olan diğer yorum tarzlarını eleştirmiş ve onları devre dışı bırakmıştır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet

Kelâmî mezhep de Mutezile olmuştur. Aynı şekilde Mutezile de Ehl-i Sünnete karşılık vermiştir. Bu durum tartışmaya ve karşı olan tarafa cevap niteliği taşıyan eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu eserlerin yanı sıra, İslam Kelamcılarını benimsemiş oldukları itikadî mezhebin görüşünü yansıtan Kelâmî eserler de telif etmişlerdir.

Ebussuûd fıkıhçı kimliğiyle öne çıksa da o belirli bir Kelâmî yorum tarzını da önemsemmiştir. Her ne kadar yazmış olduğu sistematik bir kelim eserini bulunmasa da, biz onun Kelam ilmine dair vukufiyetini ve görüşlerini, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerim* adlı tefsirinden hareketle sunmayı amaçladık. Bunu yaparken Ali Akın tarafından Arapçadan Türkçeye tercüme edilen eseri baştan sona kadar, Kur'an'ın Kerim'in nuzul sırasını dikkate alarak inceledik. Belli başlı konularda vermiş olduğu fetvalara da değindik. Ayrıca çalışmamızda atıfta bulunurken Ali Akın'ın tercümesini göz önünde bulundurduk. İncelememiz neticesinde ortaya çıkan Kelâmî konuları tefsirin orijinal Arapça metniyle de karşılaştırdık. Dipnotlarda tefsire dair atıfta bulunurken konuların geçtiği yerleri, hem Arapça hem de Türkçeye tercüme edilen tefsir metninde nerede geçtiğini belirttik. Bundaki amacımız Ebussuûd'un Kelâmî görüşlerini, nesnel ve tutarlı bir şekilde değerlendirmektir. Onun kelama dair görüşlerini sunarken kelam ilminde *usûl-i selâse* olarak değerlendirilen; Allah, Nübüvvet ve Meâd konularını işledik. Bunun yanında insan başlığı altında da onun insana bakışını ele aldık. Ayrıca Kelam düşüncesinde hangi yorum tarzını benimsediğini, hangi kavram ve konular üzerinden yapılan Kelâmî yorumları eleştirdiğini ve şayet varsa farklı olan yanlarını ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmanın ön hazırlık aşamasından bitiş aşamasına kadar yardımlarını esirgemeyen ve çalışmamızı baştan sona kadar okuyup gerekli olan eleştirileri yaparak yol gösteren, çok kıymetli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Özden KANTER'e teşekkürü bir borç bilirim. Kelam ilmini sevmemize vesile olan Doç. Dr. İbrahim ASLAN'a hususen şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışmanın her safhasında manevi desteğini esirgemedi her türlü yardımı sağlayan çok değerli eşim Esmâ GÜNEŞ'e de teşekkür ederim.

ILH19004.17.003 proje numaralı bu çalışma Hitit Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir.

Vahit GÜNEŞ

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed (s.a.v.) aracılığıyla müşrik Mekke toplumuna gönderilmiştir. O, ortaya çıkan problemlere Kur'an'ın ilkeleri bağlamında çözümler üretmiştir. Bunu yaparken tevhit ilkesini daima vurgulamıştır. Kur'an, müşriklerin putperest inancına yoğun eleştiriler getirmiş ve onların inançlarını reddetmiştir. Bunun yanında Allah, Kur'an'da müşriklerin kendisine inanmaları gerektiğini hem akli hem de nakli/vahiy deliller vasıtasıyla ortaya koymuştur. Müşrikler ise özellikle Allah'ın bir ve tek oluşuna, her şeyi yoktan yarattığına ve onun bir işi yaparken ortağının olmadığına inanmamakta ısrar etmişlerdir. Hz. Muhammed(s.a.v.)'in vefatından sonra yaşanan siyasî sorunlar, Müslümanların peygambersiz hayata intibaklarında karşılaştıkları sorunları çözmede ciddi problemleri de beraberinde getirmiştir. Müslüman coğrafyanın genişlemesi, farklı kültürlerle karşılaşma, farklı inanç sistemleriyle bir arada yaşama, insanın hayatını Kur'an üzerinden anlamlandırma çabası gibi durumlar, düşünsel anlamda farklı problemleri ortaya çıkarmıştır. Yaşanan problemlere çözümler üretmek ise Müslüman âlimlerin insiyatifine kalmıştır. Dolayısıyla problemin farklı nedenlerden kaynaklanması, çözümün de farklı şekillerde ortaya çıkmasına sebep olmuştur. müslüman âlimler de tekdüze bir bakış açısı geliştirmeyerek, çoğulcu ve ikna edici tüm yolları kullanıp farklı çözümler ortaya koymuşlardır. Sözelimi, bir İslâm âlimi Hıristiyan biriyle Allah'ın bir ve tek olduğuna dair tartışmaya girebilmiş ve bunun neticesinde Allah'ın varlığına, birliğine ve her şeyi yarattığına dair akli delil ve hükümler üretmeye çaba sarfetmiştir; bir diğeri Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğinin Allah katından ve aklen mümkün olduğuna dair ispat yöntemleri geliştirmeye çalışmıştır. Bir başkası büyük günah işleyen kimsenin ne cennette ne de cehennemde olduğunu, aksine cennet ile cehennem arasında bir yerde olduğunu savunmuştur. Çeşitli yorum merkezleri de diyebileceğimiz itikadî mezhepler, inanç ve inanca ilişkin yaşanan problemlere Kur'an'ın ilkeleri ve akli meleke yoluyla çözümler üretmeye çalışmışlardır.

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatından sonra İslam coğrafyasında yaşanan siyasî, toplumsal ve bölgesel iç karışıklıklar, Kelam ilminin konularının belirlenmesinde ve çeşitlenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu durumu bariz bir şekilde Haricilerin görüşleri içerisinde bulmak mümkündür. Bunun yanında hicri II. asırdan sonra Kelam ilmi

kendine has yorum yöntemlerini geliştirmiş ve daha sonraki yıllarda da sistemleşerek; Mutezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik şeklinde belirginleşmiştir. Ehl-i Sünnet, inanç alanına dair görüşlerinin temelini Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik üzerinden oluşturmuştur. Âlimler, kişisel olarak belli açılardan farklı görüşlere sahip olsalar da kendilerini ait gördükleri mezhebin genel eğilimini ve Kelam yorum yöntemini benimsemişler ve yazmış oldukları eserlerde de bu yorum yöntemini zenginleştirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda İslam Kelamcıları, Allah'ın nasıl bir varlık olduğunu, fiillerini nasıl ortaya koyduğunu, O'na nasıl iman edileceğini, sıfatlarının özelliklerinin neyi kapsadığını, zatının ne anlam ifade ettiğini ve yaratmasının nasıllığını, telif ettikleri eserleri ilahiyat başlığı altında yoğun bir şekilde işlemişlerdir. Bunun yanında insanın peygambere olan ihtiyacı, Allah'ın mucize yoluyla peygamberi desteklemesi, mucizenin imkânı, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı, peygamberlerin ismeti gibi konular ise nübüvvet başlıkları altında ele alınmıştır. Cennet ve cehennem, cesetlerin haşri, sevap ve ikâb, büyük günah, kabir azabı, sırat, mîzan gibi konular ahiret/mead başlığı altında işlenmiştir. Hidayet ve dalalet, iman, rızık, ecel, insanın fiilleri gibi konular da Kelam ilminin konuları arasındaki yerini almıştır.

Şeyhülislam Ebussuud Efendi (1490-1574)'nin Kelâmî görüşlerini değerlendirirken Kelam düşünce tarihinde ele alınan konular bağlamında onun, Kelam ilminin konularını nasıl ele aldığını, nelere karşı çıktığını; bunun yanında ortaya koyduğu yorumlardan hareketle hangi Kelâmî yorum tarzını benimsediğini ve hangi mezhebi öncelediğini tespit etmeye çalışacağız. Amacımız daha çok fıkıhçı kimliği ile öne çıkan ve Kelâmî görüşleri henüz gün yüzüne çıkarılmayan Ebussuûd'un düşünce dünyasının bu tarafını tanıtmaktır. Bu bağlamda çalışmamızın, onun düşünce dünyasını bütünsel açıdan ele almayı kolaylaştıracağını ümit ediyoruz.

1.Hayatı ve Yaşadığı Dönem

Ebussuûd (ö.1574), Osmanlı Devleti'nin siyasî açıdan zirvede olduğu bir dönemde yaşamış ve ilmiye sınıfının çeşitli kademelerinde görev yapmıştır. O'nun tam adı; Muhammed veya Ahmed, İmâdüddîn, İbnü's-Şeyh Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa el-iskilibî, el-İmâdî, el-Hanefî'dir.¹ Bunun yanında "Müftülenâm, şeyhülislâm,

¹ Pehlul Düzenli, "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 3, Sayı 5, 2005, s. 441; Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilginini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 1993, s. 4.;

sultânü'l müfessirîn, hâtimetü'l müfessirîn, muallim-i sâni, allâme-i kül, Hoca Çelebi, Ebû Hanîfe-i Sâni” unvanlarıyla da anılmıştır.² Ebussuûd isminin kendisine kim tarafından verildiği bilinmemektedir. Araştırmacılar kendisine verilen bu ismin onun künyesi veya lakabı olabileceğini hatta bunun saygı ifade eden bir anlamı olduğundan bahsetmektedir.³ Onun doğumu hakkında kaynaklarda farklı bilgiler bulunsa da araştırmacıların çoğu, 17 Safer 896 (30 Aralık 1490) tarihinde doğduğunu belirtmişlerdir.⁴ Doğum yeri hakkında kaynaklardan elde edilen bilgiler farklılık oluştursa da onun, İstanbul’da doğduğu üzerinde daha çok durulmaktadır.⁵ Babası Muhammed Muhyi’-d-Dîn el-İmâdî’dir. El-İmâdî gençliğinde, amcası Ali kuşcu (ö. 1474) ve Alaaddin Ali Tûsî (ö. 1482) gibi âlimlerden ders almıştır. Fakat daha sonraları tasavvufa sülûk etmiştir. Sultan II. Bâyezîd ile olan yakınlığı ve dostluğundan dolayı kendisine “Hünkâr Şeyhi” denmiştir.⁶ Babası amcası Ali Kuşcu’nun kızı Sultan Hatunla evlenmiştir. Araştırmacılar onun annesinin Ali Kuşcu’nun kardeşinin kızı olduğu üzerinde durmuş olsalar da, annesinin Ali Kuşcu’nun kızı olduğu görüşü daha ağır basmaktadır.⁷ Babasının İskilipli olması ve burada vefat ettiğine dair bilgilerin bulunması onun İskilib’e verdiği önemi göstermesi bakımından önemlidir.⁸ Nitekim onun İstanbul’da doğduğu kabul edilse de dedelerinin İskilipli olmalarından dolayı o İskilib’i tanımış ve elinden geldiği kadar buraya yardım ederek yaşadığı dönemde cami ve benzeri kuruluşlarla İskilib’in kalkınması için destek olmuştur.

Ebussuûd, hocası Seyyid-i Karamanî’nin (ö.1571) kızı Zeynep Hatunla evlenmiş ve bu evlilikten Mehmed, Mahmud, Şemseddin Ahmed ve Mustafa adlarında dört oğlu ile Hatice, Rahime ve Kerime adlarında da üç kızı olmuştur.⁹ Evlatlarının hemen hepsi ilmiye sınıfına mensup olmuşlardır. Fakat oğlu Ahmed Çelebi her ne kadar Arap kasidelerini ezberinde bilse, konuşma ve yazmada dönemin en maharetli kişilerinden

Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Devlet-i Aliyye’nin Büyük Hukukçusu*, Ötüken Yay. İstanbul 2006, s. 21; Durmuş Arslan, *Ebussuûd Tefsir’inde Kur’ân İlimleri*, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2015, s. 19.

² Ahmet Akgündüz, “Ebüssuûd Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1994, C.10, s. 365.

³ Düzenli, *a.g.m.*, s. 442; Akgündüz, *a.g.m.*, s. 365.

⁴ Baysun, “Ebüssuûd Efendi”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, C.4, s. 92; Akgündüz, *a.g.m.*, s. 365; Aydemir, *a.g.e.*, s. 3; Arslan, *a.g.e.*, s. 19.

⁵ Düzenli, *a.g.m.*, s. 443; Baysun, *a.g.m.*, s. 92; Akgündüz, *a.g.m.*, s. 365; Arslan, *a.g.e.*, ss. 20-21.

⁶ Aydemir, *a.g.e.*, ss. 7-9; Baysun, *a.g.m.*, s. 92; Akgündüz, *a.g.m.*, s. 365.

⁷ Aydemir, *a.g.e.*, ss. 4-5; Baysun, *a.g.m.*, s. 92; Akgündüz, *a.g.m.*, s. 365, Arslan, *a.g.e.*, s. 22; H. Necati Demirtaş, *Fetvâları ile Şeyhülislâm Ebüss’ud Efendi*, Akıl Fikir Yay. İstanbul 2016, s. 64.

⁸ Aydemir, *a.g.e.*, ss. 5-6.

⁹ Pehlul Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2012, ss. 48-50; Arslan, *a.g.e.*, s. 23; Demir, *a.g.e.*, ss. 24-27.

sayılsa da kendisi afyon ve afyon şurubu içmeye düşkün olduğundan midesi ve bağırsakları harap olarak otuz yaşını bulmadan vefat etmiştir.¹⁰

Ebussuûd ilk tahsilini babası Muhammed el-İmadî'den almış ve ondan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Kelâma dair *Hâşiyetü't-Tecrid* ve *Şerhu'l Mevâkıf*, dil ve belâgata dair *Hâşiyetü 'ale'l-Mutavvel* isimli eserlerin yanı sıra çeşitli tefsir kitaplarını okumuş ve ayrıca *Miftâhu'l- Ulûm* adlı metni de ezberlemiştir.¹¹ Babasının yanı sıra Müeyyed-zâde Abdurrahman Amasyavî (ö.1516), Mevlânâ Seyyidî Karamânî (ö.1517) ve Ahmed b.Kemâl (ö.1533)'den ders aldığı ve Celâleddin ed-Devvânî (ö.1502)'nin talebelerinden de faydalandığı belirtilir.¹²

O, aklî ve naklî ilimleri tahsil ettikten sonra devletin ilmiye sınıfı alanında en alt kademesinden başlayarak en üst kademeye gelene kadar, yapmış olduğu görevleri layıkıyla yerine getirmeye çalışmıştır. Ebussuûd devlet görevine ilk olarak müderrislikle başlamıştır. Onun müderrislik dönemi on yedi yıl sürmüştür (1516-1533) ve bu dönemde birçok öğrenci ve mülâzım yetiştirmiştir. İlk olarak Yavuz Sultan Selim döneminde 1516 yılında hocası Şeyhülislâm İbn Kemal tarafından yirmi beş akçe ile Çankırı medresesine gitmesi teklif edilmiş fakat Ebussuûd bu teklifi kabul etmeyerek İnegöl İshak Paşa Medresesi'ne Bursalı Şemsi Çelebî'den boşalan kadroya, otuz akçe ile müderris olarak tayin edilmiştir.¹³ Daha sonra sırasıyla 1520 yılında Aşçızâde Hasan Çelebî'nin yerine kırk akçe ile Dâvud Paşa Medresesi'ne, bu görevinden bir yıl sonra Sa'dî Efendi'nin yerine, Mahmud Paşa Medresesi'ne görevlendirilmiştir. Buradaki görev süresi dolduktan sonra 1525 yılında Vezir Mustafa Paşa'nın Gebze'de yaptırmış olduğu Mustafa Paşa Medresesi'ne tayin edilmiş, 1526'da Kireçcizâde/Göçcizâde/Gürcizâde'nin yerine Bursa Sultaniyesi pâyesine nail olmuştur. 1527 yılında Abdullatif Efendi yerine Medâris-i Semân'ın müftî medresesine tayin olup burada beş yıl görev yapmıştır. Ebussuûd müderrislikteki bu görevlerinin ardından 1532 yılında Aşçızâde Hasan Çelebî'den boşalan Bursa kadılığına, bir yıl sonra da Sa'dî Efendi'nin yerine İstanbul kadılığına tayin edilmiştir. Muhtemelen o, bulunduğu görevlerdeki başarısından dolayı 1537 yılında Çivizâde Muhyiddin Efendi'nin yerine

¹⁰ Düzenli, *a.g.e.* , ss. 48-49.

¹¹ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 365; Düzenli, *a.g.e.* , ss.41-42

¹² Düzenli, *a.g.e.* , ss. 42-44; Aydemir, *a.g.e.* , ss. 7-11; Baysun, *a.g.m.* , s. 92; Akgündüz, *a.g.m.* , s. 365; Arslan, *a.g.e.* , ss. 24-25; Demir, *a.g.e.* , s. 27; Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1997, ss. 52-53; Bursalı Mehmet Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul, C. 1, s. 306.

¹³ Düzenli, *a.g.e.* , s. 44; Arslan, *a.g.e.* , s. 25; Baysun, *a.g.m.* , s. 92; Akgündüz, *a.g.m.* , s. 365.

Sadru Ulemâi'r- Rûm/Rumeli Kazaskeri olarak ilmiye sınıfının önemli bir makamına tayin edilmiştir. Ebussuûd, bürokraside edindiği tecrübelerle gerek ilmî gerekse aklı ilimlere iyi bir şekilde hâkim olmasından dolayı devlet yönetiminin dikkatini çekmiştir. O Rumeli Kazaskerliği görevinde sekiz yıl kaldıktan sonra 1545 yılında Çivizâde Muhyiddin Efendi'nin yerine Şeyhülislâmlık makamına tayin edilmiştir.¹⁴ Araştırmacılar onun şeyhülislâmlık makamında otuz yıla yakın görev yaptığını ve bunun da yirmi yedi yıl dokuz ay veya yirmi sekiz yıl on bir ay olduğunu ifade etmektedirler.¹⁵

Onun yetiştirmiş olduğu öğrenciler II. Selim, III. Murad ve III. Mehmet (1595-1603) devirlerinde devlet kademelerinde görev almış ve ilim erbabı olmuşlardır. Dolayısıyla onun düşünceleri öğrencileri vasıtasıyla diğer dönemlere de yansımıştır. Önemli sayılan öğrencilerinin bir kaçının ismi şöyledir: Hoca Sadeddin Efendi (ö.1599), Bostanzâde Mehmed Efendi (ö.1597), Sun'ullah Efendi (ö.1612), Şair Baki (ö.1599) Kınalızâde Hasan Çelebî (1572).¹⁶

Bazı araştırmacılar onun hiçbir siyasî işe karışmadığını belirtmektedir.¹⁷ Fakat biz buna katılmıyoruz. Onun Kızılbaşlar hakkında vermiş olduğu fetvalar¹⁸ kendisinin siyasetin içerisinde bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca şeyhülislâmlık makamında otuz yıla yakın durmak da siyaset gerektiren bir iştir. Ebussuûd, devlet yönetimine ters düşmeden ve dini anlamda Ehl-i Sünnet mezhebini önceleyen bir yorum tarzını benimseyerek, bu anlamda devletin istekleri doğrultusunda da hareket ettiği için şeyhülislâmlık makamında uzun yıllar kalmıştır. O, bu makama geldikten sonra şeyhülislâmlığın, ilmiye sınıfında hem maddi hem de manevi açıdan önemi artmıştır. Bu bağlamda Ebussuûd'un siyasetle işinin olmadığını söylemek tutarsızlıktır. Objektif ve nesnel olmayan bir bakış açıdır. O şeyhülislâmlık makamına geldikten sonra fetvanın usul ve etkinliğini artırmak adına fetva emînliği teşkilatını kurmuştur. Bunun yanında fetva kâtiplerinin eğitimi açısından önemli sayılan fetva yazma usullerini de tespit etmiştir. Onun fetva konusunda yapmış olduğu bu çalışmalar daha sonraları da etkin olarak uygulanmıştır.¹⁹

¹⁴ Düzenli, *a.g.e.* , ss. 44-45; Arslan, *a.g.e.* , ss. 25-26; Aydemir, *a.g.e.* , ss. 11-18; Demir, *a.g.e.* , ss. 33-38.

¹⁵ Arslan, *a.g.e.* , ss. 26; Aydemir, *a.g.e.* , s. 15; Düzenli, *a.g.e.* , s. 45.

¹⁶ Düzenli, *a.g.e.* , s. 46; Demir, *a.g.e.* , ss. 31-32; Arslan, *a.g.e.* , s. 27.

¹⁷ Baysun, *a.g.m.* , s. 93; Aydemir, *a.g.e.* , s. 16.

¹⁸ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı Fetâvâ-yı Ebussu'ûd Efendi*, Şule Yay. İstanbul 1998, ss. 173-178.

¹⁹ Demir, *a.g.e.* , s. 35.

Ebussuûd kazaskerliği ve şeyhülislâmlığı sırasında ilmî rütbe, mevki ve kademeleri sistemli bir hale getirmeye çalışmıştır. Sözelimi onun kazaskerliğine kadar sistemli bir mülâzemet yöntemi yoktu. O Kanunî'nin emriyle müderrislerin mülâzemet usulüne uymalarını kanunlaştırmıştır. Bunun yanında o, şeyhülislâm olmadan önce şeyhülislâmlık makamına kazaskerlik yapmayan kimseler de atanabiliyordu. Fakat onun şeyhülislâmlığı sırasında şeyhülislâmlık makamı kazaskerlikten üstün hale gelmiş ve Ebussuûd'dan sonra Rumeli Kazaskerliği yapmayan kimseler şeyhülislâmlık makamına atanmamıştır.²⁰ Onun ilmiye teşkilatını belirli bir düzene girmesini sağlamak için İlmiye Kanunnâmesi'ni hazırladığına da değinilmiştir.²¹ Dolayısıyla şeyhülislâmlık makamının onun görevde bulunduğu sırada etkinliği artmış ve bu makam, ilmiye ve yargı teşkilatının başı olmuştur. Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar şeyhülislâmlık makamı bu üstünlüğünü kaybetmemiştir.²² Onun vermiş olduğu fetvalar da şeyhülislâmlık makamının etkinliğini artırmış ve problemleri çözen bir merci olarak görülmesini sağlamıştır. Nitekim Ebussuûd, her ne kadar dinî anlamda fetva verse de verdiği fetvalar yaşadığı dönemin problemlerini, bakış açısını, değerlerini, psikolojisini ve toplumsal açıdan dert edinilen konuları gözler önüne sermektedir.²³

Ebussuûd'un hayatına değindikten sonra, yaşadığı dönemi de genel hatlarıyla ele almak onun hakkında yapacağımız değerlendirmelere katkı sağlayacaktır. Ebussuûd milâdî on beşinci asrın sonları ile on altıncı asrın başlarında yaşamıştır. Yaşadığı dönem Osmanlı Devleti'nin yükselme dönemine denk gelmiş ve o, dört sultanın²⁴ hükümdar olduğu bir zaman diliminde yaşamını sürdürmüştür. Onun yaşadığı dönem siyasî açıdan önemli olduğu kadar, ilmi ve fikri açıdan da çok önemlidir. Çünkü Osmanlı Devleti'nin bu döneminin yükselme dönemi olarak adlandırılması sadece siyasî bir organizasyonun sonucu değil aynı zamanda bu dönemde yaşamış olan ilim ve fikir adamlarının zenginliğiyle de ilgilidir. Yazmış olduğu tefsirden ve diğer konulara dair ortaya koymuş olduğu düşüncelerden hareketle onu Molla Zeyrek (ö.1498), Alâeddin Ali Tûsî (ö.1482), Molla Hüsrev (ö.1480), Hocazâde Molla Muslihiddin (ö.1488), Ali Kuşcu (ö.1474) ve Molla Lütî (ö.1495) ile başlayan ve daha sonra babası aynı zamanda hocası

²⁰ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 366; Demir, *a.g.e.* , ss. 36-37.

²¹ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 366.

²² Demir, *a.g.e.* , s. 37.

²³ Bkz. Demirtaş, *a.g.e.* ss. 119-624; Düzdağ, *a.g.e.* , ss. 49-325.

²⁴ Bu dört sultan sırasıyla: Sultan II. Bayezid (1481-1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520), Kânunî Sultan Süleyman (1520-1566) ve Sultan II. Selim (1566-1574)'dir. Durmuş Arslan, *a.g.e.* , s.17.

olan şeyh Muhyiddin Muhammed el-İmâdî (ö.1516), Âşık Paşazâde (ö.1484), Mîrim Çelebi (ö.1525), İdris-i Bitlisî (ö.1520) ve diğer hocaları Şeyhülislâm İbn Kemal (ö.1536), Müeyyedzâde Abdurrahman (ö.1516) ve Seyyid-i Karamanî (ö.1517) ile devam eden; tarihçi Hoca Sadettin (ö.1599), Mimar Sinan (ö.1588), Astronomide Takıyyüddin Mehmet (ö.1596), şâir Bâkî (ö.1600) ve Fuzûlî (ö.1556) gibi kendi alanlarının önemli sayılan kişileriyle birlikte ilmî bir geleneğin içerisinde değerlendirmek gerekir.²⁵ Bu bağlamda Ebussuûd, Osmanlı ilim hayatında on beşinci yüzyıldan itibaren etkin olan Fahreddin Razî geleneğinin temsilcilerinden kabul edilmektedir. Bu gelenek felsefeden daha çok kelim konuları üzerinde durmuş ve İslam'ı, felsefenin zararlarından korumayı amaçlamıştır.²⁶

Ebussuûd'un yaşadığı dönem, Osmanlı Devleti'nin askeri zaferlerle dünyada söz sahibi olduğu ve diğer devletlere bu zaferlerle gözdağının verildiği bir dönemdir. Yani siyasî üstünlüğün sağlandığı bir dönemdir. Dışarıya karşı kazanılan bu üstünlük Osmanlı siyasetine bir özgüven kazandırmıştır. Fakat aynı özgüven iç siyasette gösterilememiştir. Çünkü fetihlerle birlikte devletin sınırlarının genişlemesi, farklı sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda onun yaşadığı dönem, devletin dışarıda gücünü kabul ettirdiği fakat içeride de kontrol altına alınamayan bazı sorunların başladığı dönem olarak değerlendirilebilir. Buradan hareketle Kânunî Sultan Süleyman; ülkenin sınırlarını ve hâkimiyet alanını genişletmek için Macaristan, Transilvanya, Trablusgarb, Cezâyir, Irak ve Rodos Haçlı devletiyle mücadele etmiştir. Bunun yanında Anadolu'nun Van'dan Ardahan'a kadar doğu ve kuzeydoğusunu, Gürcistan Atabeylerinden Çoruh boyunu, Sakız adası başta olmak üzere Venedik ve Ceneviz sömürgelerini fethederek Akdeniz'de Osmanlı siyasî egemenliğini kurmuş ve Akdeniz, Kızıldeniz ve Basra körfezini birer Türk gölü haline getirmiştir. İspanya krallığına, Alman imparatorluğuna ve Avusturya devletine karşı da gücünü kabul ettirmiştir.²⁷ Kânunî'nin saltanatının ilk yıllarında gerçekleşen bu gelişmeler, daha sonraları devletin iç işlerinde yaşanan problemlerle uğraşmasından dolayı yavaşlamış ve içeride sosyo-ekonomik yapıyı bozan gelişmeler meydana gelmiştir. Bu bağlamda fetihlerle beraber nüfus artmış ve köylerden şehirlere göçler başlamıştır. Bu durum şehirlerde işsiz güçsüz gezen tiplerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve kahvahaneler bunların uğrak yeri

²⁵ Arslan, *a.g.e.* , ss. 17-18; Düzenli, *a.g.e.* , s. 23.

²⁶ Demir, *a.g.e.* , s. 30; Düzenli, *a.g.e.* , s. 25.

²⁷ Düzenli, *a.g.e.* , s. 29.

olmuştur. Tımarlı Sipahilerin yerini Kapıkulları almaya başlamış, padişah ordunun başında sefere daha az çıkmış, Amerikan gümüş ve altını Avrupa üzerinden Osmanlı pazarına girmiş, isyanlar ve eşkiyalık başlamış, ahlaki düzen bozulmuş, şöhret ve lüks düşkünlüğü yaygınlaşmış ve devlet adamları hediye adı altında rüşvet almaya başlamışlardır.²⁸ Ayrıca vergi sistemleri, toprak kanunları, para vakıfları, dinî hizmetlerden ücret alma, yabancı ülkelere verilen kapitülasyonlar, kahve üretim ve tüketimi gibi konular da onun yaşadığı dönem diğer tartışılan meselelerdir.²⁹ Yaşanan bu gelişmelerin yanında, II. Bayezid dönemi (1481-1512) ile başlayıp Yavuz Sultan Selim dönemini (1512-1520) de kapsayan en önemli iç ve dış mesele Şah İsmail (ö.1524)'in Anadolu'da hâkimiyet kurmaya çalışması olmuştur. Bu durum aynı zamanda dinî-siyasî bir konuydu. Çünkü Şah İsmail Anadolu coğrafyasında Şîlik propagandası yaparak Şîf-batınî düşünce akımlarını genişletecek bir siyaset gütmüş ve Osmanlı Devleti'nin Sünni kimliğini hedef almıştır. Yani İran ile yaşanan gelişmeler, devletin güvenliğini tehdit edecek duruma gelmiştir. Devlet dini açıdan, bu tehdide karşılık verme adına Şeyhülislâm İbn Kemal'den faydalandığı gibi Ebussuûd'dan da yararlanmıştı. Nitekim o vermiş olduğu fetvalarla Şîî gruplar hakkındaki yaklaşımını ortaya koymuş ve Kızılbaşlarla mücadele etmenin gaza-i ekber ve onlarla mücadele ederken ölenin ise şehadetlerin en makbulü olduğunu ifade etmiştir.³⁰ Doğuda bunlar yaşanırken batıda; coğrafi keşifler başlamış, matbaa icad edilmiş, mimarî ve güzel sanatlar alanında yeni gelişmeler meydana gelmiş ve Protestanlık mezhebi güçlenerek yaygınlık kazanmış ve Avrupa'nın dinî, siyasî ve fikrî açıdan sarsılmasına neden olmuştur. Yaşanan bu gelişmeler Avrupa'da özgürlükçü hareketlerin fitili ateşlemiş ve insanı hür kılmamanın anlamı üzerinde durularak, Rönesans ve Reform hareketleri meydana gelmiştir. Avrupada yaşanan bu gelişmeler Osmanlı Devleti üzerinde de etkili olmuştur.³¹

Ebussuûd'un yaşadığı dönemde dikkat çeken bir başka durum ise onun tasavvufa bakışı ile ilgilidir. Nitekim Kânunî Sultan Süleyman zamanında İstanbul camilerinde vaaza çıkarak dinin hükümlerini hafife alması ve alaycı tavırlarla halkı etkileyerek etrafına asker toplayan Oğlan Şeyh/İsmail Mâşukî ile devlet yönetimi

²⁸ Demir, *a.g.e.*, ss. 55-63; Düzenli, *a.g.e.*, ss. 30-31.

²⁹ Düzenli, *a.g.e.*, ss. 35-36.

³⁰ Demir, *a.g.e.*, ss. 67-70; Arslan, *a.g.e.*, s. 18; Düzdağ, *a.g.e.*, ss. 173-178.

³¹ Düzenli, *a.g.e.*, s. 29; Arslan, *a.g.e.*, ss. 18-19.

yakından ilgilenmiş ve onun tavırlarını huzur bozucu olarak değerlendirmiştir. Oğlan Şeyhin, tasavvufta belli bir seviyeye gelerek kişinin helal ve haramı aynı saymasının bir sakıncasının olmadığı görüşünü benimsemesi toplumsal açıdan tehlikeli görülmüştür. Bundan dolayı iç isyana sebep olabilecek bu görüşü ortadan kaldırmak kamunun yararına olacaktır. Oğlan Şeyh'in bu tavırlarını göz önünde bulundurarak hakkında her ne kadar İbn Kemal ölümüne dair fetva vermişse de, Ebussuûd'un da onun idamına cevaz verdiği bilinmektedir. Ebussuûd, dinin hükümlerine aykırı davranan, onları hafife alan, alay eden veya onları değiştirmeye çalışanların kamu düzenini bozduklarını düşündüğünden onlara karşı şiddetle hareket etmiştir.³² Onun yaşadığı dönemde meydana gelen bu olaylar düşünce dünyasını etkilemiş ve yorum yöntemini şekillendirmiştir.

2.Eserleri

İslam düşüncesinde her âlimin kendine has yazıp yorumladığı eserler vardır. Yazılan her eser, âlimin bakış açısının farklı noktalarını kavramada yardımcı olmaktadır. Ebussuûd'un eserlerini genel olarak; Tefsirle ilgili eserler, İslam Hukuku ile ilgili eserler ve Dil ve Edebiyatla ilgili eserler olmak üzere üç başlık altında incelemek mümkündür.

A-Tefsirle ilgili Eserleri

1- *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerim*: Ebussuûd'un Arapça kaleme aldığı ve Kânunî Sultan Süleyman'a sunduğu en önemli eseridir. Dirayet türü bir tefsirdir. Çünkü içinde salt rivayetler yoktur. Ebussuûd'un aklî deliller etrafında yapmış olduğu açıklamalar mevcuttur. Bu bakımdan bu eser esbâb-ı nüzûl, nesh, kıssalar, fikhî ve kelâmî konular, dil, kıraat, İsrâiliyat, muhkem ve müteşâbih gibi konularıda ihtiva etmektedir. O bu eserinde şiiirlere atıfta bulunmuş, ayetler arasındaki münasebetlere dikkat çekmiş ve tefsir ilminin konularını da değerlendirmiştir. Biz de tezimizi oluştururken onun Kelâmî yorumlarını bu eser bağlamında ele aldık. Bunu yaparken eserin Ali Akın tarafından Türkçeye³³ on iki cilt olarak çevrilen ve Beyrut'ta Arapça³⁴ dokuz cilt şeklinde basılan metni esas aldık. Bunun yanında Ebussuûd'un bu eseri

³² Baysun, *a.g.m.*, s. 93.

³³ Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, *Ebussuûd Tefsiri-Kuran-ı Kerim'in meziyetlerinin akliselime açıklanması*, Trc. Ali Akın, Boğaziçi Yay. İstanbul 2006.

³⁴ Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*, Dâr'u İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Abdullah Aydemir tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır.³⁵ Yine bu tefsir Durmuş Arslan tarafından da incelenmiştir.³⁶ Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan bu tefsir farklı zamanlarda sekiz cilt, üç cilt ve beş cilt şeklinde basılmıştır.³⁷ Ebussuûd tefsirini yazarken kendinden önce yazılmış olan tefsirleri incelemiş ve Zemahşerî (ö.1144)'nin "*el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl'*"inden ve Beyzâvî (ö.1291)'nin "*Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl'*"inden çok etkilenmiştir.³⁸

2- *Ma'âkîdüt't-tirâf fî evveli sûreti'l-feth mine'l-keşşâf*: Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsirinin fetih suresiyle ilgili olan bir haşiyedir.³⁹ Bu haşiye Harun Bekiroğlu tarafından Edisyon Kritik yapılarak günümüze kazandırılmıştır.⁴⁰ Ebussuûd bu haşiyesinde Zemahşerî'nin dilsel açıdan hakikat ve mecaza dair getirmiş olduğu değerlendirmeleri eleştirmiş ve Mutezilenin insanın fiilleri konusuna ilişkin getirmiş olduğu yorumu kabul etmemiştir. Ayrıca Ebussuûd'un bu haşiyeyi Rumeli Kazaskeri olduktan sonra Avrupaya gerçekleştirilen ilk seferde kaleme aldığı ifade edilmiştir. Eserin 1543 yılında yazıldığı tahmin edilmektedir. Sefer sırasında Kânunî Sultan Süleyman ile Ebussuûd *Keşşâf* tefsiri üzerine bir okuma gerçekleştirmişler ve daha sonra Ebussuûd *Keşşâf*'ın açıklanmasını gerekli gördüğü kısımlar olarak bu haşiyeyi kaleme almıştır.⁴¹

3- *Tefsîru sûreti'l-furkan*⁴²

4- *Tefsîru sûreti'l-mü'minîn*⁴³

5- *Tefsîru sûreti'l-mülk*⁴⁴

6- *Tefsîru sûreti'l-kehf*⁴⁵

7- *Tefsîru sûreti'l-bakara*⁴⁶

³⁵ Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülişlâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 1993.

³⁶ Durmuş Arslan, *Ebussuûd Tefsir'inde Kur'ân İlimleri*, (Doktora Tezi), Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015.

³⁷ Akgündüz, *a.g.m.*, s. 370; Arslan, *a.g.e.*, s. 41-43.

³⁸ Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, *a.g.e.*, C.1, ss. 41-42.

³⁹ Akgündüz, *a.g.m.*, s. 370; Arslan, *a.g.e.*, s. 43.

⁴⁰ Harun Bekiroğlu, "Tefsir'de Bir Haşiye Geleneği Olarak Ebüssuud Efendi'nin Zemahşerî'nin Fetih Suresi Tefsirine Haşiyesi", Ed. Zekeriyâ Işık, *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu 28-30 Nisan 2016 Çorum Bildiriler Kitabı* içinde, Hitit Üniversitesi, C.1, ss. 427-440.

⁴¹ Bekiroğlu, *a.g.e.*, ss. 435-436.

⁴² Akgündüz, *a.g.m.*, s. 370.

⁴³ Akgündüz, *a.g.m.*, s. 370.

⁴⁴ Arslan, *a.g.e.*, s. 43.

⁴⁵ Arslan, *a.g.e.*, s. 43.

⁴⁶ Arslan, *a.g.e.*, s. 43.

8-*Risâle fî bahsi îmâni'l-fir'avn*: Firavunun imanı ile ilgili olup ve son nefesinde iman eden kimselerin imanının kabul edileceğini söyleyenlere karşı reddiye şeklinde yazılmış bir risaledir.⁴⁷

9-*Kıssatu hârût ve mârût*: Bakara Suresi'nin 102. ayetinde geçen Hârût ve Mârût ismindeki iki meleğe ait kıssayı içeren bir risaledir. Ebussuûd risalede geçen konuları tefsirine de almıştır.⁴⁸

B-İslam Hukuku İle İlgili Eserleri

1-*Fetâvâ-yı ebussuûd efendi*: İstanbul kütüphanelerinde Ebussuûd'a nispet edilen birçok fetva derlemesi bulunmaktadır. Ayrıca İskilipli Veli Yegân ile Büzenzâde Mehmed b. Ahmed ve Şeyhî Efendi'nin derlemesiyle oluşan fetva mecmuası vardır.⁴⁹ M. Ertuğrul Düздаğ, Beyazıt ve Millet kütüphanelerinde bulunan Ebussuûd'a ait iki fetva mecmuasını yeniden düzenleyerek yayımlamıştır.⁵⁰ Bunun yanında H. Necati Demirtaş, Süleymaniye Kütüphanesi'nde inceleme imkânı bulduğu "*Câmiü'l-Fetâvâ*" ve "*Nûru'l-Fetâvâ*" isimli iki mecmuada onun birçok fetvasından faydalanmış, Fatih ve Bayezit genel kütüphanelerinde onun imzasını taşıyan "*Fetâvâ-yı Ebussuûd*" adlı yazmaları gözden geçirmiştir. H. Necati Demirtaş, Ebussuûd'un gözden geçirmiş olduğu bu fetvaları yayımlanmıştır.⁵¹ Ayrıca Ebussuûd'un fetvaları, Pehlul Düzenli tarafından doktora tezi olarak incelenmiştir.⁵²

2-*Ma'rûzât*: Türkçede, mevki veya yaş bakımından büyük birine sunulan şeyler anlamına gelmektedir.⁵³ Ebussuûd'un Kânunî Sultan Süleyman'a arzetmiş olduğu fetvalardır. Bu fetvalar, padişahın iradesi alındığı için kadılar tarafından uyulması mecburi kurallar olarak görülmüştür. Tam nüsha halinde Almanca tercümesiyle birlikte Paul Horster ve Ahmet Akgündüz tarafından yayımlanmıştır.⁵⁴ Bunun yanında Pehlul Düzenli'de, Ebussuûd'a ait olan ma'rûzâtları derleyerek yayımlamıştır.⁵⁵ Ebussuûd'un şeyhülislâmlık makamında bulunduğu sırada başlayan ma'rûzât uygulaması ondan sonraki şeyhülislâmlar tarafından da devam ettirilmiştir.

⁴⁷ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 43.

⁴⁸ Arslan, *a.g.e.* , s. 43.

⁴⁹ Arslan, *a.g.e.* , s. 43.

⁵⁰ M. Ertuğrul Düздаğ, *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı Fetâvâ-yı Ebussu'ûd Efendi*, Şule Yay. İstanbul 1998.

⁵¹ H. Necati Demirtaş, *Fetvâları ile Şeyhülislâm Ebüss'ûd Efendi*, Akıl Fikir Yay. İstanbul 2016.

⁵² Pehlul Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2012.

⁵³ Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, Haz. Pehlul Düzenli, Klasik Yay. İstanbul 2013, s. 27.

⁵⁴ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 44.

⁵⁵ Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, Haz. Pehlul Düzenli, Klasik Yay. İstanbul 2013.

3-*Arâzî-yi harâciyye ve öşriyye hakkında kanun ve fetvâlar*: Kanunnâme ve Kanunu'l-Muamelat adlarıyla kaydedilen bu eser, Ebussuûd'un Osmanlı mîrî arazi hukukuna dair ele aldığı on kadar fetvayı ve bu fetvaların mukaddimesini oluşturan “Kanun-ı Cedîd” nüshalarını oluşturur. Tamamı Ahmet Akgündüz tarafından neşredilmiştir.⁵⁶

4-*Risâle fî vakfi'l-menkûl ve'n- nukûd*: Ebussuûd'un Arapça olarak ele aldığı bu risalede taşınır mallar ve paranın vakfedilmesi konusu değerlendirilmiştir.⁵⁷

5-*Bida'atu'l-kâdî li-ihytiâcihi fî'l-müstakbel ve'l-mâzî*: Osmanlı'da mahkemelerde görev yapan kadılarının uyması gereken usul ve yöntemleri anlatan bir risaledir.⁵⁸

6-*Fetâvâ kâtiplerine tenbîh*: Fetvaları yazan kâtiplerin uymaları gereken konuları ele alan bir risaledir.⁵⁹

7-*el-Fetâvâ'l- müte'allika bi beyâni'l-vakti'l-mutebere li'l-hasad ve istihkâki'l-gallât*: Hem Arapça hem de Türkçe şeklinde hazırlanan ve Osmanlı hukukunda araziden alınan ürünlerin hasat zamanı ile vergi tahsiline dair konuları ihtiva eden bir risaledir. Daha sonraları kanunnamelerin temel kaynağı haline gelmiştir.⁶⁰

8-*Gamezâtü'l-melîh fî evveli mebâhisi kasri'l-'amm mine't-telvîh*: Hanefî hukukçusu Sadrüşşeria Ubeydullah (ö.1346)'ın “et-Tavdîh alet-Tenkîh” isimli fıkıh usulüne dair eserlerine Seyyid Şerif el-Cürânî (ö.1413) tarafından “et-Telvîh” adıyla yapılan haşiyeye Ebussuûd tarafından yazılan bir ta'liktir.⁶¹

9-*Sevâkibü'l-enzâr fî evâili menâri'l-envâr*: Hanefî fakihlerinden Ebü'l Berekât en-Nesefî'nin (ö.1310) fıkıh usulüne dair “Menâru'l Envâr” adlı kitabın ilk kısmına Ebussuûd tarafından yazılmış bir şerhtir.⁶²

10-*Hasmu'l-hilâf fî'l-meshî 'ale'l-hifâf*: Ebussuûd'un mest üzerine mesh edilmesi konusunu ele aldığı bir risaledir.⁶³

11-*Risâle fî vakfi'l arâzî ve ba'zı ahkâmi'l-vakf*: Osmanlı arazisinin nasıl vakf edileceğini değerlendiren ve arazi hukukunu konu edinen bir risaledir. Risalenin Türkçesi de bulunmaktadır.⁶⁴

⁵⁶ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 44.

⁵⁷ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 44-45.

⁵⁸ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 45.

⁵⁹ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 45.

⁶⁰ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 45.

⁶¹ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 45.

⁶² Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 45.

⁶³ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 45.

⁶⁴ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 45.

12-Risâle fî tescîli'l-evkâf: Nakit para vakfında, paranın ilgiliye teslimini ve tescil işleminin yapılarak vakfın tamamlanmış olduğunu işleyen bir risaledir.⁶⁵

13-Risâle fî vakfi't-tâvâhîn 'ale'l-arzi'l-mevkûfe li'l-gayr: Başkasının vakıf arazisi üzerinde bulunan değirmenlerin vakfının geçerli olup olmadığını değerlendiren bir risaledir.⁶⁶

14-Öşür hakkında risâle: Osmanlı vergi hukukunun dinî esaslarını açıklayan bir risaledir. Ahmet Akgündüz tarafından neşredilmiştir.⁶⁷

*15-Hidâyenin kitâbü'l-büyu' üzerine hâşiye*⁶⁸

*16-Nihâyetü'l-emcâd 'alâ kitâbi'l-cihâd 'ale'l-hidâye li'l-merğınânî*⁶⁹

C-Dil ve Edebiyatla İlgili Eserleri

Ebussuûd yaşadığı dönemin kültürüne uyarak Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazmıştır. Fakat Arapça yazmış olduğu şiirler daha bir önem taşımaktadır. Özellikle ünlü şâir Ebû'l-Alâ el-Ma'ar-rî (ö.1057)'nin, elif mîm şeklinde kafiyeli felsefî bir kasîdeye nazîre olması bakımından yazmış olduğu Kasîde-i Mîmiyye Ebussuûd'un şâirlik kuvvetini ortaya koymaktadır.

1-Risâle fî tashîhi'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'n-nâs ve sakatâti'l-'avam: Halk arasında kullanılan yanlış kelimelere dair bir risaledir. Mustafa Şevket tarafından şerh edilmiştir. Eser kelimelerin doğru yazılışının nasıl olması gerektiğini anlatması bakımından etimoloji sözlüğü olarak da değerlendirilebilir. Bir tür imla kılavuzu olarak ele alınmıştır.⁷⁰

*2-Tuhfetü't-tullâb fi'l-münâzara*⁷¹

3-el-Kasidetü'l-mîmiyye: Doksan küsur beyitten meydana gelen bu kasideye İzzeddin Abdülazîz ez-Zemzemî, Muslihuddîn-i Lârî ve Ümmüveledzâde'nin oğlu Ali Efendi nazîre; Abdurrahman Alemşah, Garsüddin Ahmed b. İbrâhim el-Halebî ve Radiyyüddin Muhammed b. İbrahim el-Halebî gibi âlimler şerh yazmışlardır.⁷² Süleyman Ateş bu kasidenin metnini şerhlerini de dikkate alarak yayımlamıştır.⁷³

⁶⁵ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 46.

⁶⁶ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 46.

⁶⁷ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 370; Arslan, *a.g.e.* , s. 46.

⁶⁸ Arslan, *a.g.e.* , s. 46.

⁶⁹ Arslan, *a.g.e.* , s. 46.

⁷⁰ Akgündüz, *a.g.m.* , ss. 370-371; Arslan, *a.g.e.* , ss. 46-47.

⁷¹ Arslan, *a.g.e.* , s. 47.

⁷² Akgündüz, *a.g.m.* , s. 371.

⁷³ Süleyman Ateş, "Ebussu'ûd Efendi" , *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:1, İstanbul -1999, ss. 45-68.

4-*el-Kasâidü'l-'arabiyye*: Ebussuûd'un Arapça olarak yazmış olduğu kasidelerin bulunduğu bir mecmuadır.⁷⁴

5-*Kaside fî riâsi's-sultân süleyman*: Ebussuûd'un, Kânunî için yazmış olduğu mersiyelerdir.⁷⁵

6-*Münşeât-ı ebussuûd*: Ebussuûd'un nesir halinde yazmış olduğu resmi yazıları konu alan bir mecmuadır.⁷⁶

Ebussuûd'un saymış olduğumuz eserlerinin yanında, onun kelam ilminin önemli bir konusu olan kader hakkında fetva formatında bulunan bir risalesi de bulunmaktadır. Biz tezimizde bu risaleyi kaynaklardan hareketle tespit ederek tezimizin ilgili kısmında kullandık.⁷⁷ *Risâle-i ebussuûd* bir diğer adı *Mes'eletü'l-kazâ ve'l-kader, li'l-mevlâ hoca çelebî* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümü 3809 numaralı arşiv numaralı esere ulaştık. Eser Kelâmî bir konu olan kader konusunu fetva formatında ele almakta ve Ebussuûd'un kendisine kaderle ilgili sorulan cebirci anlayışa bir cevap niteliği taşımaktadır.⁷⁸ Bu eser *Risâle fî beyâni 'l-kazâ-i ve'l-kader li mevlânâ ebussuûd* adıyla İstanbul'da basılmıştır.⁷⁹ Ebussuûd'un tıbbâ dair *Risâle li-ecli'tâûn* isimli bir risalesi de bulunmaktadır.⁸⁰ Vezir Semiz Ali Paşa (ö.1565)'nın isteği üzerine duanın önemini anlatan, mukaddime ve yedi bölümden oluşan "*Risâle fî ed'iyeti'l-me'sûre, Duânâme-i ebussuûd, Risâle-i mergûbe ve mecmûa-i de'avât*" isimleriyle anılan dua mecmuası da vardır. Bu dualar türkçeye de çevrilmiştir.⁸¹

⁷⁴ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 371; Arslan, *a.g.e.* , s. 47.

⁷⁵ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 371; Arslan, *a.g.e.* , s. 47.

⁷⁶ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 371.

⁷⁷ İnsanın fiilleri başlığında kader konusuna değinirken bu risalenin içeriğini aktardık. Bunun yanında Ebussuûd'un fetvaya vermiş olduğu cevabı Latinize ederek tezimizde kullandık.

⁷⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef. 3809, vr, 178b-181a; İmâdî Ebussuûd, *Risâle fî Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd*, İstanbul 1264, ss. 19-28.

⁷⁹ İmâdî Ebussuûd, *Risâle fî Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd*, İstanbul 1264, ss. 19-28; Bkz.Pehlul Düzenli, "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 3, Sayı 5, 2005, s. 450-451.

⁸⁰ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 371.

⁸¹ Akgündüz, *a.g.m.* , s. 371.

EBUSSUÛD'UN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

BİRİNCİ BÖLÜM

1.Ulûhiyet

Tarihsel süreçte insanoğlu, elde ettiği tecrübe ve bilgiyle varlıklara anlamlar yüklemiştir. İnsan; içinde yaşamış olduğu âlemi çoğu zaman pratik hayatın parçası olarak inceleme ihtiyacı hissetmemiştir. Bilgi birikiminin yetmediği ve anlamlandıramadığı konular üzerinde ise inceleme ve araştırma yoluna gitmiştir. Diğer varlıklardan farklı olarak düşünebilme yetisine sahip olan insan, gerek diğer varlıklara karşı ve gerekse kendi varlığına ilişkin sürekli sorular üretmiştir. Bu sorular bazı cevaplara ulaşmasını sağlamış bazen de başka soruların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İnsanın kendisini ve diğer varlıkları anlamlandıramadığı konulara ilişkin sorulara; Allah, insana tarihsel süreçte peygamber göndermek suretiyle cevaplar vermiştir. Allah, kendisine inanmanın gerekliliğini, peygamberlerine ve gönderilen topluluklara vahiy yoluyla açıklamıştır. Allah kendisine inanmamızın gerekliliğini belirtirken kendi varlığını bize nasıl tanıtmıştır, O nasıl bir varlıktır, O'nun varlığının ispatına ve tekliğine dair ne tür delillendirmelerde bulunabiliriz; varlığı kendinden midir yoksa başka bir varlığın meydana getirmesiyle mi var olmuştur, insanı yaratmadaki amacı nedir, bir şeyi yaratması ne anlama gelir; bilgisi neyi ifade etmektedir, başka sıfatları var mıdır; varsa bu sıfatlar hangi anlamları içermektedir; benzeri var mıdır, yok mudur, her hangi bir mekân da mıdır, yoksa mekândan münezzehtir; mahlûklarla ilişkisi bitmiş midir, yoksa devam etmekte midir?⁸² Bu ve bunun gibi soruları Ebussuûd'un Kur'an-ı yorumlarken nasıl ele aldığını bu başlık altında tartışmaya çalışacağız. Bu yönüyle O'nun, Allah tasavvuruna ilişkin temel referans noktalarını da sunmuş olacağız.

⁸² Bunlara benzer sorular, klasik kelim ve felsefe literatürünün önem verdiği soruların başında gelmektedir. Örneğin Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezilenin Beş İlkesi (Şerhu'l-usûli'l-hamse)*, Çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, C. 1, ss.244-468; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, C. 3, ss. 10-366; Kâdî Beyzâvî, *Kelam Metafizîği (Tevâli'u'l-Envâr)*, Çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, ss. 166-216.

1.1.Varlık

Kelam düşünce tarihinde Allah'ın varlığı meselesi şüphesiz ele alınan konuların başında gelmektedir.⁸³ Biz Allah vardır dediğimizde bir iddiada bulunmuş oluruz.⁸⁴ Genel olarak İslam kelamcıları bu iddiayı temellendirme adına hudûs delilini kullanırlar. Genel hatlarıyla hudûs delili şu şekilde formüle edilir: Âlem hâdistir/yaratılmıştır. Hâdis/mümkün olan her şeyin bir muhdisi/yaratıcısı vardır. O halde âlem, hâdis olduğundan dolayı onun da bir muhdise/yaratıcıya ihtiyacı vardır ki O da hâdis olmayan, varlığı kendinden/vacibü'l-vücut olan Allah'tır.⁸⁵ Ebussuûd, Allah'ın varlığına dair üretilen bu formülün “*âlem hâdistir*” ibaresini Fatiha Suresinin 2. ayetinde geçen “*âlemlerin rabbi*” ifadesini yorumlarken ele almıştır. Ona göre âlem, başkasının bilmesine vesile olması açısından ele alınan bir şeydir. Bunun yanında ona göre âlem derken kâinatta Allah'ın varlığını bilmeye vesile olan şeyleri anlarız. Âlemi; maddeler âlemi, felekler âlemi, bitkiler âlemi, hayvanlar âlemi şeklinde sınıflandırabiliriz. Çünkü her biri kendi içerisinde bulunan türlerin özelliklerini barındırır. Ayrıca o âlemi, “âlem bütün yapı ve formuyla sonradan var edilmiştir” örneğinde olduğu gibi, kâinatın hepsini kapsayacak şekilde kullanmıştır.⁸⁶ Âlem kavramı, kâinat için kullanıldığı gibi tek tek kâinattaki diğer varlıklar için de kullanılabilir. Bir nevi ağaç, kuş, toprak, hava, güneş, ay, insan, dağlar, denizler, ovalar ve canlı veya cansız diğer tüm varlıklar tek başına birer âlemdir. Çünkü her biri var olma bakımından Allah'ın varlığının birer göstergesidir. Buna göre âlemde Allah'ın var olduğuna tek başına kâinat değil, aynı zamanda kâinatta bulunan her varlık birer delildir. Bunların her birinin varlığı bir müessire muhtaçtır. Bu müessir ise Allah'tır. Bu ise Allah'ın var olduğunun apaçık delili ve tevhide götüren yoldur.⁸⁷ Yine ona göre varlığın var olması ise bir lütuftur. Allah; kâinatta bulunan her varlığın bereketini, feyzini ve ihsanını yüce zatının, sıfatlarının ve fillerinin gereği olarak onlara

⁸³ Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Açıklamalı Tercüme (Kitâbü't-Tevhîd)*, Trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yay. İstanbul 2014, s. 57-65.

⁸⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, Trc. Osman Demir, Klasik Yay. İstanbul 2012, s. 37.

⁸⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay. Ankara 2013, s. 130-131; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 37; Cürçânî, *a.g.e.*, C. 3, s. 10-36.

⁸⁶ Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*, Dâr'u İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, trs. C. 1, ss. 14-15 / Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, *Ebussuûd Tefsiri-Kuran-ı Kerim'in meziyetlerinin akhşelime açıklanması*, Trc. Ali Akın, Boğaziçi Yay. İstanbul 2006, C. 1, s. 58-59.

⁸⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 14-15 / C. 1, s. 59; Bundan sonraki dipnotlarda ilk olarak Ebussuûd tefsirinin Arapça metnine, ardından da Ali Akın tarafından Türkçeye çevrilen metne atıf yapılacaktır. “/” işaretinden önceki metin Arapça, sonraki metin ise tercümedir.

vermektedir. Allah, tüm varlıklara rahmet murat ettiği için, onlardan rahmetinin eserlerini kesmez.⁸⁸ Ebussuûd, hudûs delilini, mümkün-vacip ilişkisi bağlamında şu şekilde ele alır:

mümkinâttan hiçbir varlığın, başlangıçta ilâhî kudret olmaksızın, kendi başına var olması düşünülemeyeceği gibi, varlık âlemine çıktıktan sonra varlığını sürdürmesi de düşünülemez. Varlığın bekası da yine onu ilk yaratan Yüce ve Aziz Rabbimiz tarafından sağlanır. Daha başlangıçta, bir varlığın, yokluğun kapıları kendisine tamamen kapatılmadan varlık âlemine çıkması tasavvur edilemez. Keza o varlığın, mucib sebebine bağlı olarak varlık âlemine çıktıktan sonra yokluğa giden ârizî yollar tamamen kapatılmadan varlık devamı da düşünülemez. Devamlılık vasfı, zorunlu bir vücudun/var olmanın özelliklerindedir.⁸⁹

Görüldüğü gibi o, İslam kelimcilerinin benimsediği hudûs delilini bir başka açıdan ele alarak Allah'ın var olduğunu temellendirmiştir. Ona göre hâdis olan her varlık, varlığının devamlılığını da yaratanına borçludur. Çünkü hâdis, bizatihi varlığının devamlılığını sağlayamaz. Ayrıca hâdis olan bir varlığın devamlılığını sağlamak, varlığı kendinden olan zorunlu varlığın bir özelliğidir. Yani Allah, kâinatı ve kâinatta olabilecek her şeyi gerek takdir gerekse beka yönünden, hepsinin sebebini ve zamanını hazırlar ve bunu mükemmel bir hikmet gereğince yerine getirir.⁹⁰ Buna göre hâdis olan varlık, kendi varlığının sebebi olmadığı gibi bir başka hâdisin de sebebi değildir. Eğer hâdis/mümkün varlığın sebebi yine hâdis/mümkün bir varlıktır dersek o zaman *teselsül/devir*⁹¹ meydana gelir ki bu muhaldir. Bu kısırdöngünün nihayetsiz olarak sürmesi mümkün değildir.⁹² Bu konuda Ebussuûd: “*Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar, Allah'ı tesbih ederler. Her şey O'nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, halîm'dir(hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır.*”⁹³ ayetini yorumlarken canlı olsun cansız olsun, hâdis olan her varlığın hem söz hem de hal lisanıyla Allah'ı tesbih ettiklerini ve hâdis olma vasfını taşımaktan O'nu tenzih ettiklerini söyler. Bu yönüyle tesbih, ancak yaratana yapılırdır.⁹⁴ Dolayısıyla

⁸⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 14-15 / C. 1, ss. 58-59.

⁸⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 14-15 / C. 1, s. 59.

⁹⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 118 / C. 6, ss. 2734-2737.

⁹¹ **Teselsül/Devir**: Nesne ve olayların birbirinin illeti olarak geriye doğru nihayetsiz devam etmesi.

Bkz. Topaloğlu-Ilyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 314.

⁹² İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Ehl-i Sünnet İnançının Delilleri (Luma'u'l-Edille)*, Çev. Murat Serdar, Kimlik Yay. Kayseri 2017, s.42; Beyzâvî, *a.g.e.*, ss. 166-168.

⁹³ İsrâ, 17/44.

⁹⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s.203 / C. 12, s. 5489.

buradaki tesbih mecazidir. O, varlığın bu tesbih görevini yerine getirmesi bağlamında teselsülün imkânsızlığını:

*Bütün varlıklar, mümkün ve hâdis olmaları itibarıyla, pek açık olarak delâlet ediyorlar ki, onların Alîm/her şeyi bilen, Kadir/her şeye muktedir olan, Hakîm/bütün işlerinde hikmet bulunan, zatı vacip olmakla, ortada silsilesi/yaratanın da yaratana şeklindeki fasit döngü kesilmiş olan bir yaratan vardır.*⁹⁵ şeklinde açıklamaktadır.

Böylelikle Ebussuûd'a göre hâdis varlık, var olmak bakımından sürekliliğini ve yaşayışını kendisi sağlayamaz. Bunların sürekliliğini sağlayan ve övülmeye layık olan varlık, varlığı kendinden ve daima diri olan bir varlıktır ki O'da Allah'tır. Dolayısıyla hâdis olan varlıklar yok olurken O'nun varlığı daima var olacaktır. Çünkü Allah: "...O'nun zatından başka her şey yok olacaktır..."⁹⁶ ifadesiyle bu gerçeği açıklamaktadır. Buna göre Allah kadimdir. Yani onun öncesi ve sonrası yoktur. Hâdis olanın varlığı ve yokluğu mümkünken zorunlu varlığın yokluğu düşünülemez. Çünkü O'nun yokluğu düşünülmüş olursa, bu halde O'da hâdis olmuş olur. Oysa O'nun hâdis olmadığını yukarıda açıklamıştık. Yani Allah'ın varlığı ezelidir ve ebedidir. O'nun varlığından herhangi bir eksilme olmaz.⁹⁷ Ebussuûd'a göre de Allah mümkün olmadığına göre zatı bakidir. O'nun dışında bulunan her varlık, imkân dâhilinde olduğundan dolayı yok olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla varlığın üzerinde hüküm sahibi olan Allah'tır.

Ebussuûd: "*O ilktir/kendisinden önce hiçbir varlık yoktur, sondur/kendisinden sonra hiçbir varlık yoktur. Her şey yok olurken O kalacaktır, zâhirdir/delilleriyle varlığı gün gibi açıktır, bâtıdır/zâtının hakikati gizlidir, akıllar O'nun özünü idrak edemez O, her şeyi bilendir.*"⁹⁸ ayetini yorumlarken Allah'ın bütün varlıklardan önce olduğunu varlığı yaratan ve yoktan var edenin O olduğunu vurgulamıştır.⁹⁹ Dolayısıyla Allah, hâdis olan varlığın meydana gelmesine sebep olan oluşum ve hali yaratandır. Yani sebebin de sebebe sebep olan müsabbebin de yaratıcısı Allah'tır.¹⁰⁰ O halde böylelikle, Allah'ın varlığının kesin olduğu ortaya çıkmış olur. Buna göre âlem, görünen ve meydana gelen olayları itibarıyla Allah'ı tanımanın ve O'nu bilmenin aracıdır. Bu

⁹⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s.175 / C. 8, s. 3627.

⁹⁶ Kasas 28/88.

⁹⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 44.

⁹⁸ Hadîd 57/3.

⁹⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, ss. 203-204 / C. 12, s. 5490.

¹⁰⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, ss. 295-296 / C. 10, s. 4550.

yüzden İslam kelimcileri bu konuya dikkat çekmek adına Allah'ın var olduğu bilgisini kavramayı, insanın yapması gereken ilk görevi olduğunu söylerler. Yani Allah'ı tanımak, bilmek ve O'nun varlığına dair yaratılan varlıklara ibret nazarıyla bakmak insana vaciptir.¹⁰¹ Ebussuûd insanın Allah'ı bilmesi gerekliliğini, İbrahim Suresi 2. ayetinin yorumunda açıkça ifade etmiştir. Ona göre Allah'ın bu âlem içindekileri yaratması, gökte ve yerde bulunan her türlü varlığa hükmetmesi ile bunun muazzam bir güç sayesinde meydana gelmesi; insanın zorunlu olarak bunları bilmesini gerekli kılar.¹⁰² Ebussuûd'un burada insanın Allah'ı bilmesinin nazari yoluna¹⁰³ vurgu yaptığı söylenebilir. Başka bir yerde de O, Rum Suresi 30. ayetini yorumlarken Allah'ı bilmenin fitrî boyutuna vurgu yapan ifadeler kullanır. Bu bağlamda fitrat; *“yarmak, ikiye ayırmak; icat etmek, yaratmak” manalarına gelen **fatr** kökünden türemiş bir isim olup “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlıklara sahip oluş” anlamına gelir.”*¹⁰⁴ Bu manaya göre Allah, insanı hakkı kabul etmeye yatkın olarak yaratmıştır. Ebussuûd'a göre ayette geçen *“...Allah'ın, insanları üzerinde yarattığı fitrat dinine...”*¹⁰⁵ ifadesi bu emre uymanın gerekliliğini ifade eder. Çünkü Allah fitratı yarattığından dolayı o fitrata kendisine inanmanın gerekliliğini de bahsetmiştir. Dolayısıyla insan nankör davranarak şeytanın vesvese ve tuzaklarına düşüp, Allah'ı inkâr ederek bu fitratı bozmamalıdır. İnsanın bu şekilde davranması ise Allah'ın yarattığı fitratı bozması anlamına gelir ki Ebussuûd'a göre bu asla doğru olmaz.¹⁰⁶ Allah'ın varlığı meselesinde Ebussuûd'un İslam kelimcilerinin görüşleriyle aynı doğrultuda düşüncelere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Konu ile ilgili verilen ayetlerin tefsirinde, O'nun hem vahyin ilkelerine sadık hem de aklî çıkarımlara önem verdiği görülmektedir.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C.1, s. 64; Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelam*, İz Yay. İstanbul 2015, ss. 30-33.

¹⁰² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, ss. 30-31 / C. 7, s. 3273.

¹⁰³ Nazarî yol, genellikle iç ve dış dünyada Allah'ın varlığını delillendirmek için yapılan istidlalî bir çaba sonucunda ortaya çıkan akıl yürütmelerdir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. 1, ss. 65-108.

¹⁰⁴ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, ss. 94-95; Ragıb el-İsfahanî, *Kur'an Kavramları Sözlüğü (Müfredât)*, Trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay. İstanbul 2012, ss. 800-801.

¹⁰⁵ Rûm 30/30.

¹⁰⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 60 / C. 10, s. 4707.

1.2.Tevhid

Allah, başkasına ihtiyaç duymayan varlıktır. Eğer başkasına ihtiyaç duymuş olsaydı O da hâdis olurdu. Allah; zatında, sıfatlarında ve fillerinde hâdis olmayan biricik varlıktır. İslam Kelamcıları Allah'ın birliğine/biricikliğine de vurguda bulunmuşlardır.¹⁰⁷ Biz de Allah'ın birliğini, hâdis olan varlıklara benzememesini ve bunlardan her açıdan münezzehe oluşunu açıklamaya çalışacağız. Nitekim Ebussuûd; Allah'ın bir olmasını, O'nun yaratılmış varlıklardan tenzih edilmesi ve varlığın özelliklerine benzememesi yönüyle zatının, sıfatlarının ve fillerinin biricik olduğuna vurgu yaparak açıklamaktadır. O, bu konuda İslam kelamcılarının da referans gösterdiği şu ayet üzerinden Allah'ın bir olduğunu temellendirir: “Eğer yerde, gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de(yer de, gök de) bozulup gitmişti. Arş'in sahibi Allah, onların nitelendirmelerinden yüce(münezzehe)dir.”¹⁰⁸ Dikkat edilirse ayette Allah'ın bir oluşu ile O'nun başka varlıklardan tenzih edilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Ona göre bu ayet birden fazla ilah olmadığını delili ve hatta bunun imkânsız olduğunun kanıtıdır. Nitekim müşriklerin iddia ettikleri gibi göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı göklerin, yerin ve içindekilerinin nizamı bozulurdu. Bu varlıkların nizamı bozulmadığına göre Allah'tan başka ilah olmadığı sabit olmuş olur. Çünkü ilahlık göklerde ve yerde her türlü tebdil, icat, idam, hayat vermek ve hayat almak bakımından mutlak anlamda tasarruf kudretine sahip olmak anlamına gelmektedir. Bu güçlere sahip olan başka ilahların varlığını düşünmek imkânsızdır. Çünkü sadece bir varlık tarafından belirli/muayyen bir sebebe bağlı olarak meydana gelen bir şeyin birçok sebeple meydana gelmesi imkânsızdır. Yani Ebussuûd'a göre varlıkların belli bir düzen içerisinde hareket etmesi, onlara bu hareketi veren *bir/tek* sebeple ilgilidir. Bu *bir/tek* sebepte Allah'tır. Bu sebebin birden çok ilah olarak düşünülmesi varlıkların düzenini bozmak anlamına gelir. Çünkü birden fazla ilahın olması takdirinde bu ilahlardan birinin varlıklar üzerinde istediği tasarrufta bulunarak yapmak istediği bir şeyi yapmayı amaçlaması ve bir başka ilahın ise bu amaca zıt olarak tasarrufta bulunması halinde

¹⁰⁷ Muhammed b. Ömer b.Hüseyin Fahreddîn Râzî, *Kelam'a Giriş (El-Muhassal)*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. No:140, Ankara, ss. 186-187; Şemsüddin es-Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, Tahk-Trc-Değ: İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yay. Ankara 2011, ss. 63-64; Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul 2017, ss. 119-121.

¹⁰⁸ Enbiyâ 21/22.

hiçbir şey vücuda gelmez. Bu durumda âlemde kaos meydana gelir. Bu bağlamda birden fazla ilahın olmadığı ve Allah'ın vahdaniyeti/tekliği sabit olmuş olur.¹⁰⁹

Ebussuûd, aslında Kelam ilminde Allah'ın birliğini ispat yöntemi olarak kullanılan burhân-ı temânu'¹¹⁰ diye de bilinen temânu' delilini kullanmıştır.¹¹¹ Bunun yanında o, Mü'minun Suresinin 91. ayetinin yorumunda da yukarıdakine benzer yorumlar yapmıştır.¹¹² Açıklamalarından da anlaşılacağı gibi Ebussuûd, Allah'ın birliğini yaratılmışlardan ve müşriklerin ortak koştukları varlıklardan tenzih edilmesi gerekliliği üzerinden açıklamıştır. Buna göre Allah benzersiz bir varlıktır. O'nu, O'na benzediği düşünülen tüm varlıklardan tenzih etmek gerekir. Nitekim yüce Allah, Nisâ Suresi 171. ayetinde “*Ey Kitap ehli, dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri söylemeyin...*” buyurmuştur. Ebussuûd'a göre bu ayet, Allah'ı kendisi hakkında imkânsız sayılan *hulûl/kendi dışında var olmak, ittihat/kendi dışında olan ile birleşme* ve ayrıca çocuk ve eş edinmek gibi vasıfları ona isnat etmeyin anlamına gelmektedir. Çünkü Allah bundan münezzehtir.¹¹³ Allah'ın birliğinde herhangi bir bölünme yoktur. Allah kesretten/adetten münezzehtir. O'nun zatı tektir. Zatına denk olacak başka zatlar yoktur. Dolayısıyla “*Allah, için üçüncüsüdür diyenler elbette kâfir olmuşlardır. Oysa yalnız bir tek tanrı vardır, başka tanrı yoktur...*”¹¹⁴ Ebussuûd burada “*...Oysa yalnız bir tek tanrı vardır, başka tanrı yoktur...*” ifadesine dikkat çekerek, Allah'tan başka bu varlık âleminde; zatı, fiilleri ve sıfatlarının kendisine has olması yönüyle vacibu'l vücud olan; zatında, fiillerinde, sıfatlarında ortaklık kabul etmekten münezzehtir, bütün varlıkların başlangıcı ve ibadet edilmeye layık olan hiçbir varlık olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁵ Ayrıca “*...O'nun nasıl çocuğu olabilir ki? Kendisinin bir eşi yoktur, her şeyi O yaratmıştır ve O, her şeyi bilendir.*”¹¹⁶ Ona göre bu ayet, Allah'ın herhangi bir cismin unsurunu taşımaktan münezzehtir olduğu anlamına

¹⁰⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, ss. 62-63 / C. 9, ss. 4024-4025.

¹¹⁰ **Burhân-ı Temânu'**: “Alıkoymak, engellemek, mani olmak” anlamındaki **men'** kökünden türeyen ve birbirine karşı koymak” manasına gelen **temânu'** ile **burhân** kelimesinden oluşan bir terkiptir. İrade çatışması varsayımına dayanarak Allah'ın birliğini ispat eden delilin adıdır.” Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 52.

¹¹¹ Cüveynî, *a.g.e.*, ss. 48-50; Kadı Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*, Çev. Hulusi Arslan, Endülüs Yay. İstanbul 2017, ss. 70-73.

¹¹² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, ss. 148-149 / C. 9, s. 4222.

¹¹³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 259-260 / C. 4, s. 1523.

¹¹⁴ Mâide 5/73.

¹¹⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, ss. 66-67 / C. 4, s. 1711.

¹¹⁶ En'âm 6/101.

gelir. Yani Allah; Hıristiyanların “Hz. İsa Allah’ın oğludur”, Yahudilerin “Üzeyr Allah’ın oğludur” ve müşriklerin “Melekler Allah’ın kızlarıdır”¹¹⁷ sözlerinden münezzehtir. Çünkü

*Allah Teâlâ'nın eşinin olmaması, O'nun çocuğunun olmamasını gerektirir. Çünkü baba olmadan çocuk olması mümkün ise de, valide olmadan veledin meydana gelmesi zorunlu bir imkânsızlıktır. Allah Teâlâ'nın eşinin olmadığı hususunda hiç kimsenin şüphesi yoktur. Bunun zorunlu sonucu olarak da çocuğu yoktur.*¹¹⁸

Ebussuûd: “Eğer Allah bir çocuk edinmek isteseydi, yarattıklarından dilediğini seçerdi. O; bundan uzaktır, yücedir. O, bir ve her şey üzerinde mutlak otorite sahibi olan Allah’tır.”¹¹⁹ ayetinin yorumunda ise, Allah’ın bir ve tek oluşunu ele almaktadır. Ona göre burada, Allah’ın ulûhiyetine ve O’nun kemal sıfatlarına sahip bir varlık olduğuna dair vurguda bulunulmaktadır. Ayrıca o ulûhiyet sıfatının da zâtî tekliği/birliği/vahdeti ifade ettiğini söylemiştir.¹²⁰ Dolayısıyla hem zatında hem sıfatlarında hem de fiillerinde, yegâne tek ve biricik olan varlık Allah’tır. Bu sebeple Ebussuûd’a göre tevhidi, zâtî ve fiilî tevhit olarak düşünmekte bir sakınca yoktur. O’nun bir olması, önceden ve sonradan değişmeyen bir olması demektir. Allah’ın zâtı ve sıfatlarında herhangi bir değişim meydana gelmez. Onlar sabittir.

1.3.Yaratma

İslam kelimcileri, Allah’ın yaratması meselesine dair düşüncelerini ortaya koymakla birlikte bu konuda kendi aralarında derin tartışmalara da girmişlerdir.¹²¹ Özellikle Ehl-i Sünnet Kelam sisteminin bir kolu olarak bilinen Mâtürîdîler, Allah’ın yaratması özelliğini *tekin* başlığı altında ayrı bir sıfat olarak incelemişlerdir. Eş’arîler ise tekin sıfatının itibarî olduğunu belirtmişlerdir.¹²² Kur’an-ı Kerim’de ise Allah’ın yaratmasının kudret, ilim ve irade gibi sıfatlar bağlamında ele alındığını görebiliriz.¹²³ Ayrıca yaratmadaki amaçlılığı göstermesi bakımından, Allah’ın hikmetli bir iş yapması ile yaratma arasındaki ilişkiyi de Kur’an’da çoğu yerde

¹¹⁷ Nahl 16/57.

¹¹⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, ss. 168-169 / C. 5, ss. 2014-2015.

¹¹⁹ Zümer 39/4.

¹²⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, ss. 241-242 / C. 11, ss. 5079-5080.

¹²¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 99-104; Cüveynî, *a.g.e.*, s.74; Beyzâvî, *a.g.e.*, ss.198-200; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, Trc. Bekir Topaloğlu, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul-2011, ss. 81-86.

¹²² Taftazânî, *a.g.e.*, ss. 146-153; Emrullah Yüksel, *Mâtürîler ile Eş’arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay. İstanbul 2012, ss. 80-81.

¹²³ Lokman 31/10-11; Rahman 55/19-25; En’âm 6/99. v.b.

bulabiliriz.¹²⁴ Kur'an'da genellikle Allah'ın yaratması fiili gök, yer, insan, cin, âlem, yer ve gök arasında bulunan tüm varlıklar bağlamında ele alınır. Bunun yanında bu yaratmanın, aslında hem diğer varlıkların hem de insanın yaratılışına dair olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Allah Kur'an'da özelde küçük âlem sayılan insanın yaratılışı ve yaratılışındaki aşamalardan da bahseder.

Ebussuûd, Allah'ın yaratması ile ilgili ayetleri yorumlarken temsili anlatımlara atıfta bulunmuştur. Ona göre temsil: “*aklı olan manaları hissî surette tasvir etmek ve idrakten kaçan konuları ünsiyetli hale getirmektir.*”¹²⁵ bu bağlamda o, temsil için şunları söyler:

*Zira temsil, vehmi aklın emrine vermek, onu isyan makamından indirmek için en güzel vasıta ve anlayışsız cahile bir şeyler anlatmak, serkeş ve isyankârın gücünü kırmak için en kuvvetli vesiledir. Elbette öyledir. Çünkü temsil, akıl ile idrak edilen gizli gerçekler üzerindeki perdeyi kaldırmak, onları duyularla idrak edilen açık tabiat varlıkları halinde teşhir etmektir.*¹²⁶

Ebussuûd'a göre Allah'ın bu yaratma işinin aslında temsil yoluyla açıklanması aklın bu konuda en iyi kavrama yolu olduğunu gösterir. Şüphesiz “*Allah'ın yaratması fiili ilk başta nasıl olmuştur?*” sorusu akılları oldukça meşgul etmiştir. Hem kelamcılar hem de filozoflar, bu sorunun cevabını bulma adına farklı yöntem ve bakış açıları geliştirmeye çalışmışlardır.¹²⁷ Ona göre Allah'ın yaratmasının nasıl ele alındığı Kur'an'ı Kerim'de geçen: “*...ol! der, o da olur.*”¹²⁸ ayetleri bağlamında değerlendirilmelidir. Çünkü Allah'ın yaratması bir eylemdir. Bu eylem bir şeye taalluk eden “ol!” sözünün yerine getirilmesi neticesinde varlığın, hayat imkânı bulmasıdır. Hayat imkânını veren Allah, ilgili ayetlerde geçen “ol!” emrini varlığa iletir ve bu emir karşısındaki muhatap Ebussuûd'a göre: “*...mevcut olsun veya olmasın, mümkün ve özel bir kudret konusu olan nesne...*” anlamındadır.¹²⁹ Bunun yanında Zemahşeri, Bakara Suresi 20. ayetini yorumlarken “şey” kavramı üzerinde durur. Ona göre şey kavramı, hem cisimler hem arazlar ve hem de kadim olan için kullanılabilir. Ayrıca bu kelime, hem madum/var

¹²⁴ Secde 32/7; Kamer 54/49; Hûd 11/7; Câsiye 45/22; Kehf 18/7; Nahl 16/39; Enbiyâ 21/16. vb.

¹²⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, ss. 58-59 / C. 10, s. 4705.

¹²⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 50-51 / C. 1, ss. 123-126.

¹²⁷ Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay. Ankara 1998, ss. 143-237.

¹²⁸ Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59; Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82; Mü'min 40/68.

¹²⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 57 / C. 1, ss. 133-134.

olmayan ve hem de muhal/var olması ihtimali bulunmayan şeyler için de kullanılır.¹³⁰ Fahreddin Râzî ise bu şeyin hem madum olana hem de var olana taalluk edebileceğini ifade etmiştir.¹³¹ Bu bağlamda Ebussuûd'a göre bu "ol!" emrinin karşında varlık veya yokluk açısından herhangi bir şeyin var olması bu emrin yerine gelmemesini etkilemez. Burada önemli olan Allah'ın kudretini, iradesini ve ilmini gösteren "ol!" emrinin irade edilmesidir. Varlık alanında mevcut olan her şey önceden Allah'ın "ol!" emrini irade etmesi neticesinde var olmuşlardır. Yani Allah, hem "yok" olan bir şeyden hem de "var" olan bir şeyden her zaman "var" etme kudretine sahiptir. Çünkü "ol!" emrinin konusu bu iki şeydir.

Ebussuûd, konuyla ilgili ayetlerin yorumunu, Nahl Suresinin 40. ayetinde ele almıştır. Ona göre Allah'ın iradesi var olacak olan her şeye taalluk etmeden önce o bir şey değilken ona bir şey denilmesi Allah'ın iradesinin ona taalluk ettiği zaman vücut bulmasından dolayıdır. Yoksa bu varlık önceden var olduğu için ona şey denilmemiştir. Yani Allah büyük olsun küçük olsun bir şeyin olmasını dilediği zaman, onun oluvermesi ancak O'nun "ol!" sözünün hükmü ile meydana gelir. Allah ona "ol!" deyince o şey hemen varlık haline gelir. Bu bağlamda Nahl Suresi 40. ayeti, "*O, yaşatan ve öldüren dir. Bir şeye karar verdiğinde, ona sadece "ol" der, o da oluverir.*"¹³² ayetinin ifade ettiği hakikati açıklamaktadır. Aslında maddesel olarak, Allah'ın bu "ol!" emrini yerine getirdiği vakitte ne söz vardır ne de sözün söylendiği varlık mevcuttur. Ne emir vardır ne de me'mur vardır. Dolayısıyla ayetin zahirinden hareketle yaratmanın sebepliliği "ol!" demekten ibaret de olamaz. Nitekim: "*Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak "ol!" demektir. O da hemen oluverir.*"¹³³ ayetinin zahiride bu içeriği ifade etmektedir. Çünkü buradaki emir, hem söylenen "ol!" sözünü hem de Allah'ın yaratma fiilini kapsayan bir anlama sahiptir ve Allah'ın bu "ol!" kelimesine inhisar etmesinin bir sonucu olarak yaratma sebepleri de mutlak şekilde buna inhisar etmiş olur. Bundan dolayı hakikatte Allah'ın yaratması ile ilgili olan bu ifadeler, Allah'ın irade sıfatının varlığa taalluk etmesine göre ve O'nun kudret sıfatının dâhilinde olan mümkün varlıkların var olmasının kolaylığını anlatmak

¹³⁰ Zemahşerî, *El-Keşşaf*, Çev. Harun Ünal, Ekin Yay. İstanbul 2016, C. 1, ss. 151-152.

¹³¹ Fahreddin Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Huzur Yayın Dağıtım, İstanbul 2002, C.2, s. 72.

¹³² Mü'min 40/68.

¹³³ Yâsîn 36/82.

bakımından bir temsildir. Burada yaratma işinin süratle meydana gelmesi de tasvir edilmiştir.¹³⁴

Bu temsil ve tasvir de, itaatli memurun, emrine itaat edilen bir âmirin, işi yaptırmasında kullandığı sembollerle ifade edilmektedir. Bu itibarla kastedilen mana şudur: Bizim irademiz taalluk ettiği zaman, bir şeyi icat etmemiz, olabilecek en hızlı şekilde ve en kısa sürede tecelli eder. Ayette Allah'ın bu eylemi "hususî söz" anlamına gelen emir olarak ifade edilince, mutlak icadın mutlak söz olarak ifade edilmesi icap etmiştir.¹³⁵

Zemahşerî de konuyla ilgili Bakara Suresi 117. ayetin tefsirinde, ayette geçen "...ol' der, o da hemen oluverir." kısmının ifade ve anlatım açısından mecaz ve temsil olduğunu belirtmiştir.¹³⁶ Razî ise meseleyi, Allah'ın iradesinin dilediği sürede tecelli etmesinin ve kullara bu şekilde hitap edilmesinin temsili bir ifadesi olarak ele almıştır.¹³⁷ Görüldüğü gibi Ebussuûd, bu konuda kendisinden önceki tefsirlerde yazılan yorumları destekleyici ifadeler kullanmıştır. Onun bu konudaki anlatımları, Allah'ın yaratmada kudret sıfatını öncelediğini ve bu yaratmada zaman mefhumunun aslında süresizlik olarak algılanabileceğini savunduğunu gösterebilir. Çünkü yorumunda "hakikatte ne emir var ne de emredilen var" ifadesinin Allah'ın daha yaratmadan, bu yaratma fiilinin süresiz olarak meydana geldiğini düşündürmektedir. Yani ona göre Allah'ın bu yaratma işlemi hareket olmaksızın bir icattır.¹³⁸ Çünkü zaman, içinde hareketi barındırır. Hareketin olmadığı yerde ise zamandan söz edilmesi mümkün değildir. Allah'ın mutlak olan bu sözü, yaratma aşamasında zamana ihtiyaç duymaksızın yapılan bir yaratmadır.

Ebussuûd'a göre Allah'ın yaratması her şeyi kuşatmıştır. Varlığı imkân dâhilinde olan mümkün tüm varlıkların hal, hareket ve vasıflarını yaratan Allah'tır. Bundan dolayı iyilik, kötülük, iman ve küfür gibi hallerin de yaratıcısı Allah'tır.¹³⁹ Nitekim Allah, Kur'an-ı Kerim'de: "Allah her şeyin yaratıcısıdır, O, her şeyin yöneticisidir."¹⁴⁰ buyurmuştur. Ona göre iyilik, kötülük, iman ve küfrün yaratılması demek kulları bunlara zorlamak demek değildir. Buradaki yaratma, insanın bu vasıfları

¹³⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, ss. 114-115 / C. 8, s. 3482.

¹³⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, ss. 114-115 / C. 8, s. 3482.

¹³⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, C. 1, ss. 340-341.

¹³⁷ Fahreddîn Er-Râzî, *a.g.e.*, C. 14, ss. 218-220.

¹³⁸ Kamer 54/50.

¹³⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 261 / C. 11, ss. 5108-5109.

¹⁴⁰ Zümer 39/62.

elde etmesi açısından, onu bu yollara götüren sebepleri seçmesi neticesinde meydana gelen yaratmadır.¹⁴¹ Yine ona göre Allah'ın her şeyi kuşatan yaratmasının mükemmelliğini, gökleri ve yeri yaratmasında görebiliriz. O, "*Sonra duman halinde olan göğe yöneldi; ona ve yerküreye; "isteyerek veya istemeyerek gelin!" dedi. İkisi de, "isteyerek geldik" dediler.*"¹⁴² ayetini yorumlarken göğün ve yerin, başlangıçta nasıl yaratıldığını açıklamaktadır. Ebussuûd'a göre, Allah'ın göğe ve yere bu şekilde seslenmesinde muhataplara iki açıdan fayda vardır: Bu faydanın ilki, muhatap sayılacak âdemoğullarının yaratılmadan önce onların durumlarına ve faydalarına olan unsurlara önem verildiği; bir diğeri de bunların olmasının âdemoğlunu imana sevk etmeye, küfür ve azgınlıktan uzak durmasını sağlamaya yönelik olduğudur. Göğe duman denilmesi ise onun maddesi itibarıyledir. Ebussuûd'a göre ayette geçen "...*isteyerek veya istemeyerek gelin...*" ifadesi temsilidir. Aynen "ol!" emrinde olduğu gibi aslında ne emir, ne de me'mur vardır. Nitekim O, ayetin devamında geçen "...*ikisi de "isteyerek geldik" dediler.*" ibaresini "*Bu ifade, onların ilahî kudretten son derece etkilendiklerinin, emir olundukları gibi hâsıl olmalarının temsili ve bu şekilde var olmalarının, Allah'ın üstün hikmetinin gereği olduğunun tasviridir.*"¹⁴³ şeklinde yorumlamıştır. Yani her birinin yaratılış amacına uygun olarak işlevini yerine getirmesi şeklinde var edildiği anlamındadır. Zira yer ve göğe hitabın onların mahiyetleri itibarıyla algılayan ve cevap verebilen iradeye sahip olmadıkları bilinmektedir. Burada ilahi irade bilfiil onların vücuda gelmesine taalluk etmiştir. Göğün ve yerin bu emirle muhatap kılınması, aslında âlemde ilahî kudretin tesirinin kesin olduğunun yeryüzü ve gökyüzünün bu emirden imtina etmelerinin yaratılışları gereği imkânsız olduğunun göstergesidir. Bu, gök ve yerin bunu isteyip istememeleri anlamında bir isteme değildir. Dolayısıyla Allah, yarattığı her şeyde mutlak hükümandır. Bu hükümlanlığı elde etmek için kimse onunla mücadele edemeyeceği gibi hiçbir varlık da O'na galip gelemez. Nasıl ki hükümdarın akleden ve sorgulayabilen tebaasından herhangi birine bir iş için kesin emir vermesinin muhatap tarafından sorgulamadan yerine getirilmesi söz konusuysa, mutlak otorite sahibi olan Allah'ın yaratılış mahiyeti itibarıyla düşünme ve sorgulama potansiyeli olmayan yere ve göğe işin teklif edilmesi ve cevap alınması söz konusu değildir. Ayetlerde geçen yaratılış itibarıyla düşünme ve konuşma potansiyeli olmayan; yere,

¹⁴¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 261 / C. 11, ss. 5108-5109.

¹⁴² Fussilet 41/11.

¹⁴³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 5 / C. 11, s. 5155.

göğe ve dağlara görevin teklif edilmesi bunun kabul veya reddedilmesi hükümdarın tebaasına verdiği görev gibi temsili olarak anlatıldığı şeklinde yorumlanabilir.¹⁴⁴ Mutlak otorite sahibi Allah'ın yarattığı varlıklar üzerinde dilediği gibi tasarruf hakkına sahip olmaması düşünülemez. Çünkü O Kuran'da: *"Göklerde ve yerde olanların hepsi Allah'ındır..."*¹⁴⁵ buyurmuştur. Ebussuûd, Sebe Suresinin 1. ayetinin yorumunda, bu hükümlerliliğin nasıl olduğunu şöyle açıklamıştır: *"Yani göklerin ve yerin hakikatine dâhil olan veya dâhil olmayıp da onların içinde bulunan bütün varlıkların yaratılışı, mülkiyeti, icat(var etmek), idam(yok etmek), hayat vermek ve hayata son vermek gibi bütün tasarrufları yalnız yüce Allah'a aittir."*¹⁴⁶ görüldüğü gibi mahlûkat hakkındaki her türlü konuda Allah'ın tasarruf hakkı vardır. Bu tasarrufta O'na, kimse denk olmadığı gibi ortak da değildir. Allah, örnek alınan ve yol gösteren bir rehber ve kendisi dışında bir varlığın koyduğu kanuna bağlı kalmaksızın gökleri ve yeri yoktan var etmiştir.¹⁴⁷ Ayrıca O ayetteki: *"...gökleri ve yeri altı günde yaratmıştır..."*¹⁴⁸ ifadesindeki altı günden muradın bilinen gün cinsinden olmadığını belirtir. Güneşin arz üzerinde olmadığı bir zamanda, günün mevcudiyetinin elbette düşünülemeyeceğini Allah'ın bütün kâinatı def'aten bir anda yaratmaya muktedir olduğu halde tedricen, altı aşamada veya altı vakitte yaratmasının kulların buna bakarak ibret almaları, bir iş yaparken seçim ve tercih kullanmaları gerektiğine delil olduğunu bütün hal ve hareketlerde teenni ile davranmaya teşvik edildiğini ve Allah'ın kâinatı yaratma süreci için belli bir zaman dilimi tayin etmesinin hikmetini ancak kendisinin bildiğini ifade eder.¹⁴⁹

Allah katında, insanların zannettikleri gibi herhangi bir gün kavramı yoktur. Ayrıca Allah, kâinatta bulunan tüm varlıkları, olabilecek her şeyi, hepsinin sebeplerini ve vücuda gelecek olan vakitlerini ayarlayıp düzenler. Varlığın meydana gelmesinin zamanını ve sırasını en iyi bilen O'dur. Çünkü Allah, sınırsız bir ilme sahiptir. Her şeyin hazineleri yalnız O'nun katındadır. O, her şeyi belli bir ölçü ile tedricen indirir.¹⁵⁰ Allah; ilahi hikmetinin ve iradesinin gerektirdiği şekilde, belli bir aşama ve miktarda

¹⁴⁴ Ahzâb 33/72.

¹⁴⁵ Nisâ 4/132; Sebe' 34/1; Hadid 57/2.

¹⁴⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 120 / C. 11, s. 4895.

¹⁴⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 141 / C. 11, s. 4933.

¹⁴⁸ A'râf 7/54; Hûd 11/7; Yûnus 10/3; Secde 32/4. v.b.

¹⁴⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, ss. 118-119 / C. 6, ss. 2734-2737.

¹⁵⁰ Hicr 15/21.

eşyayı vücuda getirir. O'nun belirlenen zamanlar dışında eşyayı bilinen surette var etmemesi, O'nun kudretsiz bir varlık olduğunu göstermez. Allah'ın eşyayı bilinen surette var etmesi; ilminin, iradesinin ve hikmetinin ön planda olmasıdır. Ebussuûd'un ifadesiyle O'nun eşyayı kudret hazinesinde bulunduğu çoklukta yaratmaması, hikmetinin bir gereğidir.¹⁵¹ O, herhangi bir varlığı yarattığı anda, başka bir varlığı yaratmaktan aciz değildir. Çünkü Allah'ın bazı varlıkları bilmesi, kendisini diğer varlıkları bilmekten alıkoymaz. O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır. Allah'ın yaratması; ilim konusu olan her şeyi sınırsız ilmiyle bilmesi, kudret konusu olan her şeyi kudretiyle yapması, irade konusu olan her şeyi hikmetiyle irade etmesi neticesinde meydana gelir. Bu aşamada O'nun bilgisi dışında meydana gelen hiçbir şey yoktur.¹⁵² Allah'ın varlığı yoktan yaratması bir lütuftur. O merhamet sahibidir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de: "*Allah, merhamet etmeyi kendine gerekli kıldı.*"¹⁵³ buyrulmaktadır. Ebussuûd bu ayetin yorumunda şu ifadelerle yer verir: "*Allah'ın nefsi üzerine rahmeti yazması, hiç kimsenin tavassutu olmaksızın, merhameti sırf kendi fazl ve ihsanı ile mukaddes zatına vacip kılmasıdır.*"¹⁵⁴ görüldüğü gibi Allah, kendi irade ve kudretiyle arada bir aracı ve kudret olmaksızın bizzat kendi kudret ve vasıtasıyla merhamet ederek insanlığa bu açıdan lütufta bulunmuştur. Yine Ona göre; kendisine inananları her türlü kötülükten rahmete ulaştırmak, onların tövbelerinin kendi katında makbul olduğunu müjdelemek, kendi merhametinin son derece geniş olduğunu göstermek ve inananların iyi ve güzel amellerinin karşılığı neticesinde istedikleri amaca ulaşacaklarını bildirmek için de Allah merhameti zatına vacip kılmıştır.¹⁵⁵

Ebussuûd'a göre Allah'ın yaratması ile kudret sıfatı arasında sıkı bir ilişki vardır. O, yaratma ile ilgili ayetleri açıklarken genel olarak Allah'ın kudret sıfatına daha çok vurguda bulunur. Yani Ona göre sonsuz ve sınırsız gücü olan Allah, bu gücünü yaratmada da her an göstermektedir. Ebussuûd , "*Nihayet karınca vadisine geldikleri zaman, bir dişi karınca: "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin ki, Süleyman ve ordusu, kendileri farkına varmadan sakın sizi ezmesin" dedi.*"¹⁵⁶ ayetini yorumlarken dişi karıncanın diğer karıncalara seslenerek öğüt ve nasihatte bulunmasını, akıl sahiplerinin

¹⁵¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 72 / C. 8, ss. 3390-3391.

¹⁵² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 75 / C. 10, ss. 4742-4743.

¹⁵³ En'âm 6/12.

¹⁵⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, ss. 114-116 / C. 4, ss. 1838-1839.

¹⁵⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, ss. 140-141 / C. 4, s. 1906.

¹⁵⁶ Neml 27/18.

anlatılan hadiseyi anlamaları için teşbih kabilinden olduğunu söyler. Yine ona göre Allah'ın sınırsız hikmetine dayalı kudreti açısından, dişi karıncada konuşma kabiliyetini yaratması ve onu dinleyen diğer karıncalarda da anlayış ve kavrama yeteneğini yaratması imkânsız değildir.¹⁵⁷ Yani Allah mümkün olanı yaratmaya muktedir olduğu gibi, mümkün olmayanı da yaratmaya muktedirdir. Buna göre doğada bulunan her canlının oluş, hareket, bozulma ve yaptığı her şey Allah'ın kudretine bağlıdır. Nitekim bir varlığın yaratılma ve oluşma sebebi olan sebep ve müsebbebin de yaratıcısı Allah'tır. Örneğin yağmurun oluşması için gerekli olan hava akım ve hareketini oluşturup yaratan Allah, bu oluşum neticesinde meydana gelen yağmurun da yaratıcısıdır.¹⁵⁸ Ebussuud'un bu yorumlarından, doğada bulunan varlıkların sebep-sonuç ilişkisi bağlamında gerçekleşen her türlü olay ve olguyu açıklayan nedensellik ilkesi sonucunu göz ardı ettiği söylenebilir. O halde ona göre, doğadaki her türlü yasa zorunlu olarak işlememektedir. Yani doğayı yaratan Allah, onun işleyişini de yaratmış olduğundan her an yaratılan bu mümkün varlığın işleyişini değiştirebilir veya geçici olarak durdurabilir. Allah, bilindiği üzere karıncayı konuşamayan bir varlık olarak yaratmışsa da mutlak kudreti gereği konuşan ve anlama yetisine sahip bir karınca da yaratabilir. Ancak Allah her türün yaratılış özelliklerini belirleyerek türün devamının bu şekilde olmasını sağlamıştır. Buda Allah'ın yaratma kanunlarını değiştirmedeğini göstermektedir.¹⁵⁹ Yine ona göre Allah kendisinde hiçbir mecburiyet olmadan ve kudretinin önünde hiçbir engel bulunmadan dilediğini yaratır ve seçer. Kimse onu yarattıkları arasında herhangi bir varlığı seçmeye zorlayamaz.¹⁶⁰

Allah yaratmasında mecbur olmadığı gibi yaratmamasında da mecbur değildir.¹⁶¹ Allah belirttiğimiz üzere mahlûkat üzerinde dilediği gibi tasarruf hakkına sahiptir. Bu dileğini sınırsız ve sonsuz kudretiyle meydana getirir. Sonsuz kudret ve mutlak otorite sahibi olan Allah'ın yaratma kanunlarını askıya alması veya herhangi bir nedene dayalı olmadan bu kanunları gelişi güzel değiştirmesi kendisi ile çelişen bir Tanrı algısı oluşturur ki bu durum insanın yapmış olduğu fiillerin sonucunda cennetle

¹⁵⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, ss. 278-279 / C. 10, s. 4520.

¹⁵⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, ss. 295-296 / C. 10, s. 4550.

¹⁵⁹ Lokman 31/29; Kamer 54/49; Fâtır 35/13; Zümer 39/5. v.b.

¹⁶⁰ Kasas 28/68.

¹⁶¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, ss. 22-23 / C. 10, s. 4619.

müjdelenmesi veya cehenneme gideceğini bildiren ayetlerle¹⁶² ters düşer. Zira sürekli fikrini değiştiren bir Tanrı'nın insandan yapmasını istediği olumlu fiilleri hayatı boyunca yapmasını istemesi ve olumsuz fiilleri yapmaktan daimi olarak uzak durmasını istemesi düşünülemez. Çünkü bu durumda olumlu bir fiili yapanın cehenneme, olumsuz bir fiili yapanın da cennete gitmesi söz konusu olur. Hâlbuki Allah'ın yaratmasında güzellik, kudret, ilim, merhamet, irade, rahmet, hikmet, lütuf ve özellikle adalet unsurlarının hapsi birden arandığında meselenin karmaşıklığı ortadan kalkmış olacaktır. Çünkü Allah'ın yarattıklarına muamelesinde bu vasıflarını kullandığını belirtebiliriz.¹⁶³ Mesela O, bir şeyi yarattığında güzel yaratmış ve ilminin ne kadar yüce olduğunu göstermiştir.¹⁶⁴ Yine yarattığı varlığı muazzam bir harikalık ve işlevsellikle yaratarak kudretinin ve iradesinin ne kadar azametli olduğunu vurgulamıştır.¹⁶⁵ Allah'ın yaratmasında onun kudret, hikmet, irade ve sonsuz ilmine dair deliller mevcuttur. Bu delillerin her biri yaratılan her mahlûkta yeterince mevcuttur. Allah var olmayan bir şeyi yaratmaya muktedirdir. Bu konuda konuşamayan karıncada konuşma kudretini yaratmaya muktedir olması örneği gösterilebilir. Fakat Allah bunu; ilmi, hikmeti ve yaratmadaki düzene dayanarak yapar. Belirtildiği üzere Allah, kendi kudretini yine kendi sınırsız ilmi ve hikmetiyle sınırlandırabilir. Allah'ın bunu yapması O'nun sonsuz kudretini sınırlandırmaz. Aksine Allah'ın insanlardan beklediği ilkeli davranışlara bu özelliğiyle örneklik teşkil eder. Kanaatimizce Allah'ın kudret sıfatından önce O'nun fiillerindeki hikmeti ön planda tutmak daha isabetli olacaktır. Fakat Ebussuûd, Allah'ın doğadaki işleyiş kanunlarını O'nun kudreti açısından mümkün kategorisinde değerlendirerek bu kanunların işleyişini mümkün olmayan surette de yerine getirebilir anlayışında olduğundan dolayı bu konuda Allah'ın kudret sıfatını dikkate almıştır. Allah'ın yüce hikmeti gereği hayat kanunlarını devre dışı bırakması veya bırakmaması O'nun kudret sıfatına hâlel getirmez.

Allah her işinde hikmet sahibidir. O'nun varlığa hayat imkânı vermesinde de bir hikmet vardır. Ebussuûd, Allah'ın yaratmasında kudret sıfatının yanında, O'nun yaratmadaki hikmetini de vurgular. Nitekim o: *"Biz gök ile yeri ve aralarındaki şeyleri,*

¹⁶² Sebe' 34/25; Fâtır 35/18; Mü'min 40/58; Fussilet 41/46; Necm 53/38; Müddessir 74/38; Kıyamet 75/36. v.b.

¹⁶³ Tîn 95/8; A'râf 7/151; Yûsuf 12/92; Enbiyâ 21/83. v.b.

¹⁶⁴ Teğâbun 64/3; Rahman 55/3-4; En'âm 6/38. v.b.

¹⁶⁵ Furkan 25/45, 46; Nahl 16/5, 80. v.b.

boş bir eğlence için yaratmadık.”¹⁶⁶ ayetini yorumlarken Allah’ın amaçsız bir iş yapmaktan münezzehe olduğunu ve O’nun yaratmasında üstün bir hikmet bulunduğunu beyan etmektedir. Allah’ın göğü ve yeri yaratmadaki hikmetini ise şöyle değerlendirir: “...Biz, göğü, yeri ve aralarındakileri insanın vücuda gelmesi için başlangıç olması, yaşamasına sebep olması ve Bize itaat ve ibadet etmek vasıtasıyla, en son gaye olan marifetimizi tahsil için sürükleyici bir delil olmaları için yarattık.”¹⁶⁷ Ebussuûd bu konudaki yorumunda “Allah’ın marifetini tahsil etmek için” ifadesini kullanmıştır. Bu ifade, Allah’ın yaratması ile O’nun bilgisi arasındaki ilişkiyi açıklamamıza yardımcı olacaktır. Buna göre yaratma en geniş anlamda üstün bilgiyi gerektirir. Örneğin bir masayı yapan usta, onu bu konudaki bilgisiyle tasarlayıp yapabiliyorsa Allah sınırsız ilmiyle yaratmayı en hikmetli şekilde “ol!” emrinin gereğince yerine getirmiştir. Allah’ın yaratmasındaki bu ilim; yaratmada herhangi bir tecrübeye, örnek almaya, yanılmaya veya noksanlığa dayanmaksızın meydana gelen ilimdir. Allah bir tecrübeye dayanarak, başkasından örnek alarak, yanılarak veya noksan olarak yaratmaktan münezzehtir. İnsanların Allah’ın yaratmasındaki bu işlevselliği, yaratılan varlıklarda gözlemlenmeleri ve bunu tefekkür etmeleri ve bu yolla delilleri kavramaları amacıyla yaratıldığı anlaşılmaktadır. Ebussuûd bu aklî temellendirmesinin yanında, bu yorumunu desteklemesi açısından konuyu: “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı noktasında sizi denemek için, Arş’ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.”¹⁶⁸ ve “Ben cinleri ve insanları, ancak Bana ibadet etsinler diye yarattım.”¹⁶⁹ ayetleriyle delillendirmektedir.

Ebussuûd, Allah’ın yaratmasındaki hikmeti açıklarken aklî ve naklî delilleri kullanmıştır. Bu delillendirmeler bize, Ebussuûd’un aklî ve naklî delilleri birlikte kullandığını göstermektedir. O, bu ayetleri yorumladığı şekilde başka ayetlerin yorumlarında da önce akla dayalı yorumunu belirtmiş, sonra da yaptığı yorumu nakli delillerle desteklemiş ve konulara açıklık getirmiştir. Ebussuûd’un bu metoduyla akıl ile vahiy arasındaki herhangi bir bağdaşmazlığı kabul etmediğini, aksine akıl ile vahyin birbirleriyle uyumlu olduğu anlayışını savunduğunu söyleyebiliriz.

¹⁶⁶ Enbiyâ 21/16.

¹⁶⁷ Ebussuûd, *Îrşâd*, C. 6, s. 59 / C. 9, ss. 4021-4022.

¹⁶⁸ Hûd 11/7.

¹⁶⁹ Zâriyât 51/56.

1.4.Tenzih

Tenzih etmek;

Maddî olan ve olmayan kötü ve nâhoş şeylerden uzak olmak anlamındaki nezâhet kökünden tef'îl kalıbında türemiş olup “kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak” demektir. Terim olarak “zât-ı ilâhiyyenin kusur ve ayıplardan, yaratılmışlara özgü eksikliklerden berî ve yüce olduğunu benimseme ve bunu ifade etme anlamında kullanılır”¹⁷⁰.

İslam kelimcileri, tenzih meselesini Allah’ın zatından ve sıfatlarından; cisim, cevher, araz, yer, yön, zaman, mekân gibi vasıflardan nefy edilmesine vurgu yaparak ele almışlardır.¹⁷¹ Onlar, Mücessime¹⁷² ve Müşebbihenin¹⁷³ bu konudaki iddialarına karşı çıkarak cevap vermişlerdir. Ebussuûd diğer Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi Allah’ın yarattıklarına ait vasıflardan münezzehe oluşunu ispatlama yoluna gitmiş, Mücessime ve Müşebbihe’nin iddialarını reddetmiştir.

Ebussuûd’un, Allah’ın münezzehe oluşunu iki başlık altında incelediğini söyleyebiliriz.

1.4.1.Allah Yaratılmışlara Benzemekten Münezzehtir

Ebussuûd, Allah’ın yaratılmışlara benzemekten münezzehe oluşunu; Hıristiyanların “İsa Allah’ın oğludur”, Yahudilerin “Üzeyr Allah’ın oğludur” ve Müşriklerin “Melekler Allah’ın kızlarıdır”¹⁷⁴ sözlerinin batıllığını ispatlayarak göstermeye çalışır. Ebussuûd, “O, onların söylemekte oldukları şeylerden tamamıyla münezzehtir, yücedir, büyüktür.”¹⁷⁵ ve “Allah, gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yarattı. O, müşriklerin ortak koştıkları şeylerden yücedir.”¹⁷⁶ ayetlerinde Allah’ın zatına ortak olacak hiçbir varlığın olmadığı, bu ortaklığın imkânsızlığı ve Allah’ın bundan münezzehe olduğunu açık bir şekilde Kur’an-ı Kerim’de belirtildiğini ifade eder. O, Allah’ın zâtı itibarı ile Ehl-i Kitap ve müşriklerin iddialarından yani kendisiyle beraber başka bir ilahın var olması, zatına ilave olan veya ondan türeyen

¹⁷⁰Topaloğlu, Çelebi, a.g.e. , s. 313.

¹⁷¹Bkz. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. 1, s. 342-374; Cürçânî, a.g.e. , C. 3, ss. 38-69; Taftazânî, a.g.e. , ss. 123-131.

¹⁷²Allah’a, cisim demeyi ve O’na cisimsel özellikler atfetmeyi kabul eden bir düşünüş biçimidir. Bu düşünceye göre, Allah’ın belli bir mekânda bulunması mümkündür. Ayetlerde geçen Allah’ın gelmesi, eli, yüzü ve arşa istiva etmesi gibi konularda mecaz aranmaz. İnsanın eli, yüzü ve görmesi gibi Allah’ın da bu cisimlere sahip olması mümkündür.

¹⁷³Allah’ın zatını ve sıfatlarını yaratılanlara benzeten düşünce yapısına verilen isimdir.

¹⁷⁴Nahl 16/57.

¹⁷⁵İsrâ 17/43.

¹⁷⁶Nahl 16/3.

herhangi bir cisim olmadığı, cisme atfedilen yer, yön, mekân, hareket gibi vasıfları taşımadığını söyler. Çünkü cisim bölünen veya başka bir varlıkla birleşebilen bir özelliğe sahip hâdis varlık iken Allah'ın zatının bölünmesi, zatının herhangi bir varlığa yerleşmesi/hulul veya başka bir varlıkla birleşmesi/ittihad imkânsızdır. Yani Allah onların iddia ettikleri vasıflardan tamamen münezzehtir. Çocuk edinmek gibi beşeri vasıflardan da tamamıyla münezzehtir olduğunu ve yüceliğini vurgular. Bunun aksi herhangi bir düşüncenin olamayacağı zira Allah'ın vücut vasfının en yüksek mertebesinde olduğunu bununda zati vücut olduğunu söyler. Ona göre onların Allah'a ortak koşmaları ve çocuk isnad etmeleri imkânsızlığın en son derecesidir. Yoksa bunun imkânsızlığı Allah'ın kendi zati olarak vücut mertebelerinin en yükseğinde olduğu ve çocuk edinmede zati vücudun en aşağı mertebesinde olduğu için değildir diyerek Allah'a beden atfetme gibi cisimsel vasıftan uzaklaştırıp insanın da bekası imkânsız bir varlık mertebesinde olduğu için çocuk edinme özelliğiyle en aşağı mertebede olmadığını vurgular. Çünkü onların dedikleri mücerret çocuk edinme değil fakat çocuk edinme ve kendisiyle beraber başka bir ilahın olmasıdır. Bunun vücuda dâhil olması bir yana varlığı düşüncesinin bile imkân dâhilinde olmadığı görüşündedir.¹⁷⁷

Allah cisim olmadığına göre O acizlikten, korkmaktan, ihtiyacı olmaktan, zayıflıktan, kusurdan da münezzehtir.¹⁷⁸ Ayrıca O'nun katında zaman yoktur. Çünkü zaman ancak cismin hareketi neticesinde meydana gelen bir olaydır. Allah, belli bir zamanda meydana gelmekten münezzehtir. Onun varlığı zamandan öncedir. Zaman var olmadan önce de O vardır. Allah'ın ezelde var olması, O'nun varlığı hakkında "geçmişte vardı" ifadesinin kullanılmayacağını gösterir. O bundan da münezzehtir. Çünkü Allah ezelde var olduğu gibi, şuanda ve gelecekte de vardır.¹⁷⁹ O'nun katında geçmiş, şimdi ve gelecek birdir. O mutlak zengindir. Başkasına muhtaç olmaktan münezzehtir.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, ss. 174-175 / C. 8, ss. 3626-3627.

¹⁷⁸ Taftazânî, *a.g.e.*, ss. 121-131.

¹⁷⁹ Cürçânî, *a.g.e.*, C.3, s. 52.

¹⁸⁰ Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. 1, s. 344.

1.4.2.Allah Zulmetmekten Münezzehtir

Ebussuûd, Allah'ın zâlim olmaktan münezzehtir olduğunu birçok ayetin tefsirinde vurgulamıştır.¹⁸¹ Fakat o, bu konuyla ilgili olan ayetlerin yorumunda açıklamalarda bulunurken genel olarak Al-i İmran Suresi 182 ve 195. ayetlerine atıfta bulunarak bu konudaki görüşlerini bu iki ayet etrafında açıklamıştır. Allah, Al-i İmran Suresi 182. ayetinde: “*Bu, kendi ellerinizin(önceden yapıp) gönderdiklerinin karşılığıdır. Allah, kullara asla zulmedici değildir.*” buyururken aynı surenin 195. ayetinde: “*...Ben, erkek olsun kadın olsun sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim...*” şeklinde öğüt vermiştir. O, 182. ayetin tefsirinde şunları söylemiştir:

*Ehl-i Sünnet itikadına göre, Allah Teâlâ (bütün yaratıkların mutlak tasarrufu olmasından dolayı) günahsız olsa da kullarına azap edebilir. Bu, büyük zulüm olmak şöyle dursun zulüm sayılmaz. Bunun aksinin ifade edilmesi, Allah Teâlâ'nın zulümden son derece münezzehtir olduğunu beyan etmek içindir. Nitekim sevapların mükâfatlarının verilmemesi de, sevapların zâyi edilmesi olarak ifade edilmektedir. Oysa sevaplar, zorunlu olarak mükâfat gerektirmez. Mükâfat verilmemesi de, amellerin zâyi edilmiş olması anlamına gelmez. (Ayrıca) mübalağa kipi ile “zallam” (çokça zulmedici) kelimesinin kullanılması, günahsız olarak azap etmenin ağır bir zulüm olduğunu bildirmek suretiyle Allah Teâlâ'yı tenzih anlamını tekid içindir.*¹⁸²

Yorumundan da anlaşıldığı üzere Ebussuûd burada açık bir şekilde Ehl-i Sünnetin Eş'arîlik görüşünü savunmuştur.¹⁸³ Aynı zamanda burada onun Allah'a herhangi bir şeyi vacip koşmak gerektiği fikrini de ele aldığını görüyoruz. Ona göre, Allah'ı kendisine zorunluluk atfetmekten de tenzih etmek gerekir. Çünkü Allah mülkünde hürdür ve dilediği gibi tasarrufta bulunur. Mülkünde dilediği tasarrufta bulunma hakkına sahip olan Allah'a vucubiyet atfetmek, O'nun mülkünde tasarrufta bulunmasına kısıtlama getirmek anlamına gelir ki bu mümkün değildir. Çünkü O, iradesinin ve hürriyetinin kısıtlanmasından münezzehtir.¹⁸⁴ Ayrıca Allah Kur'an'da: “*Zaten senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez.*”¹⁸⁵ buyurmuştur. Ebussuûd bu ayetin yorumunda ise, Allah'ın zulmedici olmaması ile O'nun adaleti arasındaki ilişkiye dikkat çekerek şöyle

¹⁸¹ Âl-i İmrân 3/182; Âl-i İmrân 3/195; Rûm 30/9; Enfâl 8/60; Muhammed 47/35; Kâf 50/29; Kehf 18/49; Mü'minûn 23/62. v.b.

¹⁸² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 121-122 / C. 3, s. 1113.

¹⁸³ Abdülhamit Sinanoğlu, “Zulüm ve kötülükler İlâhî mi, insânî midir? Zulüm ve kötülüklerin kaynağı hakkında Müslüman Kelâmcıların Tartışmaları Üzerine”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2012), ss. 27-31.

¹⁸⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss.133-134 / C. 3, s. 1146.

¹⁸⁵ Kehf 18/49.

demiştir: “*Yani senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez ki, birinin işlemediği günahları onun amel defterine yazmış olsun veya müstahak olduğu azabın fazlasını versin. Şu halde bu kelim, ezeli kalemin adaletini göstermektedir.*”¹⁸⁶ ayrıca ona göre Allah, kulun duasına icabet etmeye mecbur değildir. O’nun kulun duasına icabet etmesi, kul açısından bir lütuftur.¹⁸⁷ Sonuçta Allah, kötülük açısından her türlü yakıştırmadan uzaktır. Burada açık bir şekilde görüldüğü üzere Ebussuûd, bu konuyla ilgili olarak diğer mezheplerin görüşlerini beyan etmeyerek Ehl-i Sünnetin yorumunu isabetli bulmuştur. Bu tavrıyla onun itikadî sahada Ehl-i Sünnetin görüşlerini hak ve doğru görüş olarak savunduğunu ve Kur’an-ı Kerim’de geçen diğer ayetlerin yorumunda da Ehl-i Sünnet perspektifinden hareketle ayetleri açıklama çabası içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ileriki başlıklarda; Ebussuûd’un sadece bu konuda değil, diğer itikadî konularda da Ehl-i Sünnet düşüncesini savunduğunu ve bu düşünceye zıt olan diğer görüşleri pek önemsemediğini görmüş olacağız.

1.5.Sıfatlar Meselesi

Varlığı kendinden olup hâdis olmayan bir ve tek varlığın kendine has özel nitelikleri vardır. Bu özel nitelikler kelam düşüncesinde; zat, sıfat ve bu ikisi arasındaki ilişki bağlamında değerlendirilmiştir. Kısmen de olsa, yukarıdaki başlıklarda Ebussuûd’un sıfatlarla ilgili görüşlerine dair yer yer açıklamalarda bulunmaya çalıştık. İslam Kelamcıları sıfatlar konusunu “*Sıfat-ı Tenzîhiyye*”, “*Sıfât-ı Haberîyye*”, “*Sıfât-ı Sübûtiyye*”, “*Sıfât-ı Fi’liyye*” ve “*Sıfât-ı Zâtiyye*” başlıkları altında ele almışlardır.¹⁸⁸ Bu manada yukarıda Allah’ın münezzeh oluşu başlığı altında “*Sıfât-ı Tenzîhiyye*” ve Allah’ın yaratması başlığı altında ise “*Sıfât-ı Fi’liyye*” konularına değindik.

Ebussuûd’un Allah’ın münezzeh oluşunu vurgularken Ehl-i Sünnet itikadına göre açıklamalarda bulunması, kendisinin Ehl-i Sünnet âlimlerinden birisi olduğunu ve görüşlerini bu doğrultuda ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple onun sıfatlar ve zat-sıfat ilişkisi konularını diğer Ehl-i Sünnet âlimlerinden farklı bir yorumla ele almadığı ifade edilebilir.

¹⁸⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 227 / C. 8, s. 3748.

¹⁸⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 269 / C. 9, ss. 3877-3878.

¹⁸⁸ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, ss. 278-280.

Ona göre hâdis olan her varlık yok olmaya mahkûmdur. Çünkü varlık âleminde oluş, bozulmuş, eskime, yaşlanma, hastalanma veya diğer tabii özelliklere sahip olan her varlık kendinde bu özellikleri barındırır. Yani ölüm, mümkün/hâdis olan varlıkların bir vasfıdır. Oysa Allah diridir/Hayy. Allah'ın diri olması, O'nun sonradan hayat imkânı bulup diri olması anlamında değildir. O, ezelde diri olduğu gibi gelecekte de diridir. O'nun hakkında ölüm vasfının düşünülmesi imkânsızdır. Çünkü varlığı kendinden olanın/vacibu'l vücut, yine kendisi olması itibarıyla diri olması gerekir. Bu manada varlık, kendisinde ölüm veya yok olma vasfı bulunmayan Allah'ın yoktan var etmesiyle hayat bulmuştur. Başkasının hayat vermesiyle hayat bulan varlık ise hâdistir. Allah hâdis olmadığına göre O daima diridir. Nitekim Allah: “Allah ki O'ndan başka tanrı yoktur, daima diri ve yarattıklarını koruyup yöneticidir...”¹⁸⁹ buyurmuş ve başka bir ayette de “Sen, asla ölmeyen ve daima diri olan (Allah)a tevekkül et...”¹⁹⁰ şeklinde öğütte bulunmuştur. Ebussuûd da ayetlerin zahirinden hareketle Allah'ın daima diri ve ölmeyen yegâne varlık olduğunu vurgulamıştır.¹⁹¹

Allah'ın her zaman bâkî olması, O'nun sıfatlarının da bâkî olması anlamına gelir. Burada Allah diridir dediğimizde, O'nun bâkî olan bir diri olduğunu söylemiş oluruz. Bunun yanında bâkî olma vasfına sahip olan Allah, diğer sıfatlarında da aynı niteliğe sahiptir. Örneğin O'nun ilminden hiçbir şey eksilmediği gibi, hareketin geçmesi neticesinde meydana gelen zaman ile de bilgisinde bir değişme meydana gelmez. Çünkü Allah'ın ilmi de ezeldir. O'nun katında unutmama olmadığı gibi hatırlama durumu da meydana gelmez. Nitekim “(Allah) göklerin, yerin ve bu ikisi arasındakilerin Rabbidir.”¹⁹² ayetinin yorumunda Ebussuûd, gökleri ve yeri her türlü tasarrufla kudretiyle idare eden Allah'ın unutmaması ve gaflet içerisinde bulunmasının imkânsız olduğunu vurgulamıştır.¹⁹³ Allah; aklî, hissî, zahir, batın, gizli, açık her şeyi ezeli ilmiyle bilir. Allah insanın ilminin etkenlere bağlı olarak kısıtlı ve değişken olması şeklinde bir ilme sahip değildir. Zira Allah'ın ilmi kuşatıcıdır. O geçmişte ve gelecekte insan için gaybî olan her şeyin ilmine sahiptir. Bu manada Allah: “...Sonra görülmeyeni ve görüleni bilen (Allah)a döndürüleceksiniz. O size yaptıklarınızı bir bir

¹⁸⁹ Bakara 2/255.

¹⁹⁰ Furkân 25/58.

¹⁹¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 247 / C. 2, s. 671.

¹⁹² Meryem 19/65.

¹⁹³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, ss. 273-274 / C. 9, s. 3887.

haber verecektir.”¹⁹⁴ buyurmuştur. Ebussuûd bu ayet bağlamında, Bakara Suresi 77. ayetine atıfta bulunarak Allah’ın bir şeyi nasıl bildiğini açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca O, ayette önce gaybın/görünmeyen sonra da şehadetin/görünen zikredilmesini Allah’ın her şeyi kuşatan ilmi açısından, gizliyi ve açığı bilmesinin de eşit olduğunun göstergesi olduğu şeklinde yorumlamıştır. Ona göre Allah’ın ilmi suretin hâsıl olması yoluyla meydana gelmez. Allah bundan münezzehtir. Her şeyin kendi nefsinde var olması ve gerçekleşmesi, Allah’a nispetle ilimdir. Bu manaya göre, açık ve gizli şeylerin halleri arasında bir fark yoktur.¹⁹⁵

Allah, eşyanın hallerine göre bilgiyi sonradan tecrübe etmez. Yani eşyada meydana gelen değişikliklerden sonra bu değişiklikleri bilmez. Aksine eşyanın kendi değişik halleri henüz meydana gelmeden önce Allah, o değişik halleri ezeli ilmiyle önceden bilir. Ayrıca O, insanın henüz açığa vurmadığı ve kalbinde gizli tuttuğu şeyleri de ezeli ilmiyle bilir.¹⁹⁶ Bunun yanında Allah, meleklerin bilgisi dâhilinde olan ve olmayan şeyleri de bilir. Bu manada Ebussuûd, “*iki melek, insanın sağında ve solunda oturarak yaptıklarını tespit ederken de Biz ona en yakınız*”¹⁹⁷ ayetini yorumlarken Allah’ın meleklerin bu tespitinden müstağni olduğunu ve aynı zamanda O’nun ilminin meleklerin bilmediği şeyleri kuşattığını da ifade etmiştir. Yani Allah, meleklerin tespit etmesi ve onların edindikleri bilgiler vasıtasıyla bilgi edinmemiştir. Melekler henüz tespit edilen şeyleri yazmadan önce de Allah onları bilmektedir.¹⁹⁸ Şu halde Allah’ın ilmi her şeyi kuşatmıştır.¹⁹⁹ Buna göre Allah’ın ilmi; olmuş ve olacak her şeyi, insanların bütün davranışlarını, niyetlerini ve hallerini, her insana neyin fayda sağlayacağını kuşatması anlamına gelmektedir.²⁰⁰ Ayrıca “*Allah, onlarda bulunan her şeyi (bilgisiyle) kuşatmıştır ve her şeyi bir bir saymış(hesap etmiş)tir.*”²⁰¹ Ebussuûd’a göre bu ayet şuna delâlet etmektedir: “*Allah’ın eşyayı bilmesi, küllî ve icmalî şekilde değil, fakat cüzî ve tafsilî şekildedir.*”²⁰² yani Allah, göklerde ve yerde olan küllî ve cüzî şeyleri, gizli olsun açık olsun her açıdan bilir. Onun bilgisinin dışında kalacak veya

¹⁹⁴ Tevbe 9/125.

¹⁹⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, ss. 100-101 / C. 6, ss. 2679-2681.

¹⁹⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 117-118 / C. 1, ss. 286-288.

¹⁹⁷ Kâf 50/17.

¹⁹⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, ss. 128-129 / C. 11, s. 5344.

¹⁹⁹ A’râf 7/89; Meryem 19/94; Cîn 72/28. v.b.

²⁰⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C.3, s.250-251 / C.5, ss.2229-2230.

²⁰¹ Cîn 72/28.

²⁰² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, s. 48 / C. 12, s. 5657.

bilmesinden saklanacak hiçbir şey yoktur ifadesiyle o filozofların Allah'ın külli olanı bilmesi ve cüzî olanı bilmemesi görüşüne karşı çıkmaktadır.²⁰³

Ebussuûd, Allah'ın her şeyi kuşatan ilminin O'nun katında olduğunu vurgulayarak bunun da “*Levh-i Mahfuz*”da kayıtlandırıldığını birçok ayetin yorumunda ifade etmiştir. Nitekim O, “...*bunların hepsi apaçık bir Kitaptadır.*”²⁰⁴ ayetini yorumlarken ayette geçen kitap kavramının, levh-i mahfuz olduğunu ve bütün canlıların rızıklarının karar kılındıkları yerlerin ve emanet olarak buldukları mekânların burada tespit edilip kayıt altına alındıklarını açıklamıştır.²⁰⁵ Buna göre bir şeyin yaratılmadan önce Allah'ın şeylerin bilgisine sahip olması ve bunların tespit yeri levh-i mahfuz'dur.²⁰⁶ Ayrıca Ebussuûd'un Allah'ın zatı ve sıfatlarında herhangi bir değişme olmadığı ve O'nun ilminin kudret sıfatında olduğu gibi zatı ile kaim ezeli bir sıfat olduğu görüşünü savunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Ehl-i Sünnete göre Allah'ın sıfatları zatının ne aynıdır ne de gayrıdır.²⁰⁷ Ebussuûd, zat-sıfat ilişkisini tefsirinde net bir şekilde açıklamasa da biz onun bu konuda Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunu düşünüyoruz. Nitekim onun, diğer kalamî konularda Ehl-i Sünnet doğrultusunda açıklama yapması bu konuda da Ehl-i Sünnet ile aynı görüşleri savunduğunu ortaya koymaktadır.

Allah'ın her şeyi ezeli ilmiyle bilmesi, O'nun aynı zamanda her şeyi işittiğini ve gördüğünü göstermektedir. Çünkü işitmeyen ve görmeyen bir varlığın ilim elde etmesi veya ilminin ezeli olması gerçekte düşünülemez. Bu manada Allah, insanlar açısından; görülen veya görülmeyen, işitilen veya işitilmeyen her varlığı bilir. O'nun ilminden hiçbir şeyin gizli kalmaması, zorunlu olarak O'nun görmesi ve işitmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın bu vasıfları ve diğer sıfatları arasında bir ortaklık söz konusudur. Nitekim Ebussuûd: “...*Allah ne yaptıklarını görüyor.*”²⁰⁸ ayetinin yorumunda; Arap kelimasında basîrin, bir şeyi eksiksiz ve tam olarak bilen anlamında ele alındığını açıkladıktan sonra, Allah'ın görmesini O'nun her şeyi tam olarak bildiği

²⁰³ Rahim acar, “Allah'ın cüz'îleri bilmesi: Klasik İbn Sina Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 2006/1, C. 11, sayı: 20, ss. 99-118.

²⁰⁴ Hûd 11/6.

²⁰⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, ss. 186-187 / C. 7, s. 2912.

²⁰⁶ Tarihsel süreç içerisinde “*Levh-i Mahfuz*” kavramına dair yaklaşımlar çeşitlilik göstermektedir. Bkz. İbrahim Aslan, “Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50: 1 (2009), ss. 25-47.

²⁰⁷ Bkz. Taftazânî, *a.g.e.*, ss. 132-138.

²⁰⁸ Bakara 2/96.

şeklinde değerlendirir.²⁰⁹ Yani ona göre görmek aslında bilmek anlamına da gelmektedir. Buna göre aslında Ebussuûd'un, Allah'ın işitmesini de O'nun bilgisi şeklinde ele aldığını söyleyebiliriz.

Varlık âlemindeki tüm varlıkların gerektiği şekilde, gerekli yerde ve belli bir düzen içerisinde bulunması Allah'ın muazzam bir iradeye sahip olduğunu gösterir. Aynı zamanda bu gereklilikler; O'nun seçimlerindeki muhteşemliği, güzelliği, isabetliliği ve yararlılığı da gösterir. Dolayısıyla Allah'ın ezeli iradesinde herhangi bir yanlışlık, aksama ve düzensizlik görmek mümkün değildir. Ehl'i Sünnete göre irade, *"vücudî(subutî) bir sıfat olup, Allah Teâlâ'nın ezelde hâdis bir varlığı belirlenen bir zamanda icat etmeyi istemesi anlamında O'nda mevcut olan bir sıfattır."*²¹⁰ Buna göre Allah'ın bir şeyi irade etmesi, O'nun o şeyi dilemesi/meşiet anlamını da içermektedir. Ehl-i Sünnete göre tercih edilmeden önce bir fiilin hayat bulması için ilim, kudret, irade, kasıt ve icadın olması gereklidir. Bu manada bilmeyen herhangi bir kasıttan bulunamadığı gibi, isteme iradesini göstermeyen de bir şeyi yapamaz.²¹¹ Allah'ın dilemesi/seçmesi/iradesi, Kur'an'ı Kerim'de birçok yerde değinilen hususların başında gelmektedir.²¹² Ebussuûd Allah'ın iradesini açıklarken, çoğu yerde O'nun kulların maslahatına uygun iradede bulunacağından, hikmete ters olan bir iradede bulunmayacağından sıkça söz etmektedir. Ona göre Allah'ın bir şeyi tercih etmesi bir fiil olduğu gibi, aynı zamanda o şeyi tercih etmemesi de bir başka fiildir.²¹³ Dolayısıyla her iki durumda da Allah'ın fiile taalluk eden iradesi aynıdır. Yani Allah'ın o fiili dilemesi iradesiyle olduğu gibi, o fiili dilememesi de iradesiyedir. Böylelikle fiile taalluk eden irade aynı olmuş olmaktadır. O'nun iradesini herhangi bir tercihe doğru zorlayacak hiçbir varlık olmadığı gibi, bir şeyi istemesine engel olacak herhangi bir kuvvet de yoktur. Allah her ne olursa olsun dilediğini dilediği şekilde yapandır. Ebussuûd'a göre *"...Allah dileseydi onlar savaşmazlardı. Fakat Allah, dilediğini(irade ettiğini) yapar"*²¹⁴ ayeti kâinatta bulunan bütün olayların ve hatta iman ve küfrün, iyilik

²⁰⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 133 / C. 1, s. 324.

²¹⁰ Semerkandî, *a.g.e.*, s. 65; Sâbûnî, *a.g.e.*, ss. 94-95.

²¹¹ Semerkandî, *a.g.e.*, s. 65.

²¹² Bakara 2/253; Âl-i İmrân 3/40; Nisâ4/48; Nisâ 4/133; Nisâ 4/165; Ra'd 13/7; İsrâ 17/18; Hûd 11/107; İnsân 76/30. v.b.

²¹³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 247 / C. 2, ss. 668-669.

²¹⁴ Bakara 2/253.

ve kötülüğün Allah'ın iradesine bağlı olduğunun bir delilidir.²¹⁵ Ebussuûd; “Allah her canlıyı sudan yarattı; onlardan kimi karnı üzerinde (sürünerek) yürür, kimi iki ayaküstünde yürür, kimi de dört(ayak) üstünde yürür. Allah dilediğini yaratır. Çünkü Allah her şeye kadirdir.”²¹⁶ ayetinde geçen “Allah dilediğini yaratır” ibaresinin yorumunda, Allah'ın yaratmadaki iradesini, hangi özellikte olursa olsun istediği canlıları istediği şekilde meydana getirenin Allah olduğunu vurgulayarak açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca bu irade ve seçimde onun hiç bir ortağı yoktur.

Yukarıda değindiğimiz üzere Ebussuûd'a göre Allah'ın iradesi iyilik-kötülük, iman-küfür gibi konuları da kapsamaktadır. Buna göre insanın seçimleri ve O'nun iradesi hangi konumdadır? sorusu gündeme gelmektedir. İleride insan açısından bu meseleyi geniş olarak ele alacağımız için burada meseleye Allah'ın iradesi açısından açıklık getirme adına, Ebussuûd'un Allah'ın iradesi ile insanın iradesi arasındaki ilişkiye dair görüşlerine değinmenin konuyu bütünsel anlamda görmek için faydalı olacağı ifade edilebilir. Allah'ın iradesi olduğu gibi insanın da bir iradesi vardır. Yani insan da bir seçimde yahut bir fiilde bulunabilir. Buna göre insan da bir şeyi dileyip başka bir şeyi dilemeyebilir. Buradaki temel problem insanın iyi-kötü, hidayet-dalalet ve iman ile küfür konularındaki seçimlerinde ve bu seçimlerde Allah'ın iradesiyle kulun iradesinin hangi konumda duracağı problemidir. Bu konuya dair her ekol kendisini haklı gösterme adına Kur'an'a referansta bulunarak açıklamalar yapmıştır. Ebussuûd'un bu konudaki yaklaşımı görme adına, “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir”²¹⁷ ayetini Allah, o vesilenin sizin için tahsilini dilemedikçe siz hiçbir zaman onun tahsiline muktedir olamazsınız. Zira kulun dilemesinin etkisi ancak çalışmakla sınırlıdır. Sonuca tesir etmek ve onu yaratmak ise, Allah'ın dilemesine mahsustur. Bu kelam, Allah'ın dilemesinin ilim ve hikmet esası üzerine kurulduğunu beyan etmektedir. Yani Allah'ın ilim ve hikmeti sınırsız olup o, buna ehil olan herkesi bilmektedir. Bunun için de o, ilim ve hikmetin gereği olmayan bir şeyi kullar için dilemez şeklinde yorumlamaktadır.²¹⁸

²¹⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 247 / C. 2, s. 669.

²¹⁶ Nûr 24/45.

²¹⁷ İnsân 76/30.

²¹⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9 s. 76 / C. 12, s. 5694.

Ebussuûd'un yapmış olduğu bu yorum, onun Ehl-i Sünnet anlayışını benimsediğini açıkça göstermektedir. Çünkü Ehl-i Sünnet, kulun iradesinin sonuca tesir etmediğini söylemekte ve bunu da kesb teorisiyle açıklamaya çalışmaktadır.²¹⁹ Bu konuda Ebussuûd da kulun iradesini kesb teorisiyle açıklamıştır. Buna göre Ebussuûd kulun iradesinin/seçiminin/dilemesinin Allah'tan bağımsız olmayacağını belirtmektedir. Yani ona göre mutezilenin iddia ettiği gibi kulun iradesi salt olarak sonuca tesir etmez. Buna göre Allah dilediğini saptırır ve dilediğine hidayette bulunur. Dilediğini imana dilediğini ise küfre sevk eder. Allah'ın bunları dilemesi O'nun ezeli hikmeti ve ilminin eseridir. Dolayısıyla kulun iradesi cüz'i bir iradedir. Yani insana denenme amaçlı verilen ve bu denenmenin neticesinde mükâfat ve cezanın karşılığı olması açısından bahşedilen bir iradedir. Ebussuûd insanın cüz'i seçimini açıklarken Allah'ın kâfirin imanını dilemeyeceğini de söylemektedir. Yani Allah, kâfirlerin cüz'i ihtiyarlarını/seçimlerini kullanmayıp küfürde inat ederek imana yönelmemeleri sebebiyle onların imanını dilememiştir. Görüldüğü gibi Ebussuûd'a göre, insanı seçimlerinde zorlayan ve baskı altına alan Allah değildir.²²⁰ İnsan, cüz'i seçiminde özgürdür. Çünkü ona göre Allah'ın hikmeti bunu gerektirmektedir.

Allah'ın bir diğer vasfı kadîr veya kâdir anlamında kudret sahibi olmasıdır. O'nun kudretinde bir zayıflık olmadığı gibi, kâinata O'nun kudretinin karşısında duracak hiçbir güç yoktur. Kudret sıfatı da Allah'ın zatı ile kaim ezeli bir sıfatıdır. Ehl-i Sünnete göre Allah bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir ve bir iradeyle mürîddir. Aynı zamanda Allah bir işitmeyele işiten, görmeyele gören ve hayatla diridir.²²¹ Mutezile ise Allah'ın zatının dışında herhangi bir sıfatın varlığını kabul etmez. Yani sadece Allah'ın zatı kadim ve ezelidir. Çünkü onlara göre Allah'ın zatının dışında başka sıfatların ezeli ve kadim olduğunu kabul etmek, birden çok kadim varlığı kabul etmek anlamına gelir ki bu küfürdür. Dolayısıyla Mutezileye göre Allah'ın zatı ile ilgili sıfatlar zatından ayrı düşünülemez.²²² Bu manada Ebussuûd, kudret sıfatını değerlendirirken ilke ve prensiplerine bağlı olduğu Ehl-i Sünnetin yorum tarzına dayanarak açıklamalar getirmektedir. Ebussuûd'un Allah'ın kudret sıfatını; âlem ve ona ilişkin oluşumlar, ölüm ve hayat, yeniden dirilme, kıyamet gibi konular etrafında yorumladığı

²¹⁹ Bu konu insanın fiilleri başlığında detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

²²⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 171 / C. 7, s. 2020.

²²¹ Cürçânî, *a.g.e.*, C. 3, s. 76.

²²² Abdulcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûl'i-Dîn)*, ss.44-51; Taftazânî, *a.g.e.*, s.133.

görülmektedir. Özellikle Allah'ın kudretinin, hayat verme yahut varlığa hayat imkânını bahşetme gücü olarak ele alınışı Ebussuûd'un üzerinde durduğu önemli bir konudur. Bu manada o, kudret sıfatını açıklarken Allah'ın hayat ve ilim sıfatına da atıfta bulunarak bu sıfatların müşterek olduğu noktaya dikkat çekmektedir. Ebussuûd'a göre hayat, Allah'ın bir vasfıdır ve bu vasfı O'nun ilim ve kudret sıfatıyla muttasıf olmasını gerekli kılmaktadır.²²³ Ona göre Allah'ın ölen kişinin canını alması O'nun kudretinin açık delilidir.²²⁴ Bunun yanında Allah'ın; "...Sonra günahları sebebiyle onları helak ediverdik de, kendilerinden sonra başka nesiller meydana getirdik."²²⁵ buyruğu O'nun sonsuz kudretinin ayrı bir delilini göstermektedir.²²⁶ ayrıca "O, geceyi size bir örtü, uykuyu istirahat zamanı ve gündüzü de hareket ve çalışma vakti yapandır."²²⁷ ayeti de Allah'ın hikmetinin, kudretinin ve rahmetinin bir göstergesidir.²²⁸ "Allah her şeye kâdirdir."²²⁹ Ebussuûd Allah'ın kâdir sıfatını dilediği takdirde yapan dilemediği takdirde yapmayan kudret sahibi olarak tanımlarken kadîr kavramını ise dilediğini dilediği şekilde yapan yegâne kudret sahibi olarak tanımlayarak bu iki kavram arasında ayırım yapmış ve Kâdirin anlamının daha özel olduğunu ifade etmiştir. O Kâdir'in bu özel anlamından dolayıdır ki isimleri mukaddes, Zâ-ı Bârî'den başka hiç kimsenin onunla vasıflandırılmayacağını belirtir. O, Yüce Allah'ın mümkün ve mevcut bir şey üzerindeki kudreti şudur: Dilerse, onu olduğu gibi mevcut hali üzere bırakır. Çünkü vücudun illeti ve sebebi, aynen bekanın da illet ve sebebidir. Bu noktanın izahı "Rabbülâlemin"(Fatihâ1/2) tefsirinde geçti. Eğer Allah o mevcut şeyin yok edilmesini dilerse onu yok eder. Allah'ın mümkün fakat mâdûm/mevcut olmayan üzerindeki kudreti ise onu dilerse icad/var etmek dilemezse icad etmemektedir şeklinde açıklar.²³⁰ Ebussuûd Allah'ın kudretini yaratılmış varlıkların kudretinden ayırarak O'nun kudretinde herhangi bir acziyetin söz konusu olmadığı ve O'nun diğer sıfatlarda herhangi bir ortağı olmadığı gibi kudret sıfatında da ortağı bulunmadığı sonucuna ulaşır.

Allah peygamberler göndererek insanlık tarihinin seyrini değiştirmiştir. O tarihsel süreçte hem değersel açıdan hem de inanç açısından eksen kayması yaşayan

²²³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 77 / C. 1, ss. 170-174.

²²⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 77 / C. 1, ss. 170-174.

²²⁵ En'âm 6/6.

²²⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, ss. 110-112 / C. 4, ss. 1827-1829.

²²⁷ Furkân 25/47.

²²⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 223 / C. 10, s. 4405.

²²⁹ Bakara 2/20.

²³⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 57 / C. 1, ss. 133-134.

insanoğluna, bir umut ve hedef olması bağlamında vahiy dediğimiz yolla hitapta bulunarak rehberlik etmiştir. Allah'ın elçilerine vahyetmesi O'nun kelimelerin vasfına sahip olduğunu gösterir. Buna göre kelamın zıddı olan konuşmamak Allah için zorunlu imkânsızlıktır. Ehl-i Sünnete göre Allah, zatıyla kaim ezeli bir kelamla mütekellimdir.²³¹ Yani Allah kendisinin sıfatı olan bir kelamla konuşandır. Bu kelam, harf ve ses cinsinden olmadığı gibi, herhangi bir şekilde ortadan kalkma ihtimali olmayan bir vasıftır. Ayrıca Allah, kendisine has olan bir ve tek kelamıyla gerektiğinde emreden, nehyeden ve haber verendir.²³² Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın kelam sıfatına dair yapılan kadim-hâdis tartışmalarında bu sıfatın kadimliğini “*Kelâm'ı nefsi*” ve “*Kelâm'ı lafzi*” ayırımına giderek temellendirmeye çalışmışlardır.²³³ Mutezile ise Allah'ın Kelam sıfatının ondan ayrı ve sonradan yaratılmış bir vasıf olduğunu savunur. Onlara göre Allah'ın kelam sıfatı kadim değil hâdistir. Bu noktada onlar Kelâm'ı lafzîyi kabul etmişler fakat Kelâm-ı nefsiyi kabul etmemişlerdir.²³⁴ Ebussuûd, Allah'ın kelam sıfatının hâdis veyahut Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan Mutezileye; “*İnkâr edenlere gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir; inanmazlar.*”²³⁵ ayetinin tefsirinde cevap vermiştir. Ona göre;

*Mutezile, ayette geçen fiilin(haber verme) şeklinde mazi(geçmiş) kipiyle kullanılmasını Kuran'ın, hâdis(sonradan yaratılmış) olduğuna delil göstermiştir. Çünkü bu ifade, zorunlu olarak, haber verilen olayın, henüz gerçekleşmediği bir önceki zamanı da gerektirmektedir. Onlara cevap olarak deriz ki; bu ileri sürdükleri husus, taallukun(insanlığın ilahî kelâm ile ilişkisinin) gereklerindedir ve bu taallukun, hâdis olması, Kelâmın hâdis olmasını gerektirmez. Nasıl ki, ilmin(bilginin) mâlûma(bilinene) taalluku, ilmin hâdis olmasını gerektirmez.*²³⁶

Fakat bu ayetin kâfirler için olduğu çok açıktır. Mutezilenin ortaya koyduğu Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşüne dair bir çıkarsama yapabilmemiz zorlama bir yorum olacaktır. Ona göre Allah: “...Ey Musa, Ben mesajlarımla ve konuşmamla seni insanların başına

²³¹ Semerkandî, *a.g.e.*, s. 67; Cüveynî, *a.g.e.*, s. 97.

²³² Taftazânî, *a.g.e.*, s. 140.

²³³ Bkz. Taftazânî, *a.g.e.*, ss. 139-146; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, İz Yay. İstanbul 2015, ss. 52-55.

²³⁴ Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*, ss. 62-65; ayrıca bu konuda yapılan tartışmanın içeriğini görme adına Bkz. Cüveynî, *a.g.e.*, ss. 96-123.

²³⁵ Bakara 2/6.

²³⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 35-36 /C. 1 s. 95.

seçtim...”²³⁷ buyurarak, Musa ile vasitasız bir şekilde konuşmuştur.²³⁸ Kelam sıfatı Allah’ın aynı zamanda bir kemal sıfatıdır. Nitekim Ebussuûd ; ”...Allah, Musa ile de doğrudan konuştu”²³⁹ ayetinin yorumunda Allah’ın Musa ile bu şekilde konuşmasını, O’nun vahyetmesinin en yüce şekli ve son merhalesi olarak değerlendirmiştir.²⁴⁰ Bunun yanında o, “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”²⁴¹ ayetinde, Allah’ın bir insanla üç farklı şekilde konuşmasını sırasıyla şu şekilde değerlendirmiştir:

1-O, ayette “...ancak vahiy yoluyla...” ibaresinde geçen vahiy ifadesinin ilham ve kalbe sevk edilen güç anlamında kullanıldığını, Hz. Musa’nın çocukken Firavunun öldürmesinden kurtaran annesiyle ve oğlunu kurban etmesini istemesi için de Hz. İbrahim’le Allah’ın bu şekilde konuştuğunu belirtmiştir.

2-“...yahut perde arkasından konuşur...” kısmını ise, Allah’ın buradaki halini hükümdarın perde arkasından konuşan haliyle kıyaslayarak açıklayarak bunun bir temsil olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Ebussuûd’a göre, burada Allah hitap ettiği kişiye görünmeden kelâmını bazı cisimlerde yaratıp muhataba duyurmuştur. Yani buna göre Allah konuşur, fakat görünmez. Görünmemesi O’nun konuşmaması anlamına gelmez. Allah Hz. Musa ve meleklerle bu şekilde konuşur.

3-“...Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder...” ona göre ayette geçen bu ifade Allah’ın melek vasıtasıyla konuşmasıdır. Yani Allah insanlar arasından seçmiş olduğu peygambere bu şekilde melek vasıtasıyla vahiylerini bildirerek konuşur. Ebussuûd genel olarak Allah’ın peygamberlerle bu şekilde konuştuğunu ifade etmiştir.²⁴²

Ebussuûd’a göre Allah’ın aziz olması, hiçbir şeyin O’na galip gelmemesi, mükâfat ve ceza olarak vaad ettiği şeylerden onu engelleyecek hiçbir kuvvetin

²³⁷ A’râf 7/144.

²³⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 270 / C. 5, s. 2279.

²³⁹ Nisâ 4/164.

²⁴⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 256 / C. 4, s. 1514.

²⁴¹ Şûrâ 42/51.

²⁴² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 38 / C. 11, ss. 5206-5207.

bulunmamasıdır. O'nun hakîm olması ise yaptığı her işi hikmete uygun olarak yapması demektir.²⁴³

1.6.İstivâ Anlayışı

Allah mekândan münezzehtir. O; yer, yön, aşağı, yukarı gibi ifadelerle vasıflandırılmaz. O, hâdis olan diğer varlıkların özelliklerinden farklı olarak kendi zatına has özelliklere sahiptir. Allah'ın arş'a istivâ etmesi meselesi, Allah'ın mekândan münezzehtir oluşu ve hâdis olmamasıyla ilişkilendirilebilir. arş; *“Tavan, gölgelik, çardak”, mecaz olarak ise “hükümranlık ve taht” manalarına gelir. Kuran’da arş kelimesi hem Allah’a hem de insanlara nispet edilir.*”²⁴⁴ Bunun yanında konuyla ilgili bir diğer kavram istivâ ise;

*“Doğru ve düzgün olmak” anlamındaki svy kökünden türemiş olup “mutedil, düzgün ve eşit olmak; karar kılmak, oturup yerleşmek; yönelmek, yukarı çıkmak; hâkim olmak; tahtta oturmak” gibi manalara gelir. Kuran’ı Kerim’de istivâ yedi ayette arşa, iki ayette de semaya yönelik bir fiil olarak Allah’a nispet edilmiştir.*²⁴⁵

Ehl-i Sünnete göre Allah mekândan münezzehtir. Fakat Ehl-i Hadis Allah'ın arşa istivâ ettiğini anlatan Kuran ayetlerini tevil etmemek gerektiğini belirtir. Çünkü Allah arşa keyfiyetsiz ve durma olmaksızın istivâ etmiştir. Buna göre istivâ malumdur fakat keyfiyeti bilinemez.²⁴⁶ Mutezile ise, cismin özelliği sayılan mekânlı oluşundan Allah'ı nefy etmek için, arş ve istivâ meselesinde teville gitmiştir. Yani onlara göre bu konuda susmak çözüm değildir. Ehl-i Hadisin bu konudaki görüşlerinin aksine aklın ve dilin sınırları çerçevesinde, yorum üretmek Allah'ın mekândan münezzehtir oluşunu açıklamak gerekir. Dolayısıyla onlara göre Allah'ın arşa istivâ etmesi, O'nun arşa muktedir ve hâkim olması demektir.²⁴⁷ Kanaatimizce bu konuda teville gidilmesi Allah'ın bir mekânda olduğu anlamına gelmez. Allah'a dair Kur'an'da yer alan bu anlatımlar, müşrik Mekke toplumunun tanrının gökyüzünde bulunduğu inancı algısıyla ilgili olabileceği gibi, insanların gökyüzüne ulaşamamalarından dolayı ulaşılamayan tanrının sonsuz hâkimiyet ve kudretinin de burada bulunduğu düşüncesinin etkili olduğu

²⁴³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 70 / C. 10, s. 4730.

²⁴⁴ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 29.

²⁴⁵ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 168.

²⁴⁶ Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *İslâm İnanç Esasları “el-İbâne an Usûli'd-Diyâne”*, Çev. Mehmet Kubat, İşrak Yay. İstanbul 2008, s. 100.

²⁴⁷ Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*, ss. 53-54.

söylenbilir. Bu ifadelerin, insanın mutlak güç sahibi Allah tasavvurunu kavraması açısından, Allah'ın onların algısı şeklinde hitapta bulunduğu söylenbilir. Allah'ın arşa istivası ile ilgili bu ayetlerde Allah'ın bir mekânda bulunduğu değil O'nun azameti ve kudretinin büyüklüğüne vurgu yapılmıştır.

Ebussuûd'a göre arş, bütün cisimlerin ilki ve en büyüğüdür.²⁴⁸ Ayrıca ona göre arş ve suyun yaratılışı göklerin ve yerin yaratılışından öncedir.²⁴⁹ O, "...sonra semaya istiva etti..."²⁵⁰ ayetini yorumlarken burada istivânın yalnızca sema(gök) için kullanılmasını iki şekilde açıklamıştır. Birinci açıklamasında Hasan el Basrî(642-778)'nin bir rivayetine yer vererek bu istivânın dünya ile ilgili varlıkların yaratılışında gerçekleşmediğini belirtmiştir. Yani buradaki istivâ, dünyanın yaratılması ile onun döşenmesi arasında gerçekleşmiş olabilir. İkinci açıklamasında ise, semanın anlamını yüksek gök cisimleri ve yüksek cihetler şeklinde ele almıştır. Buna göre istivânın buradaki anlamı, yüksek âlemin baştan yaratılırken son derece önemli olduğuna vurgu yapılması olabilir.²⁵¹ Bu konuyla ilgili olarak Ebussuûd; "*Rahman, Arş'a istivâ etmiş(kurulmuş)tur.*"²⁵² ayetinin yorumunda Allah'ın rahman sıfatı üzerine açıklamalarda bulunduktan sonra; "*Arş'ı istivâ etmek, hükümlerlik ve saltanatın mecazîifadesidir. Bundan murat, kâinatın icadının ve idaresinin Allah'ın üstün iradesine bağlı olduğunu beyan etmektir.*"²⁵³ O bu ayetin yorumunda Ehl-i Hadisten farklı olarak arşa istiva konusunda tevile gitmiştir. Bu manada Mutezileyle aynı çizgide olduğunu söyleyebiliriz. O'nun yine : "...Sonra Arş'a istivâ etti..."²⁵⁴ ayetini Allah Teâlâ'nın emri arş'a hâkim oldu. Bazı Hanefî ulemasına göre, arş üzerine istivâ, Allah Teâlâ'nın keyfiyeti bilinmeyen bir sıfatıdır. Allah Teâlâ, bir yerde durmak(istikrar) veya bir mekân edinmekten münezzeh olarak kastettiği veçhile arş üzerine istivâ etmiştir. Arş bütün cisimleri kuşatan bir cisimdir. Yüksekliğinden veya hükümdar tahtına benzetildiğinden dolayı bu ismi almıştır. Bütün işler ve tedbirler oradan nazil olur. Diğer bir görüşe göre ise, arş üzerine istivâ, bütün kâinat üzerinde hâkimiyet tesis etmek

²⁴⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 282 / C. 10, s. 4526.

²⁴⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 187 / C. 7, ss. 2913-2915.

²⁵⁰ Bakara 2/29.

²⁵¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 78 / C. 1, ss. 174-176.

²⁵² Tâhâ 20/5.

²⁵³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, ss. 4-5 / C. 9, s. 3924.

²⁵⁴ A'râf 7/54.

anlamındadır şeklinde yorumlar.²⁵⁵ Yunus Suresi 3. ayet ve Ra'd suresi 2. ayetlerin tefsirlerinde de Allah'ın arşa istivasını bu şekilde yorumlamaktadır.

O, Ehl-i Hadisin Allah'ın arşa istiva etmesi konusundaki görüşlerini tatmin edici bulmamış ve bu konuda ilgili ayetleri tevil etme yoluna gitmiştir. Onun bu konuyla alakalı olarak üzerinde durduğu bir başka kavram ise kürsî kavramıdır. O, "...*O'nun kürsîsi gökleri ve yeri kuşatmıştır...*"²⁵⁶ ayetini yorumlarken diğer konuları açıkladığı gibi önce ulemanın görüşlerine değinmemiş kendi görüşünü açıklamıştır. O, kürsiyi hükümdarların oturdukları taht olarak tanımlamakta aslında ulûhiyet makamında ne kürsinin ne oturanın ne de oturma fiilinin olmadığını söylemektedir. Bunun ancak aziz ve celil Allah'ın azametini, hükümranlılığının genişliğini ve ilminin her şeyi kuşattığını belirten temsili bir anlatım olduğunu bunun da "*Onlar, Allah'ı gereği gibi bilemediler. Hâlbuki kıyamet günü yer tamamen O'nun avucu sağ elinde dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzak ve yücedir.*"²⁵⁷ ayeti kabilindedir şeklinde yorumlamaktadır.

Ebussuûd, Allah'ın yaratma fiilini yorumlamış, Allah'ın arşa istiva etmesini ve Allah'ın kürsisinin de temsili anlatımlar olduğunu belirtmiştir. Ebussuûd Allah'ın vechini, O'nun zâtı²⁵⁸ ve Allah'ın gelmesini O'nun emrinin son derece yakın ve yaklaşmış olması²⁵⁹ olarak değerlendirmiştir. Allah'ın elini ise ayetlerde geçen anlamsal içeriği dikkate alarak yorumlamıştır. Nitekim o; "...*Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?...*"²⁶⁰ ayetinin yorumunda şunları söylemektedir: "*İki elimle*" denilmesi, Allah'ın, Hz. Âdem'i yaratmaya son derece itina gösterdiğini belirtmek içindir ki, bu, onun yüceltilmesini ve tâzim edilmesini gerektirmektedir. Bundan maksat, iblisin şiddetle kınanmasıdır."²⁶¹ Bunun yanında o, "...*Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir...*"²⁶² ayetini yorumlarken Allah'ın elini, onların Hz. Muhammed(s.a.v.)'le akitleşmelerinin Allah ile akitleşmek gibi aynı sayılacağı şeklinde

²⁵⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 232 / C. 5, s. 2183.

²⁵⁶ Bakara 2/255.

²⁵⁷ Zümer 39/47.

²⁵⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 180 / C. 12, ss. 5460-5461.

²⁵⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 94 / C. 8, s. 3443.

²⁶⁰ Sâd 38/75.

²⁶¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 236 / C. 11, s. 5073.

²⁶² Fetih 48/10.

ifade etmiştir. O, bu yorumunu desteklemek için ise “*Kim peygambere itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur...*”²⁶³ ayetini delil göstermiştir.²⁶⁴

²⁶³ Nisâ 4/80.

²⁶⁴ Ebussuûd, *Îrşâd*, C. 8, s. 106 / C. 11, s. 5308.

İKİNCİ BÖLÜM

1.Nübüvvet

İnsan; iyi, güzel ve erdemli olan davranışları yapabilme iradesine sahip olduğu gibi kötü, çirkin ve ahlaksız kabul edilen davranışları da yapabilme iradesine sahiptir. Allah tarih boyunca insanoğluna onların faydasına olan vahyi tebliğde bulunması için peygamberleri aracılığıyla vahyederek emir ve nehiyelerini beyan etmiştir. Vahyin gönderildiği toplumdaki insanların bir kısmı buna uymuş bir kısmı ise bu emir ve nehiyelere karşı çıkmıştır. Peygamberler bu tebliğ görevleriyle topluma rehberlik eden karizmatik liderlerdir. Kendisine vahyedilen peygamberler vahyi öncelikle kendileri içselleştirmiş ve davranışa dönüştürmüştür. Dolayısıyla tebliğde buldukları konuları bizzat yaşayarak topluma örnek olmuşlardır. İslam âlimleri peygamberliğin varlığını Kur'an-ı Kerim'deki iman edilmesi emredilen inanç nesnelere birisi olarak tartışmamıştır. İslam toplumunun Hz. Muhammed(s.a.v.)'in vefatından sonra, hem coğrafi hem de kültürel anlamda genişlemesiyle birlikte farklı din ve kültürlerle mensup toplumlarla karşılaşmalar, müslümanların İslam dininin temel ilke ve prensiplerini savunma adına, bu topluluklarla ciddi teolojik tartışmalara girmelerine sebep olmuştur. Nübüvvet meselesi de bu tartışmalardan biridir. Ebussuûd'un bu konuda müstakil bir görüş belirtmemiş olmasından dolayı nübüvvet ile ilgili ayetleri yorumundan hareketle peygamberlik konusundaki görüşlerine değinilecektir.

1.1.Vahiy

Allah, insan açısından bir anlam ifade eden ve ona kendi muradını açıklayan ilkeler vaz etmiştir. O, boşluğa hitap etmemiş ve muhatapsız konuşmamıştır. İnsan denilen varlığın kendi ontolojik varlığını gerçekleştirme arzusu bazen kendi istek, arzu, heves ve niyeti çerçevesinde olmuş, bazen de kendisi dışında şuuruna dışarıdan gelen etki ve etmenler yoluyla meydana gelmiştir. Vahiy dediğimiz olgu veya tecrübe aslında insanın ontolojik olarak kendini gerçekleştirme arzusuna veya arayışına bir cevap niteliği taşımaktadır. Vahiy, hayatın anlamına dair insanın ölene kadar sorguladığı ve cevap bulmakta zorlandığı meselelere ışık tutan bir görünüm arz etmektedir. Bu bağlamda vahiy meselesi Allah, elçi, insan ve diğer varlıklar açısından ele alınması gereken geniş bir konudur. Biz genel hatlarıyla Ebussuûd'un vahiy anlayışını sunmaya çalışacağız.

Vahiy olarak adlandırılan olguyu Kelamcılar bilgi kaynakları arasında ele alırlar. İnsanın tecrübe alanına kapalı olan vahiy, sadece peygamberlerin yaşadıkları özel bir deneyimdir. Dolayısıyla dini veya metafizik alanla ilgili konulardan bahsetmenin imkânı vahyin bilinmesi ile ortaya çıkmaktadır. Vahiy kelime olarak hızlı gösterilen işaret demektir. Bu işaret ise imâ, kinaye ve üstü kapalı söylemek şeklinde olabilir.²⁶⁵ Bu yönüyle vahiy, aslında hakikati ifade eden bir sembol olarak değerlendirilebilir. Sembol, içerisinde bir mesajı ve konuşmayı da bize sunar. Terim olarak ise “*Allah’ın bir emir, hüküm veya bilgiyi doğrudan, perde arkasından veya elçi/melek vasıtasıyla peygamberine bildirmesi*”²⁶⁶ şeklinde tanımlanır. Ayrıca vahyi nübüvvet vahyi, işaret vahyi, ilham vahyi ve gizlilik vahyi şeklinde ifade edenler de vardır.²⁶⁷ Ebussuûd; “...*Oysa Allah rahmetini dilediğine tahsis eder...*”²⁶⁸ ayetinde geçen “*rahmet*” kavramından kastedilenin vahiy olduğunu belirtir. Buna göre vahiy müminlere inmesi itibarıyla hayır, Allah’a izafe edilmesi yoluyla da rahmet olarak adlandırılmıştır. Ayrıca burada diğer insanların nübüvvet has olan vahiyden mahrum bırakılması; Allah’ın lütfunun darlığından değil, onun hikmetinin gereğinden dolayıdır.²⁶⁹ Yine ona göre akıl bazı meselelere dair bilgi sahibi olmaktan uzaktır. Buna örnek olarak Ebussuûd “*Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” demeyin. Hayır, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz.*”²⁷⁰ ayetinin yorumunda şehitlik hükümlerini açıklarken şehidin gerçekten ölse bile diri olduğu gerçekliğini aklın kavrayamayacağını ve bunu ancak vahyin haber vermesiyle bilebileceğimizi ifade eder. Çünkü şehidin diriliği ruhanidir. Akıl ise ruhani alanla ilgili hüküm çıkarma yetkisine sahip değildir. Bu yönüyle ona göre ruhani meselelerde akıl ancak vahyin bildirdiği kadarıyla bilgi edinebilir.²⁷¹

Ebussuûd’a göre Allah’ın nübüvvet has olan vahyi, insanlara birtakım deliller sunar. Bu deliller insanların dikkatlerini tabiat ile ilgili konulara çeker ve yine insanların buradan kanıtlar üretip açıklama getirmelerini ister.²⁷² Yani bu vahiy “*Tanrı’nın kendisi*

²⁶⁵ Rağib el-İsfahanî, *Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü*, Trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay. İstanbul 2012, s.1140

²⁶⁶ Topaloğlu, Çelebi, a.g.e. , s. 331.

²⁶⁷ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdi’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay. İstanbul 2010, s.100.

²⁶⁸ Bakara 2/105.

²⁶⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 141-142 / C. 1, ss. 349-350.

²⁷⁰ Bakara 2/154.

²⁷¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 179 / C. 1, s. 414.

²⁷² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 129-130 / C. 3, ss. 1134-1137.

hakkında açık seçik malumat vermesi”²⁷³ şeklinde yorumlanan vahiydir. Ebussuûd, tabiat ile ilgili delillerin, vahyi delillere işaret ettiğini ve onun içeriğinin doğruluğuna ve anlamlarının hakikati ifade eden bir gerçeklik olduğuna delalet ettiğini söyler.²⁷⁴ Bunun yanında Ebussuûd, Allah’ın Hz. Nuh’a hitaben “*Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap...*”²⁷⁵ buyruğunda geçen “*vahiy*” ifadesinin, öğretmek ve ilham anlamında kullanıldığını ifade eder.²⁷⁶ Görüldüğü gibi Ebussuûd vahyi ilham şeklinde de değerlendirmiştir. Bu bağlamda ona göre; Hz. Musa’nın annesine vahyedilmesi²⁷⁷, Hz. İbrahim’in oğlunu rüyasında kurban ettiğini görmesi²⁷⁸ ve arıya vahyedilmesi²⁷⁹ konuları ilham kapsamında değerlendirilir.²⁸⁰ Allah’ın sıfatları bahsinde Allah’ın kelam vasfını açıklarken, O’nun elçi ile hangi aşamalarda diyaloga geçtiğini açıkladığımızdan dolayı burada bu konuya değinmiyoruz.

Allah ile elçi arasında gerçekleşen vahiy yoluyla iletişim, içerisinde birtakım özellikleri barındırır. “Elçi, vahiy yoluyla iletişim anında, vahyin hakikat ifade eden gerçekliklerini nasıl kavrar?” sorusu, hem kelamcılarının hem de filozofların üzerinde durdukları önemli bir konudur. Ebussuûd’a göre vahyin elçide iz bırakıp onun ruhunda derinlik meydana getirerek gerçek olan hakikati kavramasında etkin olan şey kalptir. Bu anlamda vahyi anlamak ve muhafaza etmek kalbin işidir. Dolayısıyla vahiysele iletişim anında etkin olan şey kalptir. Ebussuûd vahiy yoluyla iletişim anında etkin olan şeyin kalp olmasını:

*Kur’an’ın peygamberin kalbine vahyedilmesi elbette Allah’ın emri ile Allah’ın müyesser kılması ile olmuştur. Bu, hicabı(lahût ile nasût alemleri arasındaki perdeyi) açmayı kolaylaştırmak anlamında mecazî bir ifadedir. Bu ifade Cebrail’in tenzildeki gayretini, peygamberimizin de azim ve sadakatini ortaya koyar.*²⁸¹ şeklinde açıklamaktadır.

Ebussuûd bir başka yerde kalp ile ruh arasındaki ilişkiyi açıklarken vahiy yoluyla iletişimde Cebrail’in konumuna da açıklık getirmeye çalışır. Allah Kur’an’ı

²⁷³ Recep Kılıç, “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C. 8, Sayı:1, Ocak-Nisan 2011, s. 25.

²⁷⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 129-130 / C. 3, ss. 1134-1137.

²⁷⁵ Hûd 11/37.

²⁷⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 205 / C. 7, s. 2959.

²⁷⁷ Kasas 28/7.

²⁷⁸ Saffat 37/102, 103.

²⁷⁹ Nahl 16/68.

²⁸⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, ss. 37-38 / C. 11, ss. 5206-5207.

²⁸¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s.134 / C. 1, s. 327.

Kerim’de Hz. Muhammed (s.a.v.)’e *”Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir ruh(Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.”*²⁸² şeklinde hitapta bulunmuştur. Ebussuûd burada, Cebrail’in vahyi elçilere ulaştırın bir vasıta görevinde bulunduğunu ve bunun için kendisine *”Ruhu’l-Emin”* denildiğini ifade eder.²⁸³ Ona göre ayette geçen *”senin kalbine”* ifadesiyle, *”senin ruhuna”* anlamı kastedilmektedir. Ebussuûd, vahiy yoluyla iletişimin metafiziksel bir iletişim olmasından dolayı vahyin ilk önce elçinin ruhunda oluştuğunu, ardından kalbe intikal ettiğini ve buradan da zihinsel olarak bir gerçekliğe dönüştüğünden bahseder.²⁸⁴ Her ne kadar Ebussuûd farklı açıklamalarda bulunsun da *”Melekleri, kullarından dilediğine, emrinden olan ruh(vahiy) ile indirir...”*²⁸⁵ ayetinde geçen *”ruh”* kavramının vahiy anlamına geldiğini söyleyerek bu iki kavramın bağlamsal olarak aynı anlamları barındırdığını belirtir ve Kur’an-ı Kerim’in vahiy yoluyla iletişimin bir hakikati olarak ölü kalplere hayat verdiğini, beden için ruhun anlamı ne ise din için de vahyin anlamının o olduğunu ortaya koyar.²⁸⁶ Ayrıca o *”Ey Muhammed! Biz sana bu Kuran’ı vahyetmekle, geçmiş milletlerin haberlerini sana en güzel bir şekilde anlatıyoruz...”*²⁸⁷ ayetinin yorumunda *”Sana bu Kuran’ı vahyetmekle...”* ibaresini açıklarken Kur’an dışı vahyin imkânını temellendirmede ele alınan, okunan vahiy/*el-vahyul metluv* ve tilavet olunmayan vahiy/*el-vahyu ğayrul metluv* kavramlarına atıfta bulunarak konuyu açıklamaya çalışır.²⁸⁸ Bu da Ebussuûd’un Kur’an dışı vahyin imkânına olumlu baktığını bize göstermektedir.

1.2.Peygamber Göndermenin İmkânı

Allah’ın iradesi her şeyi kuşatmıştır. O’nun iradesi, hikmeti de kendinde barındırır. Peygamber göndermek, Allah’ın iradesine ve seçimine bağlıdır. Berâhime, Sümeniyye ve İbâhiyye dışında Ehl-i Kitap ve İslamiyet peygamberlerin gönderilmesini reddetmemiştir. Berahimeye göre güzeli ve çirkinini seçmede bize rehber olan kaynak sadece akıldır ve bu konuda yeterlidir. Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin peygamberliği akıl ile ispat edilemeyeceği gibi mucizeler göstermesi de kabul edilemez.

²⁸² Şuarâ 26/193-195.

²⁸³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 264 / C. 10, s. 4489.

²⁸⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s.264 / C. 10, ss. 4489-4490.

²⁸⁵ Nahl 16/2.

²⁸⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 95 / C. 8, ss. 3444-3445.

²⁸⁷ Yûsuf 12/3.

²⁸⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 251 /C. 7, s. 3068.

Zira onlara göre bu konuda kendini eğiten bir kişi diğer insanlara göre mucize kabul edilebilecek fiiller ortaya koyabilir. Eğer Allah peygamberi, aklın gerektirdiği şeyleri bize bildirmekle gönderecekse buna gerek yoktur, çünkü akıl zaten bu gereklilikleri bize göstermektedir. Ayrıca bunun dışında Allah, aklın gereksinimlerine uymayan bir şeyi peygamberle bildirecekse bu akla zaten tamamen terstir. Çünkü akıl zaten bunları da bilmektedir. Dolayısıyla Peygamber göndermek akla aykırıdır.²⁸⁹ Fakat bu gerekçeler kanaatimizce tutarsızdır. Çünkü akli salt iyi, kötü, güzel ve çirkin gibi vasıfların temeli saymak, onun her şeyi kavradığını ve her şeye hüküm koyduğunu iddia etmekle eşdeğerdir. Oysa aklın yanılığa düştüğü, hata yaptığı ve zorda kaldığı durumlar vardır. Örneğin akıl; Ahiret, haşır, cennet, cehennem gibi kavramları hâlihazırda anlamlandıramaz. Biz bu konuları akıl ile varlığını ispatladığımız Allah'ın vahyiyle bilmekteyiz. Bu sebeple *“Peygamber, aklın bilmekten ve idrak etmekten âciz kaldığı şeyleri getirir.”*²⁹⁰ İslam firkalarının hiç biri peygamberliğin imkânını reddetmezken Allah'ın elçi göndermesinin hükmünü mutezile vacip, Ehl-i Sünnet ise mümkün olarak kabul etmişlerdir. Eşariler, Allah'ın iradesine vaciplik isnat edilmemesi gerektiği kuralından hareketle, Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün olduğunu belirtirler.²⁹¹ Mâturîdî, Allah'ın peygamber göndermesi gerekliliğini hem akıl hem de nakil yoluyla açıklamaya çalışmıştır. Buna göre Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir. Fakat buradaki vaciplik, Mutezilenin Allah'ın kulları için en iyiyi seçmesinin O'na zorunlu oluşu bağlamında ele alınan vaciplik değildir. Bu vaciplik, Allah'ın Hikmetinin bunu gerektirmesine dayalı bir vaciplik olmasından dolayıdır.²⁹² Bu manada Allah'ın peygamber göndermesinde akli gerekçeler olduğu gibi başka hikmetlerde vardır. Mutezile, Allah'ın peygamber göndermesini adalet bahsinde ele alarak O'nun peygamber göndermesinin kendi üzerine vacip olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu, adaleti gerçekleştirmek için gereklidir. Allah'ın ise adlin gereği olarak, üzerine vacip olanı ihlal etmesi imkânsızdır.²⁹³ Bu konuda Ahmet Akbulut ise, Allah'ın elçi göndermesini O'nun kendi üzerine vacip olması gerektiği anlayışını eleştirerek, bu konuyu mümkün

²⁸⁹ Ebû'l Ahmet b. Muhmûd en-Nesefî, *İslâm İncını Ana Umdeleri (“el-Umde” Tercümesi)* Çev. Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yay. Malatya 2000, ss. 49-50; Bkz. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü'l-İrşâd)*, Trc. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2012, ss. 248-252; Yüksel, *Sistemik Kelam*, ss. 132-134.

²⁹⁰ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 100.

²⁹¹ Cüveynî, *a.g.e.*, ss. 251-252.

²⁹² Taftazânî, *a.g.e.*, s. 235; Bkz. Kemal Işık, *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay. Ankara 1980, ss. 103-110.

²⁹³ Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. 2, ss. 420-422.

kategorisinde değerlendirmiştir. Akbulut'un bu konudaki gerekçesi ise şudur: *"Allah'ın peygamber göndermesi, Onun irade sıfatı ile ilgili bir husustur. Allah'ın iradesine bağlı bir konuda "bu Allah'a vaciptir" demek tutarlı olamaz. Çünkü vacip olan iradî olamaz. İradî olan da vacip olamaz"*²⁹⁴

Ebussuûd, Ehl-i Sünnet itikadını savunan bir âlim olarak Allah'ın peygamber göndermesi ile ilgili ayetleri çeşitli açılardan ele almıştır. O; *"Ey Âdemoğulları! İcinizden size benim ayetlerimi anlatan Peygamberler gelir de her kim Allah'a karşı gelmekten sakınır ve halini düzeltirse, artık onlara korku yoktur. Onlar üzülecek de değildir."*²⁹⁵ ayetinin yorumunda Allah'ın peygamber göndermesinin gerekliliğinin aklen vacip olmadığını, fakat bunun caiz kategorisinde ele alınması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca ona göre bu ayette şart anlamı vardır. Yani *"eğer resullerim gelirse..."* ifadesi bu resullerin gelmeyebileceğini de anımsatmaktadır.²⁹⁶ Dolayısıyla Ebussuûd bu konuda, Allah'a herhangi bir vaciplik isnat edilmemesi gerektiğinden hareket ederek, elçinin gönderilmesini mümkün kategorisinde değerlendirmiştir. Bu yönüyle o, Eşari çizgisinde bir yorum tarzını benimsemiştir. Ayrıca Ebussuûd'a göre, Allah'ın İlahî iradesinin hikmeti gereğince, insanlığa peygamber göndererek vahyini aktarması bir lütuftur.²⁹⁷ Yine ona göre peygamberlik, herhangi bir insanın kendisini bu işe layık görmesiyle gerçekleşecek bir durum değildir. Yani peygamberlik kesbî değil vebîdir.²⁹⁸ Bu manada peygamberlik ile tevhit arasında sıkı bir ilişki vardır. Peygamberin insanları uyarmak ve müjdelemekle görevlendirilmesi ile kendisinin her defasında Allah'tan gönderilen bir elçi olduğunu beyan etmesi, onun risaletini tanımanın aynı zamanda Allah'ın bir oluşunu tanımak olduğunu bize göstermektedir.²⁹⁹ Bunun yanında Ebussuûd'a göre; *"...Biz Peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz."*³⁰⁰ ayeti şu şekilde değerlendirilmelidir:

Yani üstün hikmetlere bina edilmiş olan sünnetimizde yahut geçmiş hüküm ve takdirimizde, sadece akıl idrakiyle iktifa ederek, indirilmiş kitapta beyan edildiği veçhile, kendilerine hakkı gösterecek, onları dalâletten alıkoyacak, hüccetleri ikame edecek ve prensipleri

²⁹⁴ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1992, s. 10.

²⁹⁵ A'râf 7/35.

²⁹⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 225 / C. 5, s. 2167.

²⁹⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 142 / C. 1, ss. 349-350.

²⁹⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 216 / C. 11, s. 5047.

²⁹⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 183 / C. 7, ss. 2903-2904.

³⁰⁰ İsrâ 17/15.

*ortayakoyacak bir peygamber göndermedikçe, dalâlet ve azap ehline azap etmek diye bir şey asla olamaz.*³⁰¹

Ebussuûd ayetin yorumunu yaparken buradaki azabın mahiyeti konusunda bizzat Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin görüşüne atıfta bulunarak konuyu açıklamaktadır. Mâtürîdî burada “dünyevî azabı da, uhrevî azabı da kapsayan ve tamamıyla yok etme azabının çeşitlerinden biri olan azap cinsinin murat edildiğini”³⁰² beyan etmiştir. Yani azap her ne olursa olsun yok olmalarına taalluk eden bir azaptır. Ebussuûd burada Mâtürîdî'nin görüşünü şerh ederek azaptan muradın ne olursa olsun “bir peygamber göndermedikçe” ifadesi, azabın mutlak olarak hiç olmayacağını bildirmek için değil bunun tahakkukundan önce olmayacağını bildirmek içindir. Yoksa uhrevî azabın peygamber geldikten sonra hemen vaki olması mümkün olmadığı gibi, dünyevî azabın da onu gerektiren ahlaksızlık ve isyandan sonra ancak hâsıl olacağını ifade eder.³⁰³

1.3.Peygamberde Bulunması Gereken Nitelikler

Allah insanoğluna yol gösterici olarak peygamber göndermek suretiyle rahmet ve ihsanda bulunmuştur. Ayrıca insanlığın sosyal, siyasal ve ahlakî değer yargılarının pratik hayatta örneklenmesi açısından peygamber bir numune-i imtisaldır. Çünkü peygamberler, Allah'ın muradının nasıl ve ne şekilde gerçekleşmesi gerektiğini vahyin direk muhatabı olarak anlayan ve O'nun insanlıktan beklediği şuursal üst seviyeyi gerçek anlamda pratikte uygulayan rehberlerdir. Bu açıdan bakıldığında peygamberin yani elçinin birtakım kendisine has vasıfları bulunmaktadır. Burada elçinin vasıflarını açıklarken aynı zamanda onun görev ve sorumluluklarına da atıfta bulunacağız. Bunu yaparken onda bulunmaması gereken vasıfları da sunmuş olacağız.

Ebussuûd'a göre, elçinin insan cinsinden gönderilmesi Allah'ın hikmetinin bir gereğidir. Nitekim o; “...Bu elçiye ne oluyor ki yemek yiyor, çarşılarda geziyor? Ona kendisiyle beraber uyarıcı olacak bir melek indirilmeli değil mi?”³⁰⁴ ayetinin yorumunda, elçinin diğer insanlardan farklı olan yanının insan cinsinden olmakla açıklanamayacağını ve bunun cismanî şeylerle ilgisinin bulunmadığını belirtmektedir.

³⁰¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 126 / C. 8, ss. 3594-3595.

³⁰² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 126 / C. 8, ss. 3594-3595.

³⁰³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 126 / C. 8, ss. 3594-3595.

³⁰⁴ Furkân 25/7.

Buradaki farklılık ruhanî şeylerle ilgilidir.³⁰⁵ Ayrıca o, buradaki ruhanî farklılığa; “*De ki: Ben de sizin gibi bir insanım; İlahınızın bir tek ilah olduğu bana vahyolmuyor...*”³⁰⁶ ayetini delil getirmektedir.³⁰⁷ O, elçinin niçin insan cinsinden gönderildiğini açıklarken; “*De ki: Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine) yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik.*”³⁰⁸ ayetine atıfta bulunarak; “*Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik...*”³⁰⁹ ayetini, İnsanlara peygamber olarak bir meleğin gönderilmesi, yaratılış ve teşri’ çarkının üzerinde döndükleri hikmete ters düşmektedir. Hikmetin gereği olan; meleğin insanlardan temiz ruhlu, kutsî kuvvetle desteklenmiş, hem ruhanî, hem de cismanî âlemle ilgi kurabilen havas olanlarına gönderilmesidir.³¹⁰ şeklinde yorumlamaktadır.

Ebussuûd’a göre, Allah’ın insan cinsi içerisinden seçip görevlendirdiği bu elçinin nübüvvetlik vasfı mecazî anlamda olsa bile başkasına nispet edilemez.³¹¹ Elçinin her anlamda donanımlı olması bağlamında, yaşadığı kültürü çok iyi tanıyıp analiz etmesi önemlidir. İnsanların öfkelerini, kırgınlıklarını, tarihsel hafızadan gelen derin şuur sal darbeleri ve kültürün vermiş olduğu bakış açısını iyi bir şekilde kavramak elçinin işini kolaylaştıracaktır. Bu manada Ebussuûd, kent kültür ve adabını bilen, bilgili ve yumuşak huylu kimselerin elçi olarak gönderildiğini savunmuştur. Ona göre çölde belli bir düzen içinde yaşamayan ve belirli bir anlayış seviyesinden yoksun birinin peygamber gönderilmesi mümkün değildir. Çünkü çöl halkında cehalet, kabalık ve sertlik vardır.³¹² Ayrıca kültürün en önemli değeri dildir. İnsanlar hayallerini, düşüncelerini, kavramlarını ve dünya görüşlerini dilleri sayesinde aktarır ve yaşarlar. Elçinin bundan bağımsız olması düşünülemez. Bu bağlamda Ebussuûd “*Biz, her elçiyi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın...*”³¹³ ayetinin yorumunda, elçinin başkasının tercümanlığına ihtiyacı olmaksızın, ilahi emirleri kolaylıkla ve hızlı bir şekilde kavmine aktarması açısından dilin önemli olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanında elçi, gönderilen kavimden seçilsin veya seçilmesin, her açıdan o kavmin diliyle

³⁰⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, ss. 203-204 / C. 10, ss. 4371-4372.

³⁰⁶ Kehf 18/110.

³⁰⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, ss. 203-204 / C. 10, ss. 4371-4372.

³⁰⁸ İsrâ 17/95.

³⁰⁹ Enbiyâ 21/7.

³¹⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, ss. 56-57 / C. 9, s. 4017.

³¹¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, ss. 22-23 / C. 4, s. 1599.

³¹² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 310 / C. 7, ss. 3198-3199.

³¹³ İbrâhîm 14/4.

vazifeli olarak oraya gönderilir.³¹⁴ Peygamberin yolu, Allah'ın emir ve yasaklarını uygulamasından dolayı Allah'ın da insanlardan istediği doğru yoldur.³¹⁵

Elçinin dünyevî zevklerle meşgul olması ve onun şan, şöhret, makam, mal, mülk ve zenginlik peşinden koşması nübüvvet makamından uzaktır. Çünkü peygamberler “*temiz ruhlara sahip olan, kutsî kuvvetle desteklenen ve insanî faziletleri de hâiz bulunan çok erdemli şahsiyetlerdir.*”³¹⁶ Elçinin, Allah'ın emrini değiştirmesi veya verilen görevi yerine getirmemesi düşünülemez. O, kendisine de, Allah'ın vahyini açıkladığı insanlara da ne yapılacağını ve onlar hakkında hangi hükmün uygulanacağını bilemez. Çünkü Allah Kur'an'da elçinin “*...Bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben sadece bana vahyedilene uyuyorum ve ben apaçık bir uyarıcıdan başka bir şey değilim.*”³¹⁷ dediğini bizlere bildirmiştir. Ebussuûd bu ayetin yorumunda; elçinin vazifesi dâhilinde olmayan gelecek ile ilgili bilgiyi, dünyevî olay ve durumlar şeklinde ele almıştır. İnananları ve inananmayanları uyarması açısından gelecek olan ahiret halleri ile ilgili bilgilendirmesi ve bu konuları açıklaması bağlamında, vazifesi gereği uhrevî durumlar hakkında bilgilendirmesi elçinin gelecek hakkındaki bilgisinin kapsamına girmektedir.³¹⁸ Yani Allah'ın inzal etmiş olduğu vahiy yoluyla elçi, kâfirlerin ve müminlerin hallerinin ne olacağını bilir. Onun gelecek hakkındaki bu bilgisi dünyevî değil uhrevîdir. Çünkü elçi, insanları uhrevî meselelerde bilgilendirmek amacıyla görevlendirilmiştir. Nitekim Ebussuûd “*Gaybı bilen O'dur, gizli bilgisini kimseye göstermez. Ancak razı olduğu elçiye gösterir. Çünkü O, elçisinin önüne ve arkasına gözetleyiciler(koruyucular) koyar.*”³¹⁹ ayetinin yorumunda, elçinin gayb alanına ilişkin bilgisinin içeriği hakkında geniş bilgi vermektedir. Ona göre;

Peygamberlere açıklanan gayblar ya peygamberliklerinin doğruluğuna delâlet eden mucizeler gibi onların peygamberliğinin unsurlarından oldukları için açıklanır, yahut peygamberliğin şartlarından ve hükümlerinden oldukları için onlara açıklanır ki, bunlar da, kullara emredilen bütün şer'î mükellefiyetler, amellerini nasıl eda edilecekleri, bu amellere ahirette terettüp eden mükâfatlar, bu mükâfatların tevakkuf ettikleri ahiret halleri ve ezcümle kıyametin kopması, tekrar dirilmek ve açıklanması peygamberliğin

³¹⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 32 / C. 7, ss. 3274-3276.

³¹⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 200-201 / C. 7, ss. 2098-2099.

³¹⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 45 / C. 11, s. 5218.

³¹⁷ Ahkâf 46/9.

³¹⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, ss. 79-80 / C. 11, ss. 5268-5269.

³¹⁹ Cin 72/26, 27.

*vazifelerinden olan diğere gaybî hususlardır. Anılan her iki veçhile de peygamberlikle ilgisi alakası olmayan gayblar ve ezcümle kıyametin ne zaman kopacağı gibi hususlara ise, Allah, hiç kimseyi muttali kılmaz. Kaldı ki, kıyametin vaktini bildirmek, peygamberlik çarkının, üzerinde döndüğü teşriî hikmete de hâlel getirmektedir.*³²⁰

Elçi, Allah'ın emir ve ilkelerini açıklarken kendisi ahlakî anlamda kötü huylardan uzak durmalıdır. Çünkü onun, Allah'ın değerlerini insanlara ulaştırırken kötü huylarla hareket etmesi bu değerlerin dumura uğramasına sebep olur. İyiliği emreden ve kötülükten meneden elçinin kendisinin kötülük veya günah işlemesi düşünülemez. Ayrıca günah işleyen ise nefesine zulmetmiş olur. Dolayısıyla peygamberler vahiy bağlamında günahlardan berîdir. Ebussuûd bu konuda

*“Bir zaman rabbi İbrahim'i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştur: “Ben seni insanlara önder yapacağım.” İbrahim de, “Soyumdan da (önderler yap, ya rabbi!)” demişti. Bunun üzerine Rabbi, “Benim ahdim(verdiğim söz) zalimleri kapsamaz” demişti.”*³²¹

ayetini delil getirerek, peygamberlerin mutlak anlamda büyük günahlardan masum olduklarını belirtmiş ve zalimlik vasfının ise peygamberlerde bulunmadığını ifade etmiştir.³²² Ayrıca ona göre elçinin günahlardan korunmuş olması onun kendi iradesiyle değil Allah'ın inayetiyledir.³²³ Ehl-i sünnet âlimleri, Allah'ın bu inayetinin nasıl olduğunu açıklarlarken elçinin ismet vasfının neyi içerdiğine değinmişlerdir. Buna göre *“İsmet nefsanî bir meleke olup sahibini günahlardan alıkoyar. Bu meleke, günahların çirkinliği ve taatin iyiliğini bilmeye bağlıdır. Peygamberler de her an vahiyle iç içe olduklarından, onlarda bu meleke çok daha kuvvetlidir.”*³²⁴

Elçi hem psikolojik hem de bedenî açıdan kuvvetli olmalıdır. Zorluklara ve sıkıntılara karşı sabırlı olup hak yolda daima mücadeleci bir ruha sahip olmalıdır. Çünkü Allah'ın inzal etmiş olduğu vahyin sorumluluğunu almak şüphesiz ciddi bir ağırlıktır. Ebussuûd, bu ağırlık ve sorumluluğu taşıyabilmeye ehil olarak erkeğin daha yatkın olduğu görüşündedir. O, *“...Allah, insanların kimini kiminden üstün*

³²⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, ss. 47-48 / C. 12, s. 5656.

³²¹ Bakara 2/124.

³²² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 156 / C. 1, s. 390.

³²³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 188 / C. 8, s. 3664.

³²⁴ Beyzâvî, *a.g.e.*, s. 228; Bkz. Semerkandî, *a.g.e.*, ss. 78-79.

*kılmıştır...*³²⁵ ayetinin yorumunu yaparken her ne kadar Allah burada açıkça erkeklerin kadınlardan üstün olduklarını beyan etmese de ona göre ayetin anlamı gayet açıktır. Elçilik görevi de erkeğin akılca üstün, tedbir ve kararlarında isabetli ve bedence daha güçlü olmasından dolayı ona verilmiştir. Kadın, sayılan vasıfları taşımaması sebebiyle nübüvvet makamına ehil değildir. Hatta bundan dolayı kadına liderlik ve idari makamlar verilemez.³²⁶ O bu görüşleriyle, Mâtürîdî'nin bu konudaki yorumunu benimsemiştir. Bunun yanında Ebussuûd, "*Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.*"³²⁷ ayetinin yüce Allah'ın çocuk ve kadın bir elçi göndermediğine delalet ettiğini ifade ederek İsa'nın beşikteyken elçi olmasının buna ters olmayacağını belirtir. Buna dayanarak O bu ayetin, bilinmeyen herhangi bir konuda âlimlere danışmanın zorunlu olduğunu açıklamaktadır.³²⁸

Elçi, Allah'ın emirlerini doğru bir şekilde insanlara anlatmakla mükelleftir. Onun vazifesi insanları iyiliğe davete çalışmak ve onları kötü yollara düşme noktasında uyarmaktır. Yani tebliğ görevini yerine getirmektir. Bu manada Ebussuûd, "*Biz elçileri sadece müjdeciler ve uyarıcılar olarak göndeririz. Kim inanır ve uslanırsa onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.*"³²⁹ ayetinin yorumunda elçinin görevleri hakkındaki düşüncesini açıklarken bu ayetten hareketle o elçilerin gönderilmesini

*İrsal etmek/göndermek fiilinin nursilu/göndeririz şeklindeki muzari/geniş zaman kipi ile vârid olması, bunun geçmişten Peygamberimize kadar devam edegelen ilâhî bir âdet olduğunu göstermesi bakımından son derece dikkate şayandır. Başka bir ifadeyle bunun anlamı şudur: Biz Peygamberleri; itaate karşılık mükâfat ile müjdelemek, isyana karşı azap ile uyarmak; mükâfat ve cezada kendilerinin dâhili olmamak, dünyevî veya uhrevî sevindirici ve üzücü haberleri insanlara iletmek üzere göndeririz.*³³⁰ şeklinde değerlendirmiştir.

Elçi kendisinin çok istemesine rağmen, Allah'ın hikmetine dayalı dilemesi olmadıkça bir başkasını hidayete erdirmeye muktedir değildir.³³¹ Ebussuûd'a göre

³²⁵ Nisâ 4/34.

³²⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 173 / C. 3, ss. 1252-1256.

³²⁷ Nahl 16/43.

³²⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 116 / C. 8, ss. 3484-3485.

³²⁹ En'âm 6/48.

³³⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, ss. 135-136 / C. 4, s. 1893.

³³¹ Kasas 28/56.

elçinin uyarısı, sadece korkutmak için değil, aynı zamanda uyarı konusu şeylerden de sakındırmak içindir.³³² Ayrıca “*Kim elçiye itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur...*”³³³ ayetini Ebussuûd, elçiye itaat onun kendisinden kaynaklanan bir vasıf değildir. Bu vasıf Allah’ın elçisi olması yoluyla. Çünkü gerçekte emreden ve nehyeden Allah’tır.³³⁴ şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre Allah’a isyanın olduğu yerde peygamberin bu fiili desteklemesi söz konusu edilemez.

1.4.Mucize ve Keramet

Elçilik, elçi olarak gönderilen topluma belli bir iddiada bulunma anlamını taşır. Elçi olan kişi, iddiasının sahilliğini onu elçi olarak görevlendiren yoluyla kazanır. Elçinin, Allah’tan vahiy aldığı ve O’nun emir ve nehiyelerini insanlara aktardığını söylemesi, bu sahilliğin kendisinden olmadığını açıkça göstermektedir. Çünkü gerçekte emredici ve nehyedici kendisi değildir. Allah ondan, emredilenleri emretmesi ve nehyedilenleri nehyetmesini istediği için o elçi vasfını kazanmıştır. Dolayısıyla elçi, elçilik görevinin sahilliğini ancak Allah tarafından desteklenen bir durum yoluyla insanlığa açıklayabilir. İşte bu durum mucize olarak adlandırılır.³³⁵ Kur’an-ı Kerim’de mucizenin karşılığı olarak âyet, beyyine, burhan, sultan, hak, furkan gibi kelimeler kullanılır.³³⁶ Kalam düşünce tarihinde ise âlimler, elçinin doğruluğunu kanıtlama adına mucize kavramı kullanırlar.³³⁷ Dolayısıyla bizde mucize kavramının kullanımından hareketle Ebussuûd’un, Kalam ilminin konusu olan mucizeyi nasıl ele aldığına açıklamaya çalışacağız. Bunun yanında evliyaların kerametlerine dair delil getirdiği ayetleri sunacağız.

Peygamberin doğruluğunun göstergesi olan mucize olağanüstü bir olaydır. Mucize, Allah’ın hikmete dayalı olan iradesiyle, elçinin vazifesinin sağlam temeller üzerine devam etmesini sağlayan bir haldir. Bu hal diğer insanlardan uzaktır. Ve onlar bu haller karşısında acizdirler. Çünkü insanlar bu olağanüstü hadiseleri yerine getirme kudretinden yoksundurlar. Buna göre mucize;

³³² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 199 / C. 7, ss. 2943-2944.

³³³ Nisâ 4/80.

³³⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 206-207 / C. 3, ss. 1346-1347.

³³⁵ Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2005, C. 30, ss. 350-352.

³³⁶ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 219.

³³⁷ Bkz. Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü'l-İrşâd)*, ss. 252-262; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. 2, ss. 430-436; Taftazânî, *a.g.e.*, ss. 236-237; Akbulut, *a.g.e.*, ss. 15-38.

*İnkârcıların benzerini getirmekten âciz kalacakları şekilde, münkirlerin meydan okumaları halinde peygamberlik iddiasında bulunan zattan âdetin hilafına (ve tabiat kanunlarının aksine) olarak zuhur eden (harikulâde ve fevkalâde) bir iştir.*³³⁸

Kelamcılar Allah dışındaki tüm varlığı *mümkün-ül-vücut* olarak değerlendirirler. Bu anlamda tabiat ve onun hareket halindeki enerjisi de mümkün kategorisinde ele alınır. Yani doğada bulunan her oluşum ve hareket Allah'ın hikmetine dayalı iradesiyle meydana gelir. Allah, tabiatın kurallara dayalı olarak işleyen enerjisini askıya alabileceği gibi, aynı zamanda tabiatta, insan aklının gözlem ve tecrübe yoluyla tam olarak açıklayamayacağı hallerin oluşumunu da gerçekleştirebilir. Dolayısıyla tabiatın canlılığı, hareketi, oluşumu ve devingen olması kendi içerisinde zorunluluğu gerektiren bir durum değildir. Yani ateşin ilk defada yakıcı olması, onun ikinci defada zorunlu olarak yakıcı olmasını gerektirmez. İkinci defada ateş yakıcılık vasfını kaybedebilir. Filozoflar ise tabiatın her türlü oluşum ve aşamasına sebep olan ve bu sebeplerin meydana getirdiği sonuçları ve bunlar arasındaki ilişkiyi zorunlu bir sonuç olarak ele alırlar. Ebussuûd burada Kelamcıların görüşünü benimsemiştir. Nitekim o; *“Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca, “Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler” dedi.*³³⁹ ayetinin yorumunda Allah'ın, karıncaya konuşma kudret ve kabiliyetini vereceğini ve konuşanın karşısında bulunan karıncalarda da anlayış ve kavrama melekesini yaratmasının mümkün olduğundan bahsetmiştir.³⁴⁰ Bu da bize Ebussuûd'un, tabiatta geçerliliği bulunan hadiseleri mümkün/ımkân kategorisinde değerlendirdiğini göstermektedir. Ayrıca onun mucizelerin gerçekleşmesinin Allah için zor olmayacağı görüşünü de benimsediğini söyleyebiliriz. Ebussuûd'a göre mucize, Allah'ın hikmetli iradesine bağlı bir iştir. Mucize aslında hem Allah'ın varlığına hem de peygamberin davasının doğruluğuna delalet etmektedir.³⁴¹ Çünkü onun ortaya çıkmasının kaynağı Allah'ın gücü ve iradesidir. Elçinin, dilediği vakitte ve dilediği yerde mucizeleri yerine getirme iradesi olmadığı gibi, bunu seçme hakkı da yoktur.³⁴² O, *“...Andolsun, elçileri onlara açık deliller getirmişlerdi...”*³⁴³ ayetinin yorumunda; her peygamberin tek bir mucize ile

³³⁸ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 236.

³³⁹ Neml 27/18.

³⁴⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 278 / C. 10, s. 4520.

³⁴¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 240 / C. 10, s. 4441.

³⁴² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 285 / C. 11, s. 5147.

³⁴³ A'râf 7/101.

değil, hikmetin gerektirdiği şekilde birçok mucize ile gönderildiklerini açıklamaktadır.³⁴⁴ Elçi Allah'ın iradesiyle herhangi bir mucize gösterdiğinde, bu aynı zamanda elçinin görevini desteklemekte ve açıklamaktadır. Bu ise o elçiye uymayı zorunlu kılar. Çünkü mucize geldiğinde ona inanmayıp reddedenler azabı hak etmiş olurlar. Bu ise Allah'ın bir kanunudur.³⁴⁵

Kelamcılar mucizenin tanımını yaptıktan sonra, onun meydana gelmesi için belli şartların bulunması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ebussuûd'un bu konuda yorum yapmaması onun bu konuda kelamcıların görüşünü benimsediğini ve mucizenin şartları konusunda da kelamcılarla aynı düşündüğünü göstermektedir. Ehl-i Sünnet kelamcıları mucizenin şartları konusunda; mucizenin Allah'ın hikmetli iradesine dayalı bir fiil olduğunu, tabiat kanunları mümkün kategorisinde olduğundan mucizenin bu kanunlara aykırılığını, mucizenin elçinin iddiasına karşı meydan okumadan önce değil sonra gerçekleştiğini, gerçekleşen mucize olayının meydan okuyanın iddiasına uygun olması gerektiğini ve elçinin iddiası ile mucize arasında uzun bir zaman dilimi olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir.³⁴⁶

Ebussuûd mucize konusunda Hz. Muhammed (s.a.v.)'in İsrâ ve Mirâc konusuna değinmiştir. O tefsirinde, kendisine gelene kadar bu konuda yapılan yorumlara atıfta bulunduktan sonra bununla ilgili olarak kendi görüşünü açıklamıştır. Burada ilginç olan ise Ebussuûd'un konuyu açıklarken geometri bilgisinden hareketle isrâ ve mirâcın mucize oluşunu ispatlamaya çalışmasıdır. O, hak olan görüşe göre ifadesini kullandıktan sonra İsrâ'nın, Hz. Muhammed (s.a.v.)'e peygamberlik gelmeden önce uykudayken gerçekleştiğini ve peygamberlik geldikten sonra ise uyanıkken meydana geldiğini ifade etmiştir.³⁴⁷ O bu konuda;

İsrâ, bedenen gerçekleşmiştir. Nitekim bu durum, isrâ hâdisesinin başındaki tenzihten ve onun zimnen ifade ettiği taaccüpten de anlaşılmaktadır. Zira bedenle olan isrâ, harikulade bir hâdise olma ve imkânsız görülüp reddedilme noktasında, ruhla olan isrâ gibi değildir. İşte bundan dolayıdır ki, Kureyş buna taaccüp etmiş ve onu mümkün olmayacak bir olay olarak kabul etmiştir. Aslında bunda imkânsızlık

³⁴⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 255 / C. 5, s. 2240.

³⁴⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 19 / C. 9, ss. 3945-3947.

³⁴⁶ Bkz. Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü'l-İrşâd)*, ss. 252-258; Cürçânî, *a.g.e.*, ss. 398-406; Akbulut, *a.g.e.*, ss. 17-18.

³⁴⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, ss. 154-155 / C. 8, s. 3582.

yoktur. Zira hendesede/geometride sabittir ki, güneşin çapı, dünyanın yüz altmış küsür katıdır. Sonra dünya feleğinin tersine dönen en büyük feleğin hareketiyle, bir saniyeden az bir zamanda dünyanın alt tarafı, üst tarafına gelmektedir. Ve sabit bir gerçektir ki, cisimler, hareketin de dâhil olduğu durumları kabul etmekte eşit bulunuyorlar. Ve Allah, imkân dâhilinde olan her şeye kadirdir. Bu itibarla Allah, o hareketi, hatta ondan hızlı bir hareketi Peygamberimizin bedeninde veya onu taşıyan binitte yaratmaya da muktedirdir. Zaten eğer Mirac, normal şartlara göre imkânsız olmasaydı, mucize sayılmazdı.³⁴⁸ şeklinde yorumda bulunmuştur.

Ebussuûd'un Allah tasavvurunun merkezindeki, Allah'ın hikmetli iradesiyle iş yapması konusu, görüldüğü gibi mucize meselesinde de ön plana çıkmaktadır. Bu manada o burada, Allah'ın yaratmasına hiçbir şekilde müdahalede bulunulamayacağı noktasından hareketle yaratma ile mucize arasındaki ilişkiyi de kendi açısından açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

Ebussuûd mucizeyi ele alırken toplumun değer yargılarının tersine onları hayrette bırakacak ve gerçekleştiği zamanda insanların o günkü koşullarda problem olarak algıladıkları veya normal sayılan şartların aksine gerçekleşmesinin gerekli olduğuna değinmektedir. O bu bağlamda Hz. İsa'ya atfen Kur'an'da yer alan "...Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim. Evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm..."³⁴⁹ ifadelerini yorumlarken bu gerekliliğe atıfta bulunmaktadır. Nitekim Ebussuûd'a göre Hz. İsa'nın bu sözleri, onun yaşadığı dönemde kör olmanın ve alaca hastalığına yakalanmanın çaresi bulunmadığından, Hz. İsa'nın mucizeleri olarak ele alınmıştır. Çünkü ayette bu iki hastalığın geçmesi bu işin rastgele seçildiğini göstermemektedir. O dönemde çok değerli doktorlar olmasına rağmen bu hastalıklara çare bulunamamıştır.³⁵⁰

Kelamcılar mucizenin yanında, evliyanın kerametleri hakkında da görüşler ortaya koymuşlardır. Ebussuûd'da bu konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunmuştur. Öncelikle Ehl-i sünnet kelamcıları velilerin kerametlerini caiz görürler. Mutezile ise bunu reddeder.³⁵¹ Mutezileye göre keramet varlığını kabul ettiğimizde, nübüvvet makamı aşınabilir. Yani elçilik vasfının orijinal olması ortadan kalkabilir. Ehl-i Sünnet

³⁴⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, ss. 154-155 / C. 8, s. 3582.

³⁴⁹ Âl-i İmrân 3/49.

³⁵⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 39 / C. 2, s. 868.

³⁵¹ Sâbûnî, *a.g.e.*, ss. 112-113; Neseî, *a.g.e.*, s.53.

kelamcılarını ise, mutezilenin endişesinin yersiz olduğunu ifade ederek keramet ile mucize arasındaki farklılıklara vurguda bulunup hem elçinin hem de evliyanın orijinalitesini açıklamaya çalışmışlardır.³⁵² Keramet konusu suistimale açık bir konudur. Özellikle tasavvufun tarihte geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümler, sahte keramet anlayışlarına zemin hazırlayabilmiştir. Bu da kerametın özneliği meselesini gündeme getirmiştir. Dolayısıyla bu konuda ihtiyatlı olmakta yarar vardır. Burada önemli olan insanın velilik vasfını taşıyan birinin kesinlikle peygamberden ayrı olduğunu idrak etmesidir. Elçilik ve velilik makamlarının değersel açıdan aynı seviyede olduğunu kabul etmek ise dinin temel değerlerini tehlikeye atmak demektir. Keramet, Allah'a samimi olarak bağlanan ve onun takva sahibi veli kullarından zuhur eden olağanüstü bir hal olarak tanımlanır.³⁵³

Ebussuûd “...Zekeriya, onun bulunduğu bölmeye her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu. “Meryem! Bu sana nereden geldi?” derdi. O da “Bu, Allah katından diye cevap verirdi. Zira Allah, dilediğine hesapsız rızık verir.”³⁵⁴ ayetini, evliyanın kerametlerinin olduğunu delili olarak ele almıştır. Ona göre burada, Meryem’in yanında yiyeceklerin bulunması Hz. İsa’nın dünyaya gelmeden önce meydana gelen bir hal değildir. Ayrıca burada Zekeriya; Meryem’in ilim, hikmet ve kudretle desteklendiğini anlamıştır. Dolayısıyla bu destekleme işi, Ebussuûd’a göre bir keramettir.³⁵⁵ Ebussuûd; “Ancak razı olduğu elçiye gösterir. Çünkü O, elçisinin önüne ve arkasına gözetleyiciler(koruyucular) koyar.”³⁵⁶ ayetinin evliyaların kerametlerini reddedenlerin(muhtemelen mutezile) görüşlerine delil olmayacağını savunur. Dolayısıyla “keşif mertebelerinin en yükseğinin peygamberlere mahsus olması, o mertebelerden herhangi bir mertebenin başkasına da asla hâsıl olmayacağını gerektirmez. Ve hiçbir veli de, peygamberlik mertebesi olan, sarih vahiyle hâsıl olan kâmil keşfi iddia edemez.”³⁵⁷ yani Allah burada elçi derken, peygamberden razı olduğu gibi, kendisine samimi olarak inanan başka insanların hal, tutum ve davranışlarına bakarak da onlardan razı olabilir. Bu mümkündür. Dolayısıyla samimi olarak inanan, takvalı, sâlih ve nefsinin arındıran insan da Allah’ın inayetine mazhar olabilir. Allah’ın

³⁵² Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü’l-İrşâd)*, ss. 258-262.

³⁵³ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, ss.182-183.

³⁵⁴ Meryem 3/37.

³⁵⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 30 / C. 2, s. 848.

³⁵⁶ Cin 72/27.

³⁵⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, ss. 47-48 /C. 12, ss. 5656-5657.

diğer insanlar arasından razı olduğu bu kişi, kesinlikle elçinin özel vasıflarından uzaktır. Veli kendisinde elçilik vasfını taşıdığını iddia ettiğinde ise Allah'ın vahyini inkâr etmiş sayılır.

1.5.Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Peygamberliği

Tarihte meydana gelen hâdiseler, sıralamada bir şeyin ilki ile sonunun ne kadar önemli olduğunu bize göstermektedir. Bu bağlamda elçilerin ilki ile bu göreve seçilen son kişi ve tarihsel olarak bunlar arasında gelip geçen diğerleri, Allah'ın değersel açıdan insanlığa verdiği önemin bir ifadesi olarak ele alınabilir. Biz burada, elçilik tarihinde, şimdide ve gelecekte de geçerliliğini koruyacak olan son elçiyi ve son elçinin mücadelesinin Allah tarafından desteklendiğini, onun elçi oluşunun delillerini sunmaya çalışacağız. Bu anlamda sahte elçilerin hiçbir zaman geçerliliklerinin olmadığı da ortaya çıkmış olacaktır.

Hz. Muhammed (s.a.v.) elçilerin sonuncusudur. Kur'an "*...O, Allah'ın resulü ve nebilerin sonuncusudur...*"³⁵⁸ ifadesiyle bunu açık bir şekilde ortaya koymuştur. Dolayısıyla biz onun elçilik vasfını taşıyan son kişi olduğunu Kur'an-ı Kerim yoluyla bilmekteyiz. Bu manada onun elçi olmasının en büyük delili Kur'an-ı Kerim'dir. Çünkü gerçekten Kur'an onun gönderildiği toplumda yerini tayin etmiş ve onun yapması gereken vazifeleri bizzat aktarmıştır. Onun hayatını Kur'an'dan bağımsız düşünmek, onu gerçek anlamda anlamamak demektir. Onda hem elçilik vasfı hem de Kuran'ın şüursallığı görünmektedir. Bu yüzden Yahudiler ve Hıristiyanlar onun son elçi olduğu gerçeğini kabul etmedikleri gibi, getirmiş olduğu kitabın hükümlerini de reddetmişlerdir. Fakat Kur'an-ı Kerim çoğu yerde Ehl-i Kitab'a atfen hitaplarda bulunarak onları Hz. Muhammed (s.a.v.)'e inanmaya davet etmiş ve onlara ikna edici bir üslupla seslenmiştir. Kur'an, Hz. Muhammed (s.a.v.) yoluyla davet ve amacını ortaya koyarken geçmişte gönderilen peygamberlere değinmiş ve bunları tekrar Hz. Muhammed (s.a.v.)'in yaşadığı dönemde gündeme getirerek inanmayanlara ciddi derecede hatırlatmalarda bulunmuştur. Bu hatırlatmalar hem Hz. Muhammed (s.a.v.)'in elçilik vasfının delili hem de Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından gönderilen bir gerçeklik olduğunu bize göstermektedir. Aynı zamanda bu durum; bu gerçekliğin tuhaf karşılanması gereken bir anlam ifade etmediğini, sosyal realitenin gerektirdiği şartlar ve

³⁵⁸ Ahzâb 33/40.

inanç eksenindeki sapmaların yoğun olarak yaşandığı bir devirde bunun meydana gelmesinin kaçınılmaz olduğunu açıklar niteliktedir. Ebussuûd bu konuda Yahudiler ve Hıristiyanların peygamberler arasında ayırım yaparak kimisine inandıklarını kimineyse inanmadıklarını ifade etmiş ve elçilerden birini yalanlamanın hepsini yalanlamak anlamına geldiğini belirtmiştir.³⁵⁹

Kelam düşünce tarihinde Hz. Muhammed (s.a.v.)'in elçiliği genellikle aklî, haberî ve hissî diye ifade edilen deliller etrafında ele alınır.³⁶⁰ Mutezile bu konuyu, daha çok aklî delil etrafında değerlendirmeye çalışmıştır. Özellikle onlar, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in yegâne mucizesi olduğu üzerinde etraflıca durmuşlardır.³⁶¹ Ebussuûd, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in elçiliğini iki açıdan ele almaktadır. Bunlardan ilki Kur'an'ı Kerim'de geçen kıssalar, diğeri ise Kur'an'ın bizzat kendisidir. Örneğin ona göre, Allah'ın Tâlût'u İsrailoğullarına hükümdar tayin etmesi ve bunun Hz. Muhammed (s.a.v.)'e bildirilmesi onun nübüvvetinin doğruluğuna işaret eder. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v.) böyle haberleri, daha önce hiç kimseden duymamış ve öğrenmemiştir.³⁶² Bunun yanında “*İnkâr edenlere söyle: Yenileceksiniz ve cehenneme sürüleceksiniz...*”³⁶³ ayeti de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvetinin hak ve gerçek olduğunu göstermektedir. Çünkü Ebussuûd'a göre bu ayetin muhatabı olan Yahudiler yenilgiye uğramış ve ayetin muradı gerçekleşmiştir.³⁶⁴ Bundan başka; “*(Ey Muhammed!) bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kur'a için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Bu konuda) tartışırken de yanlarında değildin*”³⁶⁵ ayeti de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in elçiliğinin en açık delillerindedir. Çünkü ayette geçen olayı ya bizzat müşahede etmek yahut bu hadiseyi görenlerden duymak gerekir. Ebussuûd'a göre Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bu olayı görenlerden duyması mümkün olmadığına göre, bunu bizzat gören ve olayı olduğu gibi eksiksiz vahiy yoluyla ona haber veren Allah'tır. Bu

³⁵⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s.166 / C. 1, s. 414.

³⁶⁰ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü'l-İrşâd)*, ss. 279-287; Cürçânî, *a.g.e.* , ss. 446-488; Mâtürîdî, *a.g.e.* , ss. 307-321.

³⁶¹ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 456-474; Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*, ss. 125-128.

³⁶² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 242 / C. 1, s. 654.

³⁶³ Âl-i İmrân 3/12.

³⁶⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 11 / C. 2, s. 789.

³⁶⁵ Âl-i İmrân 3/44.

da onun elçiliğinin Allah tarafından verildiğinin bir kanıtıdır.³⁶⁶ Ebussuûd genellikle ayetler arası atıflarda bulunarak ele aldığı konuya ışık tutan ayetleri anlamsal bütünlüğe dikkat edecek şekilde değerlendirmiştir. O, bir ayeti tefsir ederken konuyla ilgili diğer ayetlere yer vererek Kur'an-ı anlama açısından bütünlüğe önem vermiştir. Onun bu konudaki yaklaşımı Kur'an-ı anlamanın bütünselliği açısından önemlidir. Ebussuûd, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in elçiliğine ayetler arası referansta bulunurken

(Ey Muhammed!) Mûsâ'ya o emri verdiğimiz zaman sen (vadinin) batı tarafında değildin. (O olayı) görenlerden de değildin. Fakat biz (Mûsâ'dan sonra) birçok nesiller meydana getirdik. Üzerlerinden uzun çağlar geçti. Sen Medyen halkı arasında yaşıyor değildin, ayetlerimizi onlardan okuyup öğreniyor da değildin. Fakat biz (bu haberi) göndereniz.³⁶⁷

ayetini Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ancak vahiy yoluyla geçmişe ait gaybi bilgiye sahip olabileceği konusunu vurgulamıştır. Ebussuûd'a göre bu ayetler Kur'an'ın insanlık için gerekli olan bir zaman diliminde indiğini göstermektedir. Ayrıca bu ifadeler Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed (s.a.v.)'in uydurmasının imkânsızlığını da ortaya koymaktadır. Bu anlamda Allah'ın hikmetli iradesinin gereği olarak, insanlığın tamda ihtiyaç duyduğu bir zamanda Hz. Muhammed (s.a.v.) elçi olarak görevlendirilmiş ve uzunca bir zaman sonra yeni bir şeriatla gönderilmiştir. Çünkü sosyal realitenin değişken yapısı Hz. Muhammed (s.a.v.)'den önceki şeriatları unutturmuş ve insanlık bu değişmeye karşı direnç gösterememiştir. Ebussuûd'a göre bu değişkenlik nesh meselesinin özünü oluşturmaktadır. Bu anlamdatabiri caizse Allah, insanlığın şuurunda yeni bir direnç inşa edip, yeniden kendi hükümlerinin hâkim olması için ve yine kendi hükümlerini ifade eden, açıklayan ve insanlara kendi içlerinden örnek olacak bir elçi olarak Hz. Muhammed(s.a.v.)'i nübüvvet makamına tayin etmiştir.³⁶⁸ Dolayısıyla Ebussuûd Hz. Muhammed(s.a.v.)'in bu vasfını: “Yani seni gönderen ve bu ayetler ile benzerlerini sana vahyeden biziz.”³⁶⁹ şeklinde yorumlamıştır. Bu anlamda Hz. Muhammed'in gayba ilişkin konularda kendinden bilgi vermesi söz konusu değildir. O ancak Allah'ın kendisine bildirdiği ve açıklamasını istediği şeyleri bilir ve duyurur. Çünkü Kur'an'ı Kerim'de Allah, peygamberine hitaben muhataplarına:

³⁶⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 35-36 / C. 2, s. 861.

³⁶⁷ Kasas 28/44, 45.

³⁶⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, ss. 15-16 / C. 10, ss. 4607-4608.

³⁶⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 16 / C. 10, s. 4608.

Size ben, "Allah'ın hazineleri yanımdadır" demiyorum; gaybı da bilmem. "Ben bir meleğim" de demiyorum. Sizin hor gördüğünüz kimseler için, "Allah, onlara asla hayır vermez" de diyemem. Allah, onların içlerindeki daha iyi bilir. Böyle bir şey söylersem, o zaman ben gerçekten zalimlerden olurum.³⁷⁰

ayetiyle cevap vermiştir. Ebussuûd, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğine Kur'an'ı Kerim'de yer alan geçmiş olayların anlatılmasının delil olduğunu açıklamasının yanında, yaşadığı dönemde gelecekte haber vermesi ve bu haberlerin gerçekleşmesini de onun peygamberliğinin delili olduğuna değinmiştir.

Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Önce de, sonra da emir Allah'ındır. O gün Allah'ın (Rumlara) zafer vermesiyle mü'minler sevinecektir. Allah, dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.³⁷¹

Bu ayetleri Ebussuûd, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğinin en açık delili olarak ele almış ve Kur'an'ın Allah katından nazil olan bir kitap olduğu mucizesinin bir göstergesi olduğunu ifade etmiştir.³⁷² Ayrıca Kur'an-ı Kerim Hz. Muhammed (s.a.v.)'e; "...Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin..."³⁷³ şeklinde hitap ederek onun bu konularda daha önceden bilgi sahibi olmadığını ifade etmiştir. Ebussuûd'a göre bu, yani sen önceleri kitabın içinde akıl yoluyla bilinmeyen ve tafsilatıyla açıklanmayan iman etmenin ne olduğunu bilmiyordun anlamındadır. Ona göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) vahiy gelmeden önce akıl yoluyla kavranabilen imandan kesinlikle haberdardı.³⁷⁴ Ebussuûd, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in adının ve vasıflarının Yahudilerin kitabı Tevrat'ta ve Hıristiyanların kitabı İncil'de yer aldığını belirterek bu vasıfların gerçek anlamda incelenmesi halinde, bunların Hz. Muhammed (s.a.v.)'i işaret ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca o bunlara değinirken Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ümmî olmasına atıfta bulunmak amacıyla ümmî kavramının dört anlamda kullanıldığını belirtmiştir.³⁷⁵ O, ümmî kavramının anlamlarını verdikten sonra, kavramın bu dört anlam içerisinde hangisine denk geldiğini bir başka ayetin yorumunda açıklamalarda bulunurken değinmiştir.³⁷⁶ Bu anlamda ona göre ümmî; "okuma ve yazmada deneyim sahibi olmayan, bununla

³⁷⁰ Hûd 11/31.

³⁷¹ Rûm 30/2, 5.

³⁷² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, ss. 49-50 / C. 10, s. 4688.

³⁷³ Şûrâ 42/52.

³⁷⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 38 / C. 11, s. 5208.

³⁷⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 279 / C. 5, s. 2307.

³⁷⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C.6, s. 51 / C. 9, s. 4005.

beraber geçmiş ve geleceğin bütün bilgilerini nefsinde toplamış bulunan Peygamber'in sıfat veya ismidir."³⁷⁷ Ebussuûd'a göre Kur'an-ı Kerim Hz. Muhammed (s.a.v.)'in en büyük mucizesidir. "Onlar: "Muhammed, Rabbinden bize bir mucize getirmeli değil miydi?" dediler. Eski Kitaplardakinin kanıtı olan Kur'an gelmedi mi onlara?"³⁷⁸ Ayetinin yorumunda Ebussuûd, Kur'an'ın mucize oluşu ile Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğini:

Onlar, o sözlerin altında, Kur'an'ı Kerim'in gelmesiyle, mucizenin geldiğini inkâr etmek niyetini taşıyorlardı. Oysaki Kur'an, bütün mucizelerin anası, başı, en büyüğü ve en sürekli olanıdır. Zira mucizenin hakikati, peygamberliği iddia eden zatın, hangi hususlarda olursa olsun, bazı harikulade özelliklerinin bulunmasıdır. Ve hiç şüphe yoktur ki, bütün özelliklerin en büyüğü ve en üstünü ilimdir. Çünkü ilim, bütün işlerin aslı ve eylemlerin başıdır. Ve hiçbir ilimle uğraşmamış ve hiçbir ilim ehlinden ders almamış ümmî bir insanın eliyle ortaya çıkan Kur'an, bütün öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini haiz bulunmaktadır. Şu halde Kur'an geldikten sonra artık hangi mucize istenebilir ve Kuran ortada iken hangi delil talep edilebilir?"³⁷⁹ şeklinde yorumlamıştır.

Ebussuûd, İbn Abbas (619-687) ve İbn Mesud (ö.653)'tan ayın yarılması ile ilgili rivayetlere yer vererek, bu konuyu Kamer Suresinin 2. ve 3. ayetlerini yorumlarken ele almıştır. Ona göre "Onlar bir mucize görürlerse, yüz çevirirler ve : "Bu, eskiden beri devam ede gelen bir büyüdür" derler."³⁸⁰ ayeti surenin ilk ayetinden bağımsız değil ve hatta birinci ayeti açıklar niteliktedir. Ayrıca birinci ayette geçen "ay yarıldı" ifadesini, kıyamette gerçekleşeceği şeklinde ele almak yukarıdaki ayete göre mümkün değildir. Çünkü bu mucizenin yalanlanması bu dünyada vuku bulmuştur. Bunun delili ise; "Onlar yalanladılar ve kendi heveslerine uydular. Oysaki her işin bir istikrarı vardır."³⁸¹ ayetidir. Yani o inkâr edip yüz çevirenler ayın yarılması hadisesini reddettiler. Bunun bir büyü olduğunu düşündüler. Oysaki bu apaçık bir mucizeydi. Ebussuûd burada rivayetleri esas alarak siyak-sibak bütünlüğünden hareketle konuyu temellendirmiştir.³⁸²

³⁷⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 279 / C. 5, s. 2307.

³⁷⁸ Tâhâ 20/133.

³⁷⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 51 / C. 9, s. 4005.

³⁸⁰ Kamer 54/2.

³⁸¹ Kamer 54/3.

³⁸² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, ss. 167-168 / C. 12, ss. 5442-5443.

İnsanların Hz. Muhammed (s.a.v.)'e itaat etmesi, diğer peygamberlere de itaat etmesi demektir. Çünkü onun getirdiği şeriat ondan önceki peygamberlerin şeriatını da kapsamaktadır.³⁸³ Buradaki itaat, elçinin sözünü tasdik etmek ve onunla amel etmektir. Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v.)'e itaat etmek “*onun zatı yönünden değil, Allah'ın elçisi/resûl olması yönündendir*”³⁸⁴ Hz. Muhammed (s.a.v.)'de diğer peygamberler gibi bir peygamberdir. Ondan önce de Allah elçiler göndermiş ve onlara çeşitli özellikler vermiştir. Allah'ın gönderdiği elçiler arasında herhangi bir şekilde fazilet yarışına girmemek gerekir. Bize düşen “*...peygamberler arasında hiçbirini ayırt etmeyiz. İştittik ve itaat ettik...*”³⁸⁵ demektir. Fakat Ebussuûd Bakara Suresi 253. ayetinin yorumunda bu konuyla ilgili olarak şu ifadeler yer verir: “*Bu ayet, peygamberlerin Allah katında derece ve itibarlarının farklı olduğunu açıkça ortaya koyar. Bu itibarla bazı peygamberlerin diğerlerinden üstün olduğunu söylemek câizdir; ancak bu kesin delil ile olmalıdır.*”³⁸⁶ görüldüğü gibi o, bu konuda peygamberler arasında Allah katında fazilet yönüyle bir sıralamanın olduğunu söylemenin caiz olduğunu ifade etmiştir. Biz onun bu görüşünü, Kur'an'ın bu konuda diğer ayetlerde yer alan ifadelerini bütünsel anlamda değerlendirmedini söyleyebiliriz.

2.Meâd

Var olmak her açıdan nasıl mümkünse, öldükten sonra tekrardan belli bir amaç için yeniden var olmak da mümkündür.³⁸⁷ Bu anlamda Allah, Kur'an'ı Kerim'in hemen her sayfasında insanın yaptığı her şeyden hesaba çekileceğini ve onun kesinlikle kendisine döndürüleceğini söyler.³⁸⁸ Bu yönüyle Kur'an-ı Kerim'e göre tekrar dirilme hak ve gerçektir. İnsanın reel olarak bundan kaçması mümkün değildir. Ebussuûd'un yeniden dirilmeye dair delilleri doğrultusunda; hayat ve ölümün insan açısından ne ifade ettiği, Allah'ın yaratması ile insanın tekrar dirilmesi arasında ne tür bir ilişki olduğu, ruh ve beden açısından ölümün ne olduğu, tekrar dirilmenin nasıl olacağı, kabir azabının var olup olmadığı, cennet ve cehennem tanımları ve niçin var oldukları, hâlihazırda mevcut

³⁸³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 198 / C. 3, ss. 1325-1326.

³⁸⁴ Özden Kanter, “Ebussuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 15, Sayı:1, 2017, s. 208.

³⁸⁵ Bakara 2/285.

³⁸⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 245-247 / C. 2, s. 667.

³⁸⁷ Vâkıa 56/62-74; Mü'min 40/57; Kıyâme 75/3; Kâf 50/15; A'râf 7/57; Yâsin 36/77-83; Meryem 19/66-72; İsrâ 17/49-52. v.b.

³⁸⁸ A'râf 7/29; Yâsin 36/77-83; Hûd 11/4. v.b.

olup olmadıkları, şefaatin imkânı, rü'yetullahın imkânı konuları açıklanmaya çalışılacaktır.

2.1.Yeniden Dirilme

Yeniden dirilme/haşr, bir insanın bu dünyada belli bir süre yaşadktan sonra hayati fonksiyonlarının durması neticesinde gerçekleşen ölümün ardından bir zaman sonra meydana gelecek olan dirilmedir. Yaşadığımız âlem, içerisinde oluş/kevn ve bozuluş/fesad barındıran bir yapıya sahiptir. İnsanın hâdis bir varlık olması sebebiyle oluş ve bozuluştan uzak olması imkân dâhilinde değildir. Bu yönüyle insanın var olduğu gündün beri ele aldığı konuların başında, ölüm ve hayata dair ortaya koyduğu anlamlar gelmektedir. Kalam düşünce tarihinde ölüm ve hayata ilişkin konular değerlendirilirken Allah'ın yaratmadaki kudretine, ilmine ve iradesine vurguda bulunulur. Çünkü ölüm ve hayat, Allah'ın insana bahşetmiş olduğu nimetler karşısında onun denenmesinin bir parçasıdır. Aslında niçin ölüm var ve öldükten sonra ne olacağız? gibi temel metafizik soruların cevabı, insanın ilk başta kendisinin niçin yaratıldığını anlamlandırmasında ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda kendisi açısından yaratılmanın cevabını bulan insan, ölümünde bir nevi cevabını bulmuş olacaktır.

İnsan hâdis/mümkün bir varlıktır. Çevremizde yaşanan doğum ve ölümler onun hâdis bir varlık olduğunun en açık kanıtıdır. Allah başlığı altında, hâdis olan her varlığın bir muhdisinin olduğunu açıklamıştık. Bu yönüyle Allah, insan açısından varlığı inkâr edilemez olan ölüm ve hayatı yaratandır. Çünkü insanın ilk başta yaratılışı, ölüm ve hayatın gerçekliğinin hangi boyutta ele alındığını bize göstermektedir. Ebussuûd bu konuyu; *“Allah'a nasıl nankörlük edersiniz ki, siz ölümler idiniz, O sizi diriltti; yine öldürecek, yine diriltecek; sonra O'na döndürüleceksiniz.”*³⁸⁹ ayetinin yorumunda ele alır. Ona göre insanın kendi başına var olması mümkün değildir. Yani kendi varlığına hayat veren insanın kendisi değildir. Ayetin başında geçen ilk ölümden kastedilen anlam, insanın cansız oluşuna bir atıftır. Yani yaratılmadan önceki ilk aşama insanın bu cansız olan aşamasıdır. Buradaki cansızlık aynı *“Ölü toprak, onlar için bir ayettir...”*³⁹⁰ buyruğunda geçen ölü ifadesinin karşılığı gibidir. Ayrıca ona göre, Allah insana cansız bir aşamadan sonra hayat vermiştir. Ancak hayat aşamasına gelinceye kadar birbirini

³⁸⁹ Bakara 2/28.

³⁹⁰ Yâsîn 36/33.

izleyen farklı süreçler vardır. Yine ayette birinci ölümün ardından gelen ikinci ölüm, Allah'ın verdiği canın tekrar alınması anlamına gelmektedir. Bu da hayat imkânı bulan canı alması yönüyle Allah'ın kudretinin bir delilidir. İşte insanın hayat canlılığını kazandıktan sonra bir süre yaşayıp ölümün gerçekleşmesi ayette kastedilen bu ikinci ölümdür. Ebussuûd'a göre buradaki ölüm kaçınılmazdır. Bu ölüm, ikinci hayata/*el-hayati's-sâniye* bir geçiş olması yönüyle büyük bir nimettir.³⁹¹ Bunun yanından Ebussuûd “*O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır...*”³⁹² ayetinin yorumunda insan açısından ölüm ve hayatın amacını ele almıştır. O burada ölümü hayatın zıddı sayılan vücûdî bir sıfat olarak değerlendirmiştir. Hayattan kastedilen manayı ise ondan önceki ve sonraki haller şeklinde ele almıştır. Buna göre ayetin anlamını:

*Yani Allah, hanginizin daha güzel işler yapacağını sınamak isteyen bir kimsenin muamelesine benzer bir muamele için ölümü ve hayatı yaratmıştır ki, sizin değişik ilim ve amel derecelerinize göre, değişik mertebelerde bunların karşılığını versin.*³⁹³ şeklinde yorumlamıştır.

Ölüm ve hayatın varlığı bağlamsal olarak mükâfat ve cezayı da düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Burada karşılık olarak verilen mükâfat ve cezanın nesneliliğinin göstergesi ise, insanın davranışlarında ortaya çıkmaktadır. Bu hem davranışın karşılığını veren açısından hem de insanın kendisine, davranışının sonucu neticesinde karşılık verilmesi açısından son derece önemlidir. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim yeniden dirilmeyi insan açısından objektif temeller üzerine bina etmeyi amaçlar. Kur'an, insanın mükâfat ve ceza konusunda haksızlığa uğramaması yönünden onun amelinin bireyselliğini vurgular. Yani amel/davranış iyi olsun kötü olsun bireyseldir. Bu, gerçekte Kur'an'ın koymuş olduğu en temel ilkelerden birisidir. Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim insanı sorumluluktan kaçmamaya davet eden bir şuur inşa etmeyi hedeflemektedir.

Amellerin objektif olarak kayıt altına alınması konusu, Kelam düşüncesinde “*amel defteri*” kavramı etrafında ele alınmıştır. İnsanın yapmış olduğu her amel onda belli bir iz bırakır. Ebussuûd, amellerin insanda nasıl bir iz bıraktığını da açıklamaya çalışmıştır. O “*Oku kitabını! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter*

³⁹¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 77 / C. 1, ss. 170-174.

³⁹² Mülk 67/2.

³⁹³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, ss. 2-3 /C. 12, ss.5597-5598.

denilecektir.”³⁹⁴ ayetinin yorumunda; insanın yapmış olduğu her türlü davranışın onun ruhunda özel bir tesir bıraktığını söyledikten sonra; bu tesirin insan hayattayken yani ruh henüz bedenden çıkmamışken gizli kaldığını ve insanın ölümü neticesinde bu gizli tesirin ortaya çıkacağını ve ruhun yüce âleme doğru harekete geçeceğini belirtir.³⁹⁵ Ebussuûd’un ifadesiyle “İşte o zaman perde kalkar; haller ortaya çıkar ve ruh levhası üzerinde ömrü müddetince her şeyin resmi zuhur eder. Amellerin yazılması ve okunması bu demektir.”³⁹⁶ Yani ona göre yapılan her türlü davranış, insanın ruhu üzerinde insan hissetmese de kalıcı bir etki bırakır. Bunun yanında o amel defterlerinin insana farklı açıdan verilmesine dair yorumlar getirmiştir. Ona göre kimin amel defteri sağından verilirse bu o kişinin şerefini ve daha baştan kitabının içerdiğiyle müjdelenmesi anlamına gelir.³⁹⁷ O “Şu dünyada kör olan kimse, ahirette de ködür (dünyada doğru yolu göremeyen, ahirette de kurtuluş yolunu göremeyecektir, hatta onun) yolu daha da sapıktır.”³⁹⁸ ayetinin yorumunda da Allah’ın kendisine vermiş olduğu akıl ve her türlü idrak kuvvetini kullanmayanların zihinlerini gerçekliğe kapattıklarını, hakkı görmezlikten geldiklerini ve ahirette de böyle kişilere kimsenin bir faydası olmayacağını ve bunların amel defterlerini sol taraflarından alacaklarını ifade eder.³⁹⁹

Ayrıca o, ruhun bedenle olan irtibatını açıklarken İbn Abbas (619-687)’tan bir rivayete atıfta bulunarak kendi görüşünün doğruluğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre Allah, ruhun bedenle olan irtibatını ya ölüm halinde olduğu gibi hayat fonksiyonlarını hem zahir hem de batın açıdan keser yahut uykuda olduğu gibi sadece zahirî açıdan keser. Dolayısıyla kişinin ölümü sabit olduğunda Allah ruhu tutup onu bedenine geri çevirmez. Uyku durumunda ise zahirilik hükmü gereğince kişi uyandığında ruhu tekrar bedenine çevrilir ve belli bir süreye kadar onu serbest bırakır.⁴⁰⁰ Dolayısıyla Ebussuûd’a göre uyku da bir çeşit ölüm hali sayılmaktadır. Nitekim o “Uygunuzu bir dinlenme (sebebi) kıldık.”⁴⁰¹ ayetini açıklarken insanın uyku

³⁹⁴ İsrâ 17/14.

³⁹⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 161 / C. 8, s. 3593.

³⁹⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 161 / C. 8, s. 3593.

³⁹⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 187 / C. 8, s. 3654.

³⁹⁸ İsrâ 17/72.

³⁹⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 187 / C. 8, s. 3655.

⁴⁰⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 257 / C. 11, s. 5102.

⁴⁰¹ Nebe 78/9.

halindeyken hayati hükümlerinin askıya alınması yönüyle uykunun ölüme benzediğini ifade etmektedir.⁴⁰²

Ahiretin varlığını vahiy yoluyla temellendirme imkânına sahibiz. Ehl-i Sünnet ahiretin varlığının mümkün oluşunu bunun ilk yaratmaya benzemesi yoluyla açıklamaya çalışır.⁴⁰³ Ebussuûd'da, Kelam düşünce tarihinde Ehl-i Sünnet düşünce geleneğine mensup bir düşünür olarak, tefsirinde Ahiretin varlığını ilk yaratmaya atıfta bulunara ele almaya çalışmıştır.

Ebussuûd'a göre Allah aciz bir varlık değildir. O her şeyi yaratmaya ve her mümkünü meydana getirmeye muktedirdir. Nitekim "*Göklerde ve yerde olanların hepsi Allah'ındır. Bütün işler Allah'a döndürülür.*"⁴⁰⁴ ayetini bu görüşüne delil getirmiştir. Ona göre bu ayet yerde ve gökte bulunan tüm varlıkların malikinin, idarecisinin, yaratıcısının, ihya edeninin, hayat verenin, diriltenin, mükâfatlandırmanın ve azaba uğratanın Allah olduğunu göstermektedir. Allah kime vaatte bulunmuşsa onu tastamam yerine getirecektir.⁴⁰⁵ Dolayısıyla Ahiretin varlığı Allah'ın kudretinin, ilminin, hikmetinin ve adaletinin bir gereğidir. Ayrıca o; "*Taneler, bitkiler, sarmaş dolaş bahçeler çıkaralım diye yağmur yüklü yoğun bulutlardan şarıl şarıl yağmur yağdırdık*"⁴⁰⁶ ayetinin yorumunda, Ahiretin varlığına delalet eden ifadelere yer verir. O, bu ifadeleri üç şekilde ele almıştır:

Birincisi: Allah'ın kudret sıfatının tezahürleri Ahiretin varlığının hak ve gerçek olduğunun delilidir. Nitekim ilk başta örnek alınacak bir misal ve uyulacak kurallar olmadan her türlü varlığı ayette geçtiği üzere özel ve güzel biçimde yaratmaya kâdir olan Allah, bu varlıkların tekrardan iadesine de kâdirdir.

İkincisi: Allah'ın ilmi ve hikmetinin gereği olarak Ahiret hak ve gerçektir. Kâinat işleyişi bakımından amaçsız yaratılmamıştır. Onun işleyişinde Allah'ın sınırsız ilminin ve hikmetinin göstergeleri vardır. Dolayısıyla amaç açısından bu kâinatın tamamen

⁴⁰² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, s. 86 / C. 12, s. 5705; Ayrıca Ebussuûd burada ölüm ile uyku arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla, Zümer 39/42 ve En'âm 6/6 ayetlerine de yer vermiştir.

⁴⁰³ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü'l-İrşâd)*, s. 304; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, Trc. Osman Demir, Klasik Yay. İstanbul 2012, s. 175; Cürçânî, *a.g.e.*, ss. 550-551.

⁴⁰⁴ Âl-i İmrân 3/109.

⁴⁰⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 70 / C. 3, s. 982.

⁴⁰⁶ Nebe 78/14-16.

yokluğa mahkûm edilmesi düşünülemez. Yani bu amacın bir değeri olmalıdır. Bu değer de Ahiret hayatıdır.

Üçüncüsü: Kâinatta meydana gelen değişim, dönüşüm, oluşum ve bozulmalar da Ahiretin gerçekliğine bir delildir. Örneğin uykudan sonra uyanmak ölümden sonraki dirilmedir. Aynı şekilde mevsimlerin değişmesi neticesinde tohumların, tanelerin ve bitkilerin ölü/cansız topraktan tekrardan çıkması da buna bir örnektir.⁴⁰⁷

Ebussuûd, başka ayetlerin yorumunda da yeniden dirilmeyi akli bir zeminde inşa eder. Hatta ona göre yeniden diriliş apaçıktır ve bunu tartışmanın bile bir gereği yoktur. Bu konuda diriltildikten sonra neler olacağını açıklamak daha önemlidir.⁴⁰⁸ Ebussuûd, yukarıda ahiretin varlığına ilişkin ele alınan görüşlere değinirken, görebildiğimiz kadarıyla yeniden dirilmeyi en çok da Allah'ın kudreti etrafında ele almıştır diyebiliriz.

O

*Yeryüzünde birbirine komşu kara parçaları, üzüm bağları, ekinler; bir kökten çıkan çok gövdeli ve tek gövdeli hurma ağaçları vardır ki hepsi aynı su ile sulanır. Ama biz ürünleri konusunda bir kısmını bir kısmına üstün kılıyoruz. Şüphesiz bunda aklını kullanan bir kavim için deliller vardır.*⁴⁰⁹

ayetinin yorumunda, yeryüzündeki tüm oluşumların Allah'ın kudretinin dâhilinde olduğunu ve kudret bakımından Allah'ın yine yok ettiği canlıları tekrar hayata döndüreceğinden bahseder. Hatta bunun ilk yaratmaya göre daha kolay gerçekleşeceğini ifade eder.⁴¹⁰ O Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın varlığına dair deliller sunan ayetleri aynı zamanda yeniden dirilişin de delili olarak ele alır. Bunu Rûm Suresi 19 ve 22. ayetlerinin yorumunda açıkça görebiliriz.⁴¹¹ Ayrıca ona göre Allah sadece bir tek insanı

⁴⁰⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, ss. 87-88 / C. 12, s. 5707-5708.

⁴⁰⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 275 / C. 9, s. 3894.

⁴⁰⁹ Râd 13/4.

⁴¹⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 5 / C. 7, s. 3213.

⁴¹¹ "Allah diriye ölüden çıkarır, ölüyü de diriden çıkarır. Ölümünden sonra yeryüzünü diriltir. Siz de işte böyle çıkarılacaksınız. Sizi topraktan yaratması, O'nun delillerindedir. Sonra bir de gördünüz ki siz beşer olmuş yayılıyorsunuz. Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun delillerindedir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır. Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır." Rûm 30/19-22; Ayrıca ayetlerin yorumları için Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, ss. 55-57 / C. 10, ss. 4697-4700.

değil tüm insanları yeniden diriltmeye muktedirdir. Çünkü bir insanı diriltmeye muktedir olan Allah, tüm insanları da diriltmeye muktedirdir.⁴¹²

Kelam düşüncesinde yeniden dirilme; ba's, haşr, iâde, halk-ı cedîd gibi kavramlar etrafında değerlendirilmiştir. Bu konu Kelam kitaplarında ise genellikle Sem'ıyyât başlığı altında işlenmiştir.⁴¹³ Konu ele alınırken kelamcılar ile İslam filozofları arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Kelamcılar dirilmenin cismanî olacağını savunurlarken İslam filozofları ise dirilmenin ruhanî olacağını belirtmişlerdir. Ehl-i Sünnete mensup kelamcılar da dirilmenin cismani olacağını ifade etmişlerdir. Burada İslam filozofları bedenın yok olan her bir unsurunun yeniden iadesini mümkün görmeyerek ve ruhunda ölümsüz olduğunu belirterek dirilmenin ruhen gerçekleşeceğini delillendirmeye çalışmışlardır. Kelamcılar ise Allah'ın kudret sıfatına ve Kur'an-ı Kerim'de yeniden dirilme ile ilgili olan ayetlere atıfta bulunarak yeniden dirilmenin cismanî olacağını ifade etmişlerdir. Örneğin bu konuda Gazzâlî (1058-1111), Allah'ın bilgisinin kuşatıcı ve O'nun kudret sıfatının etki alanının geniş olduğunu ifade ettikten sonra, iâdenin içeriğini şu şekilde açıklamıştır: “ *iâdenin anlamı, “öncesinde varlık bulunan yokluk” ile varlığın yer değiştirmesidir. Benzerliğin/mislanlamı ise, “öncesinde varlık olmayan yokluk” için bir vücudun yaratılmasıdır.*”⁴¹⁴ Gazzâlî, cismanî haşri mümkün görmekle birlikte bunun yeniden başka bir bedenle gerçekleşebileceğini de söylemiştir.

Ebussuûd'ta diğer kelamcılar gibi yeniden dirilmenin cismanî haşr şeklinde gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Nitekim O

*De ki: İster taş olun, ister demir, ister gönlünüzde büyüyen, (aklınıza tuhaf gelen) herhangi bir yaratık, (ne olursanız olun, Allah sizi mutlaka diriltecektir). Bizi kim tekrar (hayata) döndürebilir? Diyecekler. Sizi ilk defa yaratan (döndürür) de. Sana alaylı alaylı başlarını sallayacaklar ve: Ne zaman o? Diyecekler. Pek yakın olabilir de.*⁴¹⁵

ayetinin yorumunda, Allah'ın ilk başta yaratmasına dikkat çektikten ve yeniden dirilmenin O'nun kudretinin bir gereği olduğuna vurguda bulunduktan sonra, Allah'ın

⁴¹² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 114 / C. 1, s. 274.

⁴¹³ Bkz. Cürcânî, *a.g.e.*, C.3, ss. 548-613.

⁴¹⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 176.

⁴¹⁵ İsrâ 17/50, 51.

çürümüş kemikleri önceden bilinen eski haline döndüreceğini ifade ederek cismanî haşri ortaya koymuştur.⁴¹⁶Yine o; “*De ki: Onları ilk defa yaratan diriltecek. O, her yaratmayı bilir.*”⁴¹⁷ ayetinin yorumunda, kanaatimizce cismanî haşrin daha önceki bedenle aynı özelliklere sahip tekrardan aynı bedenle gerçekleşeceğine vurguda bulunmuştur.⁴¹⁸ Çünkü bir şeyi iâde etmek demek, içerisinde benzerliği barındıran bir şeyi vermek anlamını da taşır. Aslında iâde süreci, ilk yaratmayla başlamış ve ölümden sonra yeniden yaratmayla tamamlanmıştır. Burada ise iâdeyi gerçekleştiren Allah’ın kudretinde herhangi bir değişme söz konusu değildir. Çünkü O’nun kudretinde değişikliğin meydana gelmesi imkânsızdır. Ebussuûd’a göre bu süreçte “*hayat konusu olan madde de, eski hali üzeredir.*”⁴¹⁹ Bu bağlamda o

*Allah, yaratışın inşa/baştan yaratma ve iâde olarak icat etmenin keyfiyetlerini tafsilatlarıyla eksiksiz olarak bilmektedir; O’nun ilmi, her şahsın çürüyüp dağılmış olan parçalarının büyüklerini de, küçüklerini de, birbirleriyle olan bitişik, ayrı, birleşme ve ayrılma vaziyetlerini de tamamıyla kuşatmıştır. Binaenaleyh Allah, onların hepsini daha önceki kuvvetleriyle beraber eski durumuna iâde edecektir.*⁴²⁰ demektedir.

Ebussuûd “*O size yeşil ağaçtan ateş yaptı da siz ondan yakıyorsunuz.*”⁴²¹ ayetinin yorumunda, yaş olmak ile ateş arasındaki ilişkiden hareketle yeniden dirilmenin eski hal üzere olacağını belirtmiştir. Bu anlamda ona göre nasıl ki Allah yeşil bir ağaçtan nemli olduğu halde ateş nimetini yaratmaya kudretliyse, daha önceleri bedende canla ve kanla ayakta durmamızı sağlayan nemli kemikleri çürümüş olsalar bile tekrardan eski haline getirmeye muktedirdir.⁴²² Ebussuûd Allah’ın yeniden dirilmeyi gerçekleştireceğini açıkladığı bir başka yerde de “*Dağılmış maddelerine eski vasıfları kazandırarak kendisini yaratmaya Kâdir olduğumuz, öncelikle ve daha açık bir gerçek olarak kabul edilmelidir.*”⁴²³ ifadesine yer vermektedir. Dolayısıyla Ebussuûd’a göre fesad bulmuş bedeninin yeniden eski haline iâde edilmek üzere dirilmesi mümkündür. Ebussuûd burada kişinin öldükten sonra tekrar aynı bedenle dirileceğini savunduğundan dolayı onun Gazzâlî’nin tekrar farklı bedenle dirilmenin mümkün

⁴¹⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 177 / C. 8, s. 3632.

⁴¹⁷ Yâsîn 36/79.

⁴¹⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 181 / C. 11, s. 4997.

⁴¹⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 181 / C. 11, s. 4997.

⁴²⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 181 / C. 11, s. 4997.

⁴²¹ Yâsîn 36/80.

⁴²² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, ss. 181-182 / C. 11, s. 4997.

⁴²³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 275 / C. 9, s. 3893.

olacağı görüşüne katılmadığını görmekteyiz. Bu görüşüyle o, haşrin ruhen olacağını söyleyen İslam filozoflarını da eleştirmiştir. Ebussuûd, îade sürecinde Allah'ın ilmini vurgulayan açıklamalarda bulunmuştur. Bu süreçteki tüm aşamaları Allah ilmiyle bilmektedir. Dolayısıyla cismanî haşri kabul etmemek, bu süreci bilen Allah'ın ilminin eksik olduğunu kabul etmek anlamına gelebilir. Ebussuûd, İslam filozoflarının Allah'ın yeniden diriltmesi meselesini ele alırken onların ilim sıfatını hesaba katmadıklarını ortaya koymuştur.

Ebussuûd, şeyhülislamlık vazifesi dolayısıyla, yaşadığı dönemde sosyal hayatta meydana gelen problemlere karşı fetvalar vermiştir. O cismanî haşri konusunda kendisinden istenilen bir fetvada “*Evvel ömürden âhir ömrüne değin bâkî olub münhal olmayan eczâdır ki anâsırdan mürekkekdir*”⁴²⁴ diyerek cismanî haşrin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Ebussuûd ilk yaratmanın her açıdan ikinci yaratmaya yani öldükten sonra dirilişe örnek olduğunu söyledikten sonra, açıklamasını yaptığı ayeti kıyasın dinde geçerli oluşuna delil getirmektedir.⁴²⁵ Çünkü ikinci yaratma ilkinin kıyas yoluyla daha iyi kavranır. Hatta bu kıyasla, ikinci yaratmanın birincisine göre daha kolay olduğu anlaşılmış olur. Böylelikle Ebussuûd'un yeniden dirilme konusunu aklî ve naklî deliller ile temellendirerek açıkladığını söyleyebiliriz.

2.2.Kabir Azabı

İnsanın yeniden dirilme aşamasına geçmeden önce kabir denilen yere gömülerek kıyametin kopmasına kadar burada beklemesinin anlamsal içeriği İslam kelimacıları tarafından değerlendirilmiştir. Bu bekleyiş “*berzah*” kavramı etrafında ele alınmıştır. Berzah; “*ölümle başlayıp yeniden dirilmeye (ba's) kadar sürecektir olan ara dönem, dünya ile ahiret arasındaki âlem, kabir hayatı*”⁴²⁶ anlamına gelmektedir. Aslında bu bekleyiş insanın amelinin gerçek karşılığının verilmeden önceki bir dönem olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla kabirde beklemek boşlukta beklemek anlamına gelmemelidir. Kabir hayatının da bir anlamı olmalıdır. Bu anlamda kabir, kişinin amelinin iyi veya kötü oluşuna göre farklı anlamlar kazanacaktır.

⁴²⁴Düzenli, *a.g.e.*, s. 150.

⁴²⁵Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 197 / C. 12, s. 5482.

⁴²⁶Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 46.

Kabir hayatının ve kabirdeki azabın varlığına dair Kelam düşüncesinde tartışmalar olmuştur. Ehl-i Sünnet kelimcileri kabir hayatının ve oradaki azabın gerçek olduğunu kabul etmişler ve Allah'ın varlığını ve o'nun emirlerini inkâr eden kâfirler ile asi mü'minler için kabir azabının hak olduğunu benimsemişlerdir.⁴²⁷ Bunun yanında Cürçânî'nin ifadesine göre Dırâr b. Amr(ö.815), Bişr el-Merîsî(ö.833) ve müteahhirin dönem Mutezile kelimcileri kabir azabını mutlak olarak inkâr etmişlerdir.⁴²⁸ Fakat daha sonra Mutezile kelamını belli bir sistematik yapıda ortaya koyan Kâdî Abdülcebbar (ö.1025), kabir azabını; onun sabit oluşu, faydası, vakti ve sübûtu etrafında ele alarak değerlendirmiş ve bu azabın imkânını kabul etmiştir.⁴²⁹ Bu konudaki bilgiler, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hadisleri bağlamında ele alınmıştır.

Ebussuûd bu konuda, Ehl-i Sünnet kelamına yakın bir görüş ortaya koymuştur. O "*Siz cansız (henüz yok) iken sizi diriltiren (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda O'na dödürüleceksiniz.*"⁴³⁰ ayetinin yorumunu yaparken "...sonra yine diriltecek." kısmını kişinin kabirde sorguya çekileceğine atıfta bulunarak açıklamıştır. Dolayısıyla ona göre, kişi öldüğünde kabirde sorguya çekilmek üzere tekrardan diriltilecektir. Ayette kastedilen anlam işte bu dirilmedir.⁴³¹ Bu aynı zamanda Ebussuûd'un kabir hayatının gerçekliğini kabul ettiğini göstermektedir. Bu gerçeklik ise, insanın değersel açıdan sergilemiş olduğu davranışlar etrafında şekillenecektir. Nitekim o; "...kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir..."⁴³² ayetinin yorumunda; ayette geçen *تُؤْفُونَ* fiiline vurguda bulunarak mükâfatların bir kısmının kıyametten önce verileceğini ifade ettikten sonra, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in "*Kabir, ya cennet bahçelerinden bir bahçe, ya da ateş çukurlarından bir çukurdur.*" hadisini de bu mükâfata delil olarak getirir. Bu anlamda Ebussuûd, kişinin ameli çerçevesince yapmış olduğu davranışların, kıyametten önceki süreçte de insana fayda veya zarar getireceğini açıklamıştır.⁴³³ Bunun yanında o "*Doğduğu gün, öleceği gün ve diri olarak*

⁴²⁷ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 203; Cürçânî, *a.g.e.*, C. 3, s. 602.

⁴²⁸ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 602.

⁴²⁹ Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. 2, ss. 662-668.

⁴³⁰ Bakara 2/28.

⁴³¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 77 / C. 1, s. 170-174.

⁴³² Âl-i-İmrân 3/185.

⁴³³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 123 / C. 3, s. 1116.

kaldırılacağı gün ona selam olsun!”⁴³⁴ ayetinin yorumunda bulunurken “öleceği gün” ibaresinin yanında “*kabir azabı*” ifadesine yer vererek onun varlığını da kabul etmiştir.⁴³⁵ Ebussuûd, başka bir ifadesinde de zalimlerin yani nankör kâfirlerin kabir azabına uğrayacaklarını söylemiştir.⁴³⁶ Nitekim o ”*Dediler ki: Rabbimiz, bizi iki kez öldürdün ve iki kez dirilttin. Günahlarımızı itiraf ettik. Şimdi (şu ateşten) çıkmak için (bize) bir yol var mı (acaba)?*”⁴³⁷ ayetinin yorumunu yaparken burada Allah’a seslenen gürhunun kâfirler zümresi olduğuna vurguda bulunarak

*Birinci öldürmekten kastettikleri, dünya hayatından sonra canların alınmasıdır. İkinci öldürmekten kastettikleri de, kabir hayatından sonra canların alınmasıdır. İki diriltmekten kastettikleri de, (sorgulanmak üzere) kabirde diriltilmek ve kıyamet günü kabirden kaldırılırken diriltilmektir.*⁴³⁸ demektedir.

Bu açıklamalardan da hareketle, kâfirlerin sorgusu kabirde çetin olacaktır. Çünkü kâfirlerin, ayette ciddi anlamda pişman olduklarını ve içinde buldukları durumdan kurtulmak için Allah’a yalvardıklarını görmekteyiz. Yine Ebussuûd “*Hatalarından dolayı boğuldular, ateşe sokuldular...*”⁴³⁹ ayetinin yorumunda da, ayette geçen “ateş” ibaresinin kabir azabı olabileceğini söylemiştir.⁴⁴⁰ Bu açıklamalardan hareketle, Ebussuûd’un kabir azabını kabul ettiğini söylemek doğru olacaktır.

2.3.Cennet ve Cehennem

Hayat kendi içerisinde, belli olay ve olgular etrafında değerlendirilir. İnsan bu olgu ve olaylar etrafında kendi psikolojik, zihinsel ve sosyolojik varlığını farklı açılardan konumlandırabilir. Bu anlamda kişi, bu konumlandırmalarla kendi cennetine giden yolu kendisi oluşturduğu gibi aynı zamanda yine kendi cehennemine giden yolu da inşa etmiş sayılabilir. Çünkü cennet ve cehennem, hayatın akışı içerisinde insanın ölümünden sonra yok olmayacağı ve hayatının devam edeceği inancı ve buna yönelik davranışları etrafında bir anlam kazanır. Kur’an-ı Kerim, bu akış sürecinde insanın hayatında inşa etmesi gereken yolu hedef olarak göstermiş, bu hedef dışında durmayı ve hedeften sapmayı ise insanın hüsrana sebep olan bir yazgı olarak değerlendirmiştir.

⁴³⁴ Meryem 19/15.

⁴³⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 259 / C. 8, s. 3819.

⁴³⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C.8, s.153 / C.12, s. 5422.

⁴³⁷ Mü’min 40/11.

⁴³⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 269 / C. 11, s. 5121.

⁴³⁹ Nûh, 71/25.

⁴⁴⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, s. 41 /C. 12, s. 5646.

Dolayısıyla cennet ve cehennem, insan açısından onun davranışının karşılığı neticesinde verilen bir sonuç ve ahiretteki nihai karşılıktır.

Cennet kelimesi sözlükte örtmek ve gizlemek anlamına geldiği gibi bitki ve ağaçları ile toprağı örten veya gölgeleyen bahçe anlamına da gelmektedir.⁴⁴¹ İnananlar ve salih ameller işleyenlere karşılık olarak verilen yerin bu şekilde isimlendirilmesi dünyadaki bahçelere benzemesi ve insana orada bulunan eşsiz nimetlerin gizli kalması yönüyledir.⁴⁴² Bunun yanında cennet Kur'an-ı Kerim'de, farklı salih ameller karşılığında mü'minlere bahşedilecek farklı cennetler olarak ifade edilmiştir. Buna göre cennet isminin dışında bu yer; Cennetü'n-naîm, Adn, Firdevs, Hüsna, Dârusselâm, Dârumukâme, ed-dâru'l-âhire, âkıbetü'd-dâr, ukbe'd-dâr gibi ifadelerle de anılır.⁴⁴³ İnsan açısından cennetin anlamı onun denenmesinde ortaya çıkmaktayken Allah açısından ise kulunu denemenin karşılığında verdiği mükâfatta kendisini göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Allah, mükâfatı kulu hak ettiği/istihkak için mi verecektir yoksa kendisinin lütfunun bir gereği olarak mı bu mükâfatı bahşedecektir? Mükâfat/sevâb ve ceza/ikâb hakkında Ehl-i Sünnet ile Mutezile farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Ehl-i Sünnete göre mükâfat Allah'ın bir lütfu, ceza ise O'nun adaletinin bir gereğidir. İnsanın ameli bu cezanın adil olacağına delildir. Allah emirlerine itaat eden ve bu emirlere göre hayatını yaşayan mümini cennette ebedi olarak mükâfatlandırır. Allah'ı tanımamakta ısrar edip onun varlığını ve emirlerini reddeden inatçı kâfir ise ebedi olarak cehennemde Allah'ın azabıyla karşılaşır.⁴⁴⁴ Bu anlamda Allah, kuluna karşılık olarak mükâfatı vermeye mecbur değildir. Mükâfat Allah'ın lütfunun bir gereğidir. Mutezileye göre Allah, zâlim ve abesle iştigâl eden bir varlık değildir. Allah bizleri meşakkat gerektiren emirlerle sorumlu tutmuş ve bize bu şekilde teklifte bulunmuştur. Kul, bu meşakkatli emirleri yerine getirdiği takdirde mükâfatı hak etmiş sayılır. Dolayısıyla Allah bu hakkın karşılığını vermek zorundadır. Eğer Allah hak edilen mükâfatın karşılığını vermezse zalim olmuş olur ki Allah bundan münezzehtir. Bunun yanında günahkârı cezalandırması da Allah'ın onun üzerindeki hakkıdır. Allah günahkâr üzerindeki bu hakkı kullanabileceği gibi onu bağışlayabilir.⁴⁴⁵ Mutezileye

⁴⁴¹ İsfahanî, a.g.e. , ss. 242-244.

⁴⁴² M. Süreyya Şahin, "Cennet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1993, C. 7, s. 374.

⁴⁴³ Bekir Topaloğlu, "Cennet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1993, C. 7, ss. 376-377.

⁴⁴⁴ Beyzâvî, a.g.e. , s. 244.

⁴⁴⁵ Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri(el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*, s. 118.

göre, mükâfat da cezada kulun yaptığı amele göre bir hak ediştir/istihkâk. Buna göre Mutezile meseleyi daha çok insan merkezli bir anlayışla açıklamaya çalışırken Ehl-i Sünnet ise Allah merkezli bir anlayışla ele almıştır.

Ebussuûd'a göre insanın bu dünyadaki asıl amacı onun denenmesidir. İnsan bu hayatta, daha sonra mükâfat veya ceza alacağına bilincine göre yaşamalıdır.⁴⁴⁶ Ona göre, kulun yapmış olduğu amele karşılık Allah'ın mükâfat vermesinde herhangi bir zorunluluk yoktur. Allah'ın kuluna mükâfatı vermesi O'nun lütfunun bir gereğidir.⁴⁴⁷ Ayrıca ona göre Allah'ı tanıyan ve onun emir ve nehiyelerini yerine getiren bir mü'min, bütün ömrü boyunca Allah'a ibadet etmiş olsa bile yine de O'nun rahmetiyle cennete girecektir.⁴⁴⁸ Dolayısıyla ona göre cennet mükâfatını kazanmada bir hak edişten/istihkâk ziyade Allah'ın lütfu daha ağır gelmektedir. O "...Ben erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelinin zayi etmeyeceğim..."⁴⁴⁹ ayetini yorumlarken Allah'ın kulun amelinin mükâfatını vermesinde bir zorunluluk olmadığına değindikten sonra, mükâfat verilme bile, kulun amelinin zayi olmayacağını savunmuş ve ayette amellerin zayi edilmeyeceği şeklinde ifade edilen anlamı ise, Allah'ın kulların amellerinin karşılığını vermede vacipmiş gibi anlaşılmasından münezzeh oluşunu açıklamak şeklinde değerlendirmiştir.⁴⁵⁰ Ayrıca Allah'ın ilmi her şeyi kuşattığından dolayı O, kulun hak ettiği ameli düşünmeye ihtiyaç olmaksızın bilir. Bunun bu şekilde bilinmesi ise vaat edilen mükâfatın hızlı bir şekilde verilmesi anlamını taşır.⁴⁵¹ Ona göre cennet mükâfatını kazanmak için sadece iman ve amel yeterli değildir. Bunların yanında bir de Allah'ın hidayeti gerekmektedir. Cehenneme girmek için ise küfür ve günah yeterli sebeptir.⁴⁵²

Ebussuûd Kelâmî meselelerde, Mutezile mezhebinin görüşlerini yakın tehdit olarak görür. Tefsirinde, Kelam düşüncesinde tartışmalara sebep olan konulara değinirken genellikle Ehl-i Sünnetin karşısında duran Mutezileye eleştiriler getirir. O Mutezilenin sadece iman ile cennete girilemeyeceği fikrini eleştirerek Kur'an-ı

⁴⁴⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 66 / C. 9, s. 4032.

⁴⁴⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 63 / C. 10, s. 4716.

⁴⁴⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 69 / C. 3, ss. 980-981.

⁴⁴⁹ Âl-i İmrân 3/195.

⁴⁵⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 133-134 / C. 3, s. 1146; Ayrıca Ebussuûd bu konuda, farklı ayetlerin yorumlarını yaparken de bahsedilen yoruma paralel bir görüş ortaya koymuştur. Örneğin Bkz. Âl-i İmrân 3/182; Muhammed 47/35. v.b.

⁴⁵¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 136 / C. 3, s. 1153.

⁴⁵² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 123 / C. 6, s. 2745.

Kerim’de yalnızca iman ile cennete girilemeyeceğine delalet eden herhangi bir ayetin bulunmadığını ifade etmiş ve isim vermeden bu konudaki yaklaşımıyla mutezileye karşı çıkmıştır. Dolayısıyla iman, cennete girmek için yeterlidir. Ayrıca ona göre mü’min imanından dolayı ebedi olarak cehennemde kalmayacaktır.⁴⁵³ Bunun yanında o, Ehl-i Sünnet perspektifinden hareketle, cennet ve cehennemin şuanda yaratıldığını ve hazır olarak bulunduğunu ifade eder.⁴⁵⁴ Ebussuûd cennetin bu âlemin dışında bir yerde olduğunu belirterek orada bulunanların ölmeyeceğini ve daima hayatta olacaklarını belirtmiştir. O, cennet ve içindekilere dair açıklamalarda bulunurken bazı ayetleri açıklarken hadislerle de atıfta bulunmuştur. Örneğin bir yerde; *“Kâfirlerin küçük yaşlarda ölen çocukları, Cennet ehlinin hizmetçileri olacaklardır.”*⁴⁵⁵ hadisine değinirken başka bir yerde de cennette verilen hûrilerle ilgili olarak *“Bu hûriler, dünyada, saçları ağarmış, gözleri çapaklı kocakarılar olarak ölen kadınlardır. Allah, ihtiyarlıktan sonra onları yaşıt bâkire genç kızlar kılacak; kocaları, her defasında onlarla cinsel ilişkide bulunurken, onları bakîre bulacaklardır.”* hadisine değindikten sonra hûrilerin ve kocalarının yaşının otuz üç olacağını söylemiştir.⁴⁵⁶ Dolayısıyla o cennet ile ilgili konuları açıklamaya çalışırken, hem ayetlerin anlamsal içeriklerini dikkate almış hem de Hz. Muhammed (s.a.v.)’in cennet ile ilgili hadislerine de yer vermiştir. Ayrıca o, cennette inananlar ve salih amel işleyenler için bulunan nimetleri kesin bir şekilde ifade etmese de bu nimetlerin hem cismanî hem de ruhî olabileceğini belirtmiştir.⁴⁵⁷ Ebussuûd, Kuran’ı Kerim’de yer alan cennet tasvirlerinin amacının insanların onu arzulamalarını ve onu kazandıracak amellere meyletmelerini sağlamak olduğunu düşünmektedir. Bunun yanında ona göre cennete selam yurdu denilmesinin sebebi dünya hayatının acı, ızdırap ve sıkıntılı hallerinden dolayıdır.⁴⁵⁸ Çünkü insan bu hallerden uzak durmayı ve daima mutlu olmayı arzu eder. Ayrıca Ebussuûd, cennet hûrilerinin dünyadaki insanlar gibi nefes aldıklarını ve cennette konuşulacak dilin farsça olacağını fetvalarında ifade etmiştir.⁴⁵⁹ Ebussuûd’un yaşadığı dönemde Osmanlı ve İran’ın siyasî anlamda çatışma olmasına ve onun Şîilerle ilgili vermiş olduğu katkı

⁴⁵³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, ss. 123-124 / C. 6, s. 2745.

⁴⁵⁴ Ebussuûd bu konuda Âl-i İmrân 3/133 ile Hadîd 57/21 ayetlerini delil olarak getirir.

⁴⁵⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 191 / C. 12, s. 5476.

⁴⁵⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, ss. 193-194 / C. 12, s. 5478.

⁴⁵⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, ss. 242-243 / C. 7, s. 3049.

⁴⁵⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, ss. 167-168 / C. 6, s. 2771.

⁴⁵⁹ Düzenli, *a.g.e.*, s. 145.

fetvalarına rağmen cennette konuşulacak dilin farsça olacağını söylemesi, Osmanlı İmparatorluğunda edebiyat dilinin farsça olmasına dayanabilir.

Cehennem kelimesi derin kuyu, uğursuz ve hayırsız gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁶⁰ Dolayısıyla karşılık olarak insanların hiçbir şekilde istemeyeceği bir mekân ve görüntü arz etmektedir. Cehennem, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde olumsuz amellerin farklılığına vurgu yaparak farklı kavramlarla isimlendirilse de ceza ve azap yönünü vurgulaması açısından aynı anlamı içerir. Bu anlamda cehennem isminden başka; Cahîm, Hâviye, Hutame, Lezâ, Saîr, Sakar, azabü'l-harîk, hamîm gibi kavramlarla da ifade edilmiştir.⁴⁶¹ Cehennemle ilgili Kelamî konular daha çok; azap, azabın sürekliliği, iman açısından azabın hükümsel boyutu, azabın cismaniliği veya ruhaniliği ve şuanda varlık olarak yaratılıp yaratılmadığı gibi meseleler etrafında ele alınmıştır. Aslında tartışılan bu konular, sadece vahyin konusu kapsamında değerlendirilen ve aklın burada pek fazla çıkarımda bulunmadığı bir alandır. Dolayısıyla vahyin bu konuda konuşma imkânı verdiği sınırdaki, ona ters düşmeyecek şekilde yorum üretmek akla yatkın gelmektedir. Ebussuûd da bu sınırdaki durarak cehennem ve ona ilişkin konulara açıklık getirmeye çalışmıştır. O, Ehl-i Sünnete dayalı görüşlerden hareketle *“Eğer yapamazsanız-ki hiçbir zaman yapamayacaksınız-o halde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır.”*⁴⁶² ayetinin, cehennem ateşinin şuanda var oluşuna delalet ettiğini ifade etmiştir.⁴⁶³ Cehennem meselesi, kişinin “günahkâr mü'min” ve “kâfir” vasıflarını taşıması yönüyle de farklı şekillerde tartışma konularına sebep olmuştur. Ebussuûd'a göre haktan yüz çeviren, Allah'a itaatten uzaklaşan, mal biriktirip dünyasını bununla meşgul ederek din ile ilgilenmeyen, zekâtını ve diğer dini hak ve sorumluluklarını yerine getirmeyen, biriktirdiği malla övünen ve tamamen dünyevî bir hırsıyla yaşayanlar cehenneme doğru gitmektedirler.⁴⁶⁴ Dolayısıyla hem günahkâr mü'min hem de kâfir yaptıklarının karşılığı olarak cehenneme girer. Ebussuûd, günahkâr mü'minin cehennemdeki durumu hakkında yorumlar yapmıştır. Ona göre mü'minin yapmış olduğu hiçbir ibadet boşa gitmez. Mü'min imanından dolayı ebedi olarak cehennemde kalmaz. Mü'minin mükâfat

⁴⁶⁰ Ömer Faruk Harman, “Cehennem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1993, C. 7, s. 225.

⁴⁶¹ Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1993, C. 7, s. 227.

⁴⁶² Bakara 2/24.

⁴⁶³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 67-68 / C. 1, s. 153.

⁴⁶⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, ss. 31-32 / C. 12, s. 5635.

gerektiren imanının ve amellerinin karşılığı cehennemde girmeden önce verilmeyeceği gibi o cehennemde iken de verilmez. Çünkü mükâfatın karşılığı başka, cezanın karşılığı başka bir şeydir. Günahkâr mü'minlere, cehennemde günahlarının karşılığında verilen ceza bittikten sonra mükâfat sayılan iman ve amelinin karşılığı eksiksiz olarak kendisine verilir.⁴⁶⁵ Bunun yanında Ebussuûd, büyük günah işleyenlerin yapmış olduğu iyi amellerinin zayi olmayacağı görüşünü savunur. O zikretmese de muhtemelen mutezilenin “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin. Amellerinizi boşa çıkarmayın*”⁴⁶⁶ ayetini büyük günahların kişinin amellerini boşa çıkaracağına dair delil getirmelerini kabul etmeyerek bu ayetin iddia edilen görüşe delil olmayacağını ifade etmiş vefakat bunun gerekçesini açıklamamıştır.⁴⁶⁷

Ebussuûd, bir mü'mini kasten öldürerek büyük günah vasfını taşıyan bir kimsenin ebediyen cehennemde kalacağı iddiasını öne süren Hariciler ile Mutezileye karşı çıkmış ve onların görüşlerinin tutarsız olduğunu ifade etmiştir. Mutezile ve haricilerin bu konudaki görüşlerini “*Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır*”⁴⁶⁸ ayetini delil getirmelerine karşılık Ebussuûd bu ayetin yorumunu yaparken, ayetin sebebi nüzulüne değindikten ve bu sebebin özel olmasının genel anlamda başka bir hükmü çıkarmaya engel olmadığını ifade etmiş ve kendi görüşünü desteklemesi açısından tabîinden çeşitli görüşlere yer vererek Enes tarafından rivayet edildiğini söylediği “*Allah Teâlâ, bir kimsenin ameli için bir mükâfat va'detmişse, o va'di mutlaka gerçekleştirir; ama bir kimsenin ameline bir ceza va'd etmişse, o zaman muhayyerdir.*” hadisini aktardıktan sonra bu konuda:

Bu meselede gerçek şudur: Biz, ayette zikredileni esas alarak söz konusu hükmü(taammüden katlin cezasının mutlaka ebedî cehennem azabı olacağı hükmünü) ondan çıkaramayız. Çünkü ayette, Allah Teâlâ, onun cezasının bu olduğunu haber vermekle beraber mutlaka bu cezayı çektireceğini bildirmiyor. Bunun aksi iddia edilemez. Nitekim Allah Teâlâ Şûra(42) suresinin 40. ayetinde:”Bir kötülüğün cezası, onun dengi(misli) bir kötülüktür.” Buyurur. Eğer bu ayet, Allah Teâlâ'nın, her kötülük sahibini mutlaka ona denk bir kötülükle cezalandıracağını haber vermek olsaydı, “Allah, işlediğiniz hataların

⁴⁶⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 21 / C. 2, s. 817.

⁴⁶⁶ Muhammed 47/38.

⁴⁶⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 101 / C. 11, s. 5300.

⁴⁶⁸ Nisâ 4/93.

birçoğunu affeder.”(Mâide 5/15, Şûrâ 42/30) ayetleriyle çelişmiş olurdu.⁴⁶⁹ görüşünü aktarmaktadır.

Açıklamalardan da anlaşıldığı gibi Ebussuûd burada Ehl-i Sünnet anlayışını yansıtan bir tutum sergilemiş ve Hariciler ile Mutezilenin görüşlerinin tutarsız oluşunu, tabîinden yapmış olduğu rivayetlerle, konu ile ilgili ele aldığı bir hadisle ve Kur’an-ı Kerim’den konunun bütünsel açıdan ele alınmasını kolaylaştıracak ayetlere atıf yaparak açıklamıştır. Ayrıca o bir başka yerde de hesap, terazi ve amellerin sayımı gibi konuları kabul etmeyen Mutezile ve Rafizilerin görüşlerinin aleyhine olan “*Göklerdekilerin ve yerdekilerin hepsi Allah’ındır. İçlerinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker; dilediğini bağışlar, dilediğine azabeder. Allah her şeye kâdirdir.*”⁴⁷⁰ ayetini delil getirmiştir. O her ne kadar konuyla ilgili olarak bu ayeti niçin delil getirdiğinin gerekçesini açıklamasa da biz onun Ehl-i Sünnetin görüşünü benimseyen bir düşünür olarak bu konudaki görüşünün Ehl-i Sünnetle aynı olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar aynen ayet ve hadislerde anlatıldığı gibi meydana gelecektir. Her ne kadar bunların keyfiyetini bilemesek de bilgileri Allah tarafından malumdur. Dolayısıyla gerçekliği mümkündür. Mutezileye göre ise, anılan haller araz vasıflıdırlar ve onların tekrardan ahirette meydana gelmesi mümkün değildir. Ayrıca Allah ilmi gereği zaten herkesin amelinin karşılığını bilmektedir. Burada bu hallere gerek yoktur. Bunların bir faydası da yoktur. Bu anlamda Allah faydasızı yapmaktan münezzehtir.⁴⁷¹

Ebussuûd, günahkâr mü’minin ve kâfirin amelinin sonucuna dair; “*Yaptıkları her işin önüne geçmişiz de onu (etrafa) saçılmış toz zerrelere haline getirmişizdir.*”⁴⁷² ayetini delil olarak kullanarak, kâfirin yapmış olduğu her türlü iyi amel küfrü sebebiyle heba olmuştur demektedir. O, bu amellerin ahirette hiçbir karşılığı yoktur. Mü’min açısından ise, büyük günahlardan uzak durduğu ve küçük günahlarda ısrar etmediği müddetçe, Allah onun küçük günahlarını affedecektir görüşündedir. O bu yorumunu, İbn Abbas’tan aktardığı:

Her mü’min ve kâfir, hayır olsun, şer olsun, yaptığı ne amel varsa, mutlaka Allah, onu kendisine gösterecektir. Sonunda Allah, mü’minin günahlarını bağışlayacak ve sevaplarının da mükâfatını verecektir. Kâfire gelince, gönlünde hasret yarası olması için Allah, onun

⁴⁶⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 216-218 / C. 3, s. 1373-1378

⁴⁷⁰ Bakara 2/284.

⁴⁷¹ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 612.

⁴⁷² Furkân 25/23.

*sevaplarını reddedecek ve günahlarından dolayı da onu cezalandıracaktır.*⁴⁷³ rivayetiyle desteklemektedir.

Ebussuûd, cehennemde karşılık olarak verilecek azabın nasıl olacağını ve cehennemin hangi özelliklerde bulunacağını da açıklamıştır. O, azabın bedenî ve ruhî olacağını kabul etmiş⁴⁷⁴ fakat ruhî azap üzerinde daha çok durmuştur. Ebussuûd, ruhî azap üzerinde dururken, cehennemlik olanların vasıflarını psikolojik tahliller getirerek ifade etmiştir. Örneğin o, Kur'an-ı Kerim'de geçen "...günahlarını sırtlarına yüklenmiş olarak..."⁴⁷⁵ ibaresini açıklarken azap çekecek olan kişinin bu ifadeyle anılmasını, kendisinde bulunan günahı yüzünden ağır olan pişmanlık şeklinde ele almıştır. Yani bu ağır yük, günahın ruhu daraltan ağırlığı neticesinde oluşan bir pişmanlık yüküdür. Pişmanlık yükü ise azap olsa bile kaybolmayacaktır. Çünkü günah, psikolojik olarak sahibine ağır gelmektedir.⁴⁷⁶ Ebussuûd bir başka yerde ise, Allah'a isyan eden ve sorumluluklarını yerine getirmeyen insanın asi olan tarafı olarak ele aldığı ruhun azap duyacağını ve günahı işleyen organın ise azabın etkisinde olmayacağını belirtmektedir.⁴⁷⁷ Bunlara ek olarak Ebussuûd "...Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz..."⁴⁷⁸ ayetinin yorumunda, ayette geçen "azabı tatmaları" ibaresine açıklamalar getirmiştir. Ona göre "azabı tatmaktan" maksadı

*Ateş azabına uğrayanların devamlı yanmakla duyarlılıklarında bir eksilme olmayacağını, her defasında azabı duymalarının, yeni bir şeyi tatmak gibi tam olacağını, ya da azabın, bedene acı vermekle beraber yanı sıra bir tat da vereceğini bildirmek veyahut azabın şiddetine dikkati çekmek içindir. Çünkü tatma duygusu, duyguların en kuvvetlisidir yahut da bu azap acısının ruhun bütün derinliklerine işleyeceğine dikkat çekmek içindir.*⁴⁷⁹ şeklinde ifade eder.

Ebussuûd, cehennemde yanan kişinin derisinin değişerek azap edilmesinin hikmetini de açıklamıştır. Ona göre Allah, azap edilen bedende derileri değiştirmeden de azap acısını oluşturabileceği gibi onların bedenlerini de azaptan korumaya muktedirdir. Fakat insan, cehennemde zamanla azaba karşı olan duyarlılık ve

⁴⁷³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, s. 189 / C. 12, s. 5839.

⁴⁷⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 230 / C. 10, s. 4418.

⁴⁷⁵ En'âm 6/31.

⁴⁷⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 165 / C.4, ss. 1866-1867.

⁴⁷⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 191-192 / C. 3, ss. 1304-1305.

⁴⁷⁸ Nisâ 4/56.

⁴⁷⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 191-192 / C. 3, ss. 1304-1305.

hassasiyetinin ortadan kalkacağını vehmedebilir. Allah bu vehmin olmayacağını ve her defasında azabın aynı şiddetle tekrarlanacağını bildirmek için derilerin değiştirilerek azap edileceğini bizlere söylemiştir.⁴⁸⁰ Bunun yanında cehennemde kendisine azap edileceğini bilen kimsenin yüzü karadır. Çünkü yaptıkları sebebiyle kendi yüzünü kara çıkarmıştır. Bu ise onun üzüntüsünün ve korkusunun bir ifadesidir.⁴⁸¹ Ayrıca o “*Ziyafet olarak bu mu daha hayırlı, yoksa zakkum ağacı mı?*”⁴⁸² ayetinin yorumunda cehennem ehlinin yiyeceğinin zakkum ağacı olduğunu söyler ve bu ağacın, Hicazın Tihâme bölgesinde yetişen acı ve pis kokulu bir ağaç olmasından dolayı bu isimle anıldığından bahseder.⁴⁸³ Yine cehennemliklerle ilgili “*Gömlekleri katrandır, yüzlerini de ateş kaplamaktadır.*”⁴⁸⁴ ayetinde geçen “*katran*” kavramına ilişkin açıklamalarda bulunur. Ebussuûd’a göre katran; çabuk yanan, siyah renkli ve pis kokulu bir sıvıdır. Cehennem azabını çekecek olan bir kimsenin derisi, azap öncesi bu sıvıyla sıvanır. Dolayısıyla ona göre, cehennem azabı sırasında bu sıvıyla sıvanan kimse; bu sıvının derisini süratle yakması, bunaltıcı kokusunu çekmesi, rengi ve bizzat azabı yaşaması yönüyle dört açıdan azaba uğrayacaktır.⁴⁸⁵ Ebussuûd ayette geçen; “*Gömlekleri katrandır*” ibaresini açıklarken

*Muhtemeldir ki, ayetin bu ifadesi nefsin özünü kuşatan ve ona elemeler ve kederler celbeden kötü melekeleri ve insana yabancı olan şer ve fesatları temsilî olarak anlatmaktadır. Hatta mezkûr katran, onların bu dünya hayatında giydikleri ve kendilerine şiar edindikleri o çeşitli azapları gerektiren batıl inançların ve kötü amellerin aynısı olup ahiret hayatında şiddetli azapları gerektiren günahlar bu şekilde anlatılmış olabilir.*⁴⁸⁶ tahmininde bulunmaktadır.

Ebussuûd’un bu tahmininden hareketle, onun Kur’an-ı Kerim’de cennet ve cehenneme ilişkin yapılan tasvirleri temsilî olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Bu temsili anlatımlardaki amaç, tasvirler vasıtasıyla insanı, henüz ahiret yurdunda neyle karşılaşacağını bilmesine psikolojik açıdan hazırlamak ve denenmesinde dikkatli olmasını hatırlatmaktır. Çünkü bizler şuan için cennet ve cehennemi tecrübe etmemiş varlıklarız. Kur’an-ı Kerim’de cennet ve cehennem ile ilgili anlatımlar dünyada insanın

⁴⁸⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 191-192 / C. 3, ss. 1304-1305.

⁴⁸¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 69 / C. 3, s. 980.

⁴⁸² Saffat 37/62.

⁴⁸³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 193 / C. 11, s. 5014.

⁴⁸⁴ İbrahim 14/50.

⁴⁸⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 61 / C. 7, s. 3335.

⁴⁸⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 61 / C. 7, s. 3335.

bildiği olumlu ve olumsuz olgu ve nesnelere üzerinden yapılarak cennet ve cehennemde karşılaşacağımız durumları zihnimize somutlaştırarak daha iyi anlamlandırmamız sağlanmaktadır. Bu da inanan insana cennet ve cehennem hayatını yaşamadan önce amellerimiz neticesinde içinde bulunacağımız ölümden sonraki yaşama hazırlıklı olmaya davet demektir.

Ebussuûd'a göre, Allah mümkün olan her şeyi yaratma kudretine sahip olduğundan dolayı cehennem ateşinde de bir hayat var etmeye kudretlidir. Yukarıda temsil olarak ele aldığı konuya ek olarak o, cehennem ateşinde bir hayat olduğunu söyler. Ayrıca bu ateşin göreceğini ve öfkeyle homurtu ve uğultu sesini çıkaracağını ifade eder.⁴⁸⁷ Ancak cehennemin homurtusunu ve öfkeli sesini bu şekilde gerçek olarak ele almak tutarsız görünmektedir. Kanaatimizce cehenneme ait olan bu ifadeler orasının korkunç bir yer olduğunu ve insanın her açıdan bu yerde olmak istemeyeceğinin birer ifadesidir. Çünkü amaç Kur'an-ı Kerim'de yer alan bu tür hitaplarla muhatap olan insanda derin etkiler meydana getirmektir ki etki de ancak insanın dünya hayatında bildiği bu tür korkunç durumlar yoluyla ifade edilir.

Ebussuûd, cehennem azabını yaşayacak kimsenin halinin anlatıldığı bir başka ayette, cehennemin onu sıkacağından bahseder. Bu sıkmanın keyfiyetini ise cehennem şiddetinin bir boyutu olarak değerlendirir. O Kur'an'da geçen "...*cehennemin dar bir yerine atıldıkları zaman...*"⁴⁸⁸ ifadesinin yorumunda darlığı keder/üzüntü/pişmanlık, ferahlığı da genişlik/sevinç/mutluluk/huzur olarak ele almış ve cennetin genişliğinin gökleri ve yerler kadar olmasını da ferahlığa atıf yaparak açıklamıştır. Ayrıca İbn Abbas ve İbn Ömer'den rivayetle "*Mızrak dibinin demiri, ağacı sıkıldığı gibi cehennemde onları sıkarak.*" görüşüne yer vererek kendi yorumunu desteklemiştir.⁴⁸⁹

Ebussuûd cehennemin yedi kapısının olduğunu belirten ayetten⁴⁹⁰ hareketle, bu kapıların ne anlam ifade ettiğine dair açıklamalarda bulunur. Ona göre cehennemde cezalandırılacak kişiler, kendi kötü arzu ve seçimleriyle yanlış yola sapmaları ve şeytanın vesveselerine kanarak ona uymaları sebebiyle farklı bölümlerden cehenneme girerler. Bu kapılar Cehennem, Lazza, Hutameh, Saîr, Sekar, Cahîm ve Hâviyeh

⁴⁸⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 206 / C. 10, s. 4374.

⁴⁸⁸ Furkân 25/13.

⁴⁸⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 206 / C. 10, s. 4375.

⁴⁹⁰ "Onun yedi kapısı vardır ve her kapiya onlardan bir grup ayrılmıştır." Hicr 15/44.

şeklinde isimlendirilmiştir.⁴⁹¹ Ayrıca cehennemın bu bölümlerinden ilki ve en hafifi günahkâr mü'minler içindir. Sırasıyla ikincisi Yahudiler, üçüncüsü Hıristiyanlar, dördüncüsü Sâbiîler, beşincisi Mecûsîler, altıncısı Müşrikler ve yedincisi ise münafıklar içindir. O bu görüşlerini açıklarken İbn Abbas'tan konuyla ilgili bir rivayete yer verdikten sonra, bu kapıların yedi tane olmasını insanı ahlakî açıdan çöküntüye uğratan reziletler bağlamında ele alır ve bu konuyu

*Cehennem kapılarının yedi taneden ibaret olması, muhtemeldir ki, insanı helâk eden şeylerin de yedi tane olmasından dolayıdır. Bunlar, hissedilen varlıklar için beş duyu ve diğerleri için de şehvet ve gazap kuvvetlerinin istekleridir.*⁴⁹² şeklinde yorumlamaktadır.

O, bu kapıların bir nevi sembolik anlam taşıdığını ifade etmekte ve bunun insan açısından ne anlama geldiğini açıklamaktadır.

2.4.Şefaât

Kelam literatüründe şefaât konusu esasında; şefaât eden, şefaât edilen ve şefaât edilenin inanç açısından hangi vasıfta olduğu meselesine göre değerlendirilmiştir. Bu konudaki tartışmalar daha çok, tövbe etmeden ölen ve büyük günah işlemiş olan bir mü'mine şefaât edilip edilemeyeceği üzerinden şekillenmiştir.⁴⁹³ Şefaât kelime olarak bir şeyi benzerine eklemek, birinin aracılığını talep etmek ve birine yardım ederek işini görmek gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁹⁴ Terim olarak ise; ahirette iman, amel ve takva yönünden derecesi yüksek olan peygamberler ile kendisine Allah tarafından izin verilen salih kimselerin, günahkârmü'minler için Allah'tan bağışlanma isteğinde bulunmaları anlamını taşımaktadır.⁴⁹⁵

Ehl-i Sünnete göre şefaât mümkündür. Dolayısıyla şefaât; günahkâr, asi ve büyük günah işleyip cezayı hak eden mü'minler için de hak ve gerçektir. Çünkü mü'min imanından dolayı buna layıktır. Her ne kadar ameli kusurlu olsa da imanı onun cezaya çarptırılmasına engel olabilir. Çünkü o itaat yolunu seçmiş ve kısmen de olsa iyilikte bulunmuştur. Buradan hareketle “mü'minin günahı için bağışlanma talebi, onun

⁴⁹¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 79 / C. 8, s. 3407.

⁴⁹² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 79 / C. 8, s. 3408.

⁴⁹³ Bkz.Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Matürîdi Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)*, Trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yay. İstanbul 2010; Yüksel, *Sistematik Kelam*, ss. 211-218.

⁴⁹⁴ İsfâhanî, *a.g.e.*, s. 555; Mustafa Alıcı, “Şefaât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2010, C. 38, s.411.

⁴⁹⁵ İsfâhanî, *a.g.e.*, s. 555; Mustafa Alıcı, *a.g.m.*, s. 411.

*lehine azabın düşürülmesi için bir şefaattir*⁴⁹⁶ olarak değerlendirilir. Bu görüşe karşı olarak Mutezile ise Ehl-i Sünnetin iddia ettiği gibi bir şefaatin mümkün olmadığını söyler. Onlara göre büyük günah işleyen mü'min, ne cennettedir ne cehennemde ikisi arasında bir yerdedir (*el-menzile beyne'l-menziletayn*). Çünkü kişi büyük günah işlemek suretiyle mü'min olma vasfını kaybetmiştir. Yani onlara göre kişinin yapmış olduğu amel imanın yapısını etkilemekte ve hatta değiştirmektedir. Nitekim onlar bu anlamda büyük günah işleyeni fâsık olarak adlandırmışlardır. Dolayısıyla “*sevabı hak etmeyeni ödüllendirmek kabihdir ve mükellef cennete lütuף olarak girmez.*”⁴⁹⁷ Allah adaleti gereği büyük günah işleyenin cezasının karşılığını verecektir. Bu kişi tövbe etmeden öldüğü için cezayı hak etmiş/istihkâk sayılır. Mutezileye göre gerçek şefaattir ise inananların cennette derecelerinin yükseltilmesi şeklinde olacaktır.⁴⁹⁸ Şia, Ehl-i Sünnet ile birlikte hemen hemen aynı görüşleri ortaya koysa da onlar, imamların şefaattir etmesi üzerinde durmuşlardır.⁴⁹⁹ Bunun yanında bazı günümüz kelimcileri, şefaattir konusunu Kur'an'ın bütünselliği bağlamında ele almaktadır. Kelam düşüncesinde şefaattirle ilgili yapılan tartışmaların yersiz olduğunu ve hatta Kur'an-ı Kerim'de şefaattirle ilgili yer alan ayetlerin hiçbirisinde Hz.Muhammed (s.a.v.)'in günahkâr mü'mine şefaattir edeceğine delil olan bir ayetin bulunmadığını ifade etmektedirler.⁵⁰⁰ Örneğin Akbulut peygamberin şefaattirinden çok meleklerin şefaattir üzerinde durmuş ve insanın bu dünyada hemcinsine karşı iyi veya kötü sayılan şefaattirinden bahsederek peygamberlerinde diğer insanlar gibi hesaba çekileceği vurgusunda bulunarak müslümanların şefaattir algısını, peygambere güven duygularının psikolojik açıdan dışavurumu olarak değerlendirmiştir.⁵⁰¹ Fakat o, Kur'an'da yer alan şefaattir formlarının hangi bağlamda kullanıldıklarını belirtmemiştir.

Ebussuûd bu konuda da Ehl-i Sünnet geleneğinin itikadî görüşlerini benimsemiş ve Mutezilenin bu konudaki görüşlerine karşı eleştiriler getirmiştir. Ona göre iman, daha önce işlenmiş bütün günahları ortadan kaldırır ve imanından dolayı büyük

⁴⁹⁶ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 592.

⁴⁹⁷ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. 2, s. 606.

⁴⁹⁸ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, C.2, s. 608-612.

⁴⁹⁹ Özden Kanter, *İslam'da Kelâma Semantik Yaklaşım ve Rağıb el-İsfehânî'nin Kelâm Anlayışı*, Maruf Yay. İstanbul 2017, s. 271; Bkz. Yüksel, *Sistematik Kelam*, s. 212.

⁵⁰⁰ Akbulut, *a.g.e.*, s.107.

⁵⁰¹ Akbulut, *a.g.e.*, ss. 108-109.

günahlardan sakınan bir kimsenin küçük günahları da affedilir.⁵⁰² Yine ona göre şefaaf bir kimsenin dünyevî ve uhrevî herhangi bir faydaya ulaşması amacıyla ve bu kimseye bulaşacak olan herhangi bir zararı uzaklaştırmak için bir başkasının o kişiye aracılık etmesi anlamına gelmektedir.⁵⁰³ Bunun yanında o “*Kim güzel bir(işe) destek olursa, onun da o işten bir payı olur...*”⁵⁰⁴ ayetinin yorumunda güzel bir işe destek/şefaaf olmayı, herhangi bir menfaat beklemeden sırf Allah rızası için bir müslümanın hakkının gözetilmesi anlamında ele almıştır.⁵⁰⁵ Ayrıca müslüman’ın bir müslüman için dua etmesini ve müslümanların birbirleri arasında selamlaşmasını da birbirlerine iyi anlamda destek ve aracı olmaları açısından dünyevî şefaaf kapsamında değerlendirmiştir.⁵⁰⁶

Ebussuûd’a göre ahirette sadece günahkâr mü’mine şefaaf edilecektir.⁵⁰⁷ Ona göre kâfire şefaaf edilmeyeceği gibi Mutezilenin iddiasının aksine büyük günah işleyene de şefaaf gerçekleşecektir. Bunun yanında o “*...O’nun izni olmaksızın, hiç kimse şefaafçi olamaz...*”⁵⁰⁸ ayetinin yorumunda, bir kimsenin başkası adına günahlarının affedilmesi için aracı olmasının bu kişinin isteği ile değil ancak Allah’ın hikmetli iradesiyle o kişiyi şefaafçi olarak seçmesi ile gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Aynı zamanda şefaaf edecek kimsenin takvalı, salih ve Allah katında değerli sayılan bir kişi olması ve şefaaf edilecek olan kimsenin ise şefaate layık iman ve amel yolunda bulunması gerektiğini söylemiştir.⁵⁰⁹ Ona göre Ehl-i Sünnetinde belirttiği gibi, şefaate layık olan kimsenin günahkâr olması o kimseye şefaaf etmeye engel değildir. Çünkü onda, günah işlemiş olsa bile iman vardır. Ayrıca şefaaf, ancak Allah’ın iznine bağlıdır.⁵¹⁰ Yani hiç kimse Allah izin vermediği müddetçe şefaatte bulunma yetkisine sahip değildir.

Ebussuûd’a göre, Mutezilenin büyük günah işleyen mü’mine şefaaf edilmeyeceğine dair Kur’an-ı Kerim’den getirmiş olduğu deliller; günahkâr mü’mine

⁵⁰² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 132 / C. 3, s. 1142.

⁵⁰³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 210 / C. 3, s. 1335.

⁵⁰⁴ Nisâ 4/85.

⁵⁰⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 210 / C. 3, s. 1335.

⁵⁰⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 210-211 / C. 3, ss. 1356-1360.

⁵⁰⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 282 / C. 9, s. 3905.

⁵⁰⁸ Yûnus 10/3.

⁵⁰⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 119 / C. 6, s. 2736.

⁵¹⁰ Yüksel, *Sistemik Kelam*, ss. 215-218; Ayrıca bu konuyla ilgili olarak, Zümer 39/44; Tâhâ 20/109 ayetlerinin tefsirine bakılabilir.

şefaata edilmeyeceği hakkında değil, daha çok kâfirin durumundan bahsetmektedir.⁵¹¹ Nitekim o “Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaata kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez.”⁵¹² ayetinin yorumunda, içerik açısından ayette bahsedilen hallerin kâfirlere mahsus olduğunu ifade etmektedir. Yani hiçbir kâfir, azaba uğrayan bir başka kâfirin azabını önleyemeyecek ve bu azabı önlemek için aracı olamayacaktır.⁵¹³ Ona göre Mutezilenin bu ayeti şefaatin olmadığına dair delil getirmesi tutarsızdır. Çünkü söz konusu ayet kâfirin durumundan bahsetmektedir ve kâfirin durumundan bahseden bir ayeti günahkâr mü’min açısından ele almak doğru değildir. Ayrıca rivayet edilen hadisler ve Kur’an’ın bu konudaki diğer ayetleri de günahkâr mü’min hakkında değil, kâfirlerle ilgilidir. Ebussuûd “*Rabbimiz! Sen kimi cehennem ateşine sokarsan, onu rezil etmişindir. Zalimlerin hiç yardımcıları yoktur.*”⁵¹⁴ ayetinin de şefaata olmadığına delil olmayacağını ifade eder. Muhtemelen Mutezile ayette geçen “zalimler” ifadesini “günahkâr mü’minler” kapsamında değerlendirmiş olacak ki Ebussuûd buradaki “zalimlerin” kâfirler olduğunu vurgulamıştır.⁵¹⁵ Yine o; “*O gün Ruh ve melekler, sıra sıra dururlar. Ancak Rahmanın izin verdiği konuşabilir, o da doğruyu söyler.*”⁵¹⁶ ayetini yorumlarken, ruh ve meleklerin Allah’ın huzurunda şefaata hakkında konuşamamaları şeklindeki yorumu eleştirerek, bu yorumun şefaatin olmadığını iddia eden mutezileyi haklı çıkarmak için yapıldığını ifade ettikten sonra, bu yolda olanların gaflet içinde bulduklarını ve hakikati kavrayamadıklarını ortaya koymuştur.⁵¹⁷ Ebussuûd; “*Rahmanın katında söz almış olanlardan başkaları şefaata hakkına sahip olmayacaktır.*”⁵¹⁸ ayetinin yorumunda ise, insanların Allah’ın katından söz almış kişilerden olması için çaba ve gayret göstermeleri gerektiğini belirtmiş ve bu ayetin insanları şefaata hakkını elde etmeye bir teşvik olduğunu ve bununla ancak iman ve takva ile olacağını açıklamıştır.⁵¹⁹

⁵¹¹ Bkz. Bakara 2/48; Âl-i İmrân 3/192; Nebe 78/38. v.b.

⁵¹² Bakara 2/48.

⁵¹³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 99 / C. 1, s. 232.

⁵¹⁴ Âl-i İmrân 3/192.

⁵¹⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 131 / C. 3, s. 1140.

⁵¹⁶ Nebe 78/38.

⁵¹⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, ss. 93-94 / C. 12, ss. 5713-5714.

⁵¹⁸ Meryem 19/87.

⁵¹⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 282 / C. 9, s. 3905.

Ebussuûd'un açıklamalarından hareketle o, şefaât konusunda Mutezilenin iddialarını çürütmeyi hedeflemiş ve kendi mensubu olduğu Ehl-i Sünnetin görüşlerinin haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda Ebussuûd'un bu ve diğer konularda Kuran ayetlerini yorumlarken belli bir mezhepsel/Ehl-i Sünnet çerçevesinde hareket ettiğini ve ayetleri bu bakış açısıyla yorumladığını söyleyebiliriz. Belli bir görüş üzerinden ayetleri yorumlama anlayışı, hakikatin anlaşılmasının önünde engeller oluşturabilir. Dolayısıyla bir düşünceye, mensubu olduğu bir mezhebe ait olan herhangi bir görüşün mutlak doğru olduğuna inanılsa bile, her şeyi hep o açıdan anlamlandırmaya çalışmak bizi önyargılara, tarafgirliğe ve ötekileştirmeye doğru götürür. Bu şekilde bir anlam arayışı değersel olarak toplumsal bütünlüğü korumaya çalışsa da daha sonraki aşamalarda derin ayrılıklara sebep olabilir. Bu bağlamda Ebussuûd'un şefaât konusunda, Ehl-i Sünnetin görüşünün tek hakikat olduğu şeklinde delillendirmeye çalıştığı söylenebilir.

2.5.Allah'ın Ahirette Görülmesi

Kelam literatüründe Allah'ın görülmesi meselesi (Rü'yetullah) gören, görülen/Allah ve görme için gerekli olan imkânlar bağlamında ele alınmıştır. Ayrıca Allah'ın görülmesinin O'ndan nefyedilmesi gerektiği üzerinden de tartışmalar meydana gelmiştir. Genel olarak Ehl-i Sünnet kelamcıları Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görüleceğini aklî ve naklî olarak temellendirmeye çalışırlar.⁵²⁰ Onlara göre Allah'ın görülmesi mümkündür. İnsan, görünür âlemde bulunan ve görmeye idrak edilen varlıkları var olmak bakımından görebilmektedir. Bu anlamda her var olan varlık var olmak/vücut bakımından görülebilir.⁵²¹ Yokluğun/ma'dum görülmesi ise mümkün değildir. Çünkü *"bir şeyi idrak edilebilir kılan, onun varlığıdır."*⁵²² Allah var olduğuna göre görülmesi de mümkündür. Ayrıca *"Allah mahlûkatını bir cihete bağlı olmaksızın gördüğüne göre, O'nun bir cihete bağlı olmaksızın görülmesi de mümkündür."*⁵²³ Dolayısıyla onlara göre Allah'ın görülmeyeceğini söylemek tutarsızlıktır. Ayrıca Allah'ın görülmesi onun bu dünyada bilinen cisimlerin özelliklerine benzediği anlamına

⁵²⁰ Bkz. Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri (el-ibâne 'an usûli'd-diyâne)*, Çev. Mustafa Çevik, İlâhiyat Yay. Ankara 2005, ss. 23-32; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü'l-İrşâd)*, ss. 146-160; Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Kitâbu Usûli'd-Dîn)*, Çev. Ömer Aydın, İşaret Yay. İstanbul 2016, ss. 129-134; Taftazânî, a.g.e. , ss. 153-158.

⁵²¹ Eş'arî, a.g.e. , s. 28.

⁵²² Cüveynî, a.g.e. , s.152.

⁵²³ Cüveynî, a.g.e. , s.156.

gelmez. Bu konuda gaibi şâhîde kıyas yaparak açıklamalar getirmek doğru değildir. Allah yer, yön, mekân, hacim ve kütle gibi maddeye ait olan vasıflardan münezzehtir. O'nun cennette görülmesi, mü'minlere olan mükâfatının bir göstergesidir. Allah'ın cennette mü'minler tarafından görülmesi bu dünyadakinden farklı bir görme olayıdır. Dolayısıyla bu görmede herhangi bir yer, yön, mekân, hacim ve kütlenin olması söz konusu değildir.⁵²⁴ Ehl-i Sünnete göre bu konudaki en açık delil Kur'an-ı Kerim'deki şu ayettir: *"Yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlar, Rablerine bakarlar."*⁵²⁵ Bunun yanında Mutezile kelamcıları ise Allah'ın hiçbir şekilde ne bu dünyada ne de ahirette görülemeyeceğini açıklamaya çalışırlar. Onlara göre bir şeyin görülmesi için bazı şartların meydana gelmesi gerekir. Bu anlamda bir şeyi görmek için görülen bir mekânda, yönde ve görenin karşısında bulunmalı ve ayrıca gören ile görünen arasındaki uzaklık görme olayını sağlayacak mesafede olmalı ve görmeyi sağlamak için görülden gelen ışınlar göze ulaşmalıdır.⁵²⁶ Ehl-i Sünnete göre sayılan bu özellikler bu dünyadaki görme olayını açıklamaya ilişkin şeylerdir. Allah'ın görülmesi konusunu bu şartlar altında ele alarak değerlendirmek doğru değildir. Çünkü Allah bu şartlardan münezzehtir. Bu anlamda Allah, Mutezilenin bir şeyi görmek için ortaya koymuş olduğu şartların dışındaki bir vasıf ve keyfiyette ahirette görülecektir. Mutezile Allah'ın görülemeyeceğini Kur'an'ı Kerim'deki şu ayetle temellendirmeye çalışır: *"Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır."*⁵²⁷ Dolayısıyla hem Ehl-i Sünnet hem de Mutezile, kendi görüşlerini desteklemek amacıyla aklî ve naklî deliller öne sürerek bu konudaki haklılıklarını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Ebussuûd bu konuya, Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceğine dair ele alınan ayetler üzerinden açıklamalarda bulunurken değinmiş ve buralarda hangi görüşü savunduğunu da açıklamıştır. Örneğin o *"Yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlar, Rabbine bakar."*⁵²⁸ Ayetinin yorumunda, ayette geçen yüzler ile kastedilenin samimi mü'minler olduğunu ve kıyamet olayı gerçekleştiğinde bu yüzlerin ışıl ışıl parlayacağını söyler. Ardından da yüzleri anılan şekillerde olan mü'minlerin, Allah'ı keyfiyetsiz ve herhangi

⁵²⁴ Ebü'l-Muin en-Neseî, *Matürîdi Akaidi(Bahrü'l Kelam)*, s. 51.

⁵²⁵ Kıyâmet 75/22, 23.

⁵²⁶ Taftazânî, *a.g.e.*, s.156.

⁵²⁷ En'âm 6/103; Ayrıca Bkz. Abdülcebbar, *Şerhu'l usûli'l-hamse*, C. 1, ss. 374-446.

⁵²⁸ Kıyâmet 75/22, 23.

bir yönde olmadan göreceğini ifade eder. Bunun yanında o ayetin yorumunu yaparken, muhtemelen Mutezilî bir yorum olan bir diğer görüşe değinerek ayette geçen *bakmak/naziratün* kavramının beklemek anlamında kullanılmasının reddedildiğini belirtir.⁵²⁹ Dolayısıyla o bu ayetin yorumunu Ehl-i Sünnetin görüşleri doğrultusunda yorumlamaktadır. Yine o “*Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.*”⁵³⁰ ayetinin yorumunda, nakilci bir görüş benimseyerek açıklamalarda bulunmuştur. O, Saîd b. Müseyyeb(ö.713) ve Atâ b.Ebû Rebâh(ö.732)’in bu ayet hakkındaki yorumlarına yer vererek yaratılmışların Allah’ı ihata etmekten aciz olduklarını ifade ettikten sonra, her ne kadar Mutezilenin ismini vermese de bu ayetin rü’yetullahı reddedenler için bir delil olmayacağını söyler. Ardından bunun gerekçesini yorum yaparak değil, İbn Abbas ve Mukatil b. Süleyman(ö.767)’in bu ayetle ilgili görüşlerine atıfta bulunarak açıklamaktadır. Bu anlamda Ebussuûd’a göre ayette geçen “*Gözler O’nu idrak edemez...*” ifadesi, dünyada yaratılmışlarda bulunan hiçbir göz O’nu göremez anlamındadır. Dolayısıyla bu ayette mü’minlerin ahirette Allah’ı göremeyeceğine dair herhangi bir delil yoktur. O bu ayete açıklamalar getirmeye çalışırken Allah’ın ilmine de değinir. Allah gören gözleri bilir. Her varlığı kendine ait ilmi ile gizlisi açığı ne varsa olduğu şekliyle bilir. Ayrıca Allah yaratılmışların gördüğü şeyleri değil göremediği şeyleri de görür ve bilir. Bu dünyada gözlerin O’nu idrak etmesi mümkün değildir. Çünkü O Latif’tir.⁵³¹

Ebussuûd yukarıda benimsemiş olduğu görüşe bir istisna getirerek bir başka yerde bazı peygamberlerin bu dünyada Allah’ı gördüklerini ifade etmiştir.⁵³² O bu peygamberlerin ismini vermeden görmenin keyfiyeti üzerinde durmuştur:

*Söz konusu bu peygamberler cevherlerinin saf ve berraklığında öyle bir mertebeye ermişlerdir ki bedenleri kendileri için sadece bir dış örtü mesabesinde kalmıştır. İşte bazı hallerde bu örtüyü atarak, ondan tamamen tecerrüt ederek mukaddes âleme yükselmişlerdir.*⁵³³

Ebussuûd’un bu açıklamalarından hareketle, o her ne kadar peygamberlerin isimlerinden bahsetmese de kanaatimizce burada Hz. Muhammed (s.a.v.)’ten

⁵²⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, s. 67 / C. 12, s. 5682.

⁵³⁰ En’âm 6/103.

⁵³¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 170 / C. 7, ss. 2016-2017.

⁵³² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 103 / C. 1, s. 244.

⁵³³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 103 / C. 1, s. 244.

bahsetmektedir. Çünkü İsrâ ve Mirac olayının mucizeliğini kabul eden Ebussuûd'un Allah'ın peygamberler tarafından dünyada görüldüğüne açıklık getirmesi bu konuda (İsrâ ve Mirac mucizesinde) tutarlı olmaya çalıştığının göstergesidir. Fakat biz bu bakış açısının Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vahiy alma özelliği dışında bir beşer olduğu⁵³⁴ gerçeğini göz önünde bulundurmadığını söyleyebiliriz. Hz. Muhammed (s.a.v.)'i aşırı bir şekilde yüceltmeci anlayışın ürünü olan bu tip yorumlar, O'nun (s.a.v.) genel anlamda doğru bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ebussuûd'un bu konudaki yorumunun zorlama bir yorum olduğunu söyleyebiliriz. O benimsemiş olduğu Ehl-i Sünnet paradigmasından sapmama adına ayetin yorumunda aşırıya gitmiştir. Her paradigma; düşüncede, yorumda ve hayatı anlama tarzında insana bir alışkanlık kazandırabilir. Bu alışkanlık zaman içerisinde hakikatin sadece kendi görüşü olduğu düşüncesini doğurabilir. Ebussuûd'un yorum tarzı kendisine gelene kadar oluşan bir alışkanlık hakikatinin ürünü olarak ele alınabilir. Buradaki alışkanlık Ehl-i Sünnetin benimsemiş olduğu hakikat merkezli bir anlayıştır. Çünkü kendi paradigmasını kendisine merkez yapan her anlayış, kendisine karşı olan her paradigmayı tarihsel süreç ne kadar uzun olursa olsun tehdit olarak değerlendirir. Mutezile, Ehl-i sünnetin hakikat merkezli otoritesini sarstığından dolayı yıllar sonra bile hem siyasî hem de ilmî açıdan daimî olarak eleştirilere maruz kalmıştır. Bu anlayışı Ebussuûd'un Kelâmî konuları yorumlama yönteminde görebiliriz.

Ebussuûd'a göre Allah meleklerle nasıl arada bir engel olmadan konuştuysa Musa(a.s.) ile de öyle konuşmuştur.⁵³⁵ O

*Musa, tayin ettiğimiz vakitte bizimle buluşmaya gelip de Rabbi ona konuşunca: Rabbim, bana görün, sana bakayım! Dedi. (Rabbi) buyurdu ki: Sen beni göremezsın; fakat dağa bak, eğer o yerinde durursa, sen de beni göreceksın! Rabbi dağa görününce onu darmadağın etti ve Musa da baygın düştü. Ayılınca: Sen yücesın, sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim! Dedi.*⁵³⁶

ayetinde Allah'ın, Musa (a.s.) ile de bu şekilde konuştuğunu ifade ettikten sonra, bu konuşmanın yaratılanlar arasında geçen konuşma ve duyma şeklinde olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Musa(a.s.) peygamber olduğundan dolayı, onun Allah'tan imkânsız bir şeyi istemeyeceğini ve bu yüzden Allah'ın kendini göstermesini istemeyi Allah'ın

⁵³⁴ Fussilet 41/6.

⁵³⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 269 / C. 5, s. 2277.

⁵³⁶ A'râf 7/143.

görülmesinin mümkün oluşunun bir delili olarak değerlendirir. Bunun yanında ayette Musa (a.s.)'nin isteğine karşılık olarak Allah'ın "...*Sen beni asla göremezsin/Len terâni...*" ifadesi Ebussuûd'a göre, ebediyen Allah'ı görmeye engel olan bir cevap değildir. Allah'ın Musa(a.s.)'ya karşılık olarak söylediği bu sözün gerçekleşmesi için Musa(a.s.)'nin Allah'ı dünyada ve o anda görmeye dayalı bir kabiliyetin olması gerekmektedir. Musa (a.s.)'da da Allah'ı görmek veya O'na bakmak için belli bir istidat/kabiliyet/yeti/özellik olmadığından dolayı Allah ona "...*beni asla göremezsin/len terâni...*" demiştir. Dolayısıyla ona göre ayette geçen bu ifade, Mutezilenin Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğine dair savundukları görüşe delil olamaz. Bunun yanında Ebussuûd, Allah'ın Musa (a.s.)'ya hitaben: "...*Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin...*" ibaresini, Allah'ın görülebileceğinin mümkün oluşuna delil getirmiştir. Çünkü ona göre burada mümkünle ilintili olan da mümkündür prensibi geçerlidir.⁵³⁷ Bu bağlamda Ebussuûd, Allah'ın ahirette görüleceğini ve O'nun görülmesinin mümkün olduğunu fakat imkânsız olmadığını savunmuş ve bu konuda Ehl-i Sünnetin yorum tarzını benimsemiştir.

⁵³⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 269 /C. 5, ss. 2277-2279.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1.İnsan

Her ne kadar kelim düşünce tarihinde insan belli bir başlık altında ele alınmış olmasa da biz kelam disiplininin tutarlı, sağlam ve delillere dayalı bir yorum üretmesini insana hizmet etmesi ve onu inançsal açıdan inşa etme çabasında olması sebebiyle bu başlığın açılmasını uygun gördük. Çünkü Kelam ilminde insan, onun inanç düzleminde anlamlandırmaya çalıştığı konular arasında kaybolmuştur.⁵³⁸ Bu tür bir başlık bir anlamda Kelam düşünce tarihinde ele alınan konular ardında kaybolan insanı ortaya çıkarmaya çalışma amacını da taşımaktadır. Bu anlamda bir yandan Kelam ilminin insana dair ele aldığı konulara değinirken diğer taraftan da Ebussuûd'un Kelam açısından insan tasavvurunu sunmuş olacağız. Burada iman ve ona ilişkin konuların yanı sıra; insanın yaratılışı, hidayet ve dalalet, İnsanın fiilleri, kaza ve kader, iyilik ve kötülük gibi meseleler ele alınacaktır.

1.1.İnsanın Yaratılışı ve Doğası

İnsanın yaratılışı meselesi sadece semavi dinlerin ele alıp değerlendirdiği konulardan biri değil, aynı zamanda mitoloji ve efsanelerin de konusu olmuştur. Bu yönüyle tarihsel düzlemde insan, yaşadığı her zaman ve dilimde kendi türünün nasıl meydana geldiğine dair bakış açıları ürettiği gibi Kur'an-ı Kerim'de; insanın yaratılış maddesi, bu maddenin geçirdiği evreler ve insanın çoğalmasının hangi evrelerden geçerek meydana geldiğine dair açıklamalarda bulunmuştur. İslam düşüncesindeki yaygın kanaate göre ilk insan Hz. Âdem'dir. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem ve onunla ilgili konular onun ilk insan olarak bilinmesi üzerinden yorumlanmıştır.

Ebussuûd'a göre insan, hayat canlılığı bulmadan önce kendisi bu hayatta var olma kudretine sahip değildir. İnsanın yaratılması bir lütuftur. İnsan kendi yaratılışını bu lütuf ekseninde düşünmeli ve kendisine bu lütfu bahşedene daima şükretmeyi bilmelidir.⁵³⁹ Bu konuda Ebussuûd, insanın yaratılışını iki başlık altında incelemiştir. Bunlardan birincisi insan cinsinin/türünün ilk yaratılışını ele alan değerlendirmeler; diğeri ise ilk insandan sonra, insan türünün biyolojik olarak nasıl meydana geldiğine dair yapılan açıklamalar şeklinde olmuştur. Ayrıca o, insanın bu ontolojik varlığını ele

⁵³⁸Bkz. Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, Çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, ss. 11-20.

⁵³⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 49 / C. 7, s. 3312

alırken amaçsal olarak ondan ne istendiğine dair yorumlar da getirmiştir. Ebussuûd'a göre *halk* kavramı, bir şeyi belli ölçüler içerisinde, düzgün ve uyumlu olacak şekilde meydana getirmek anlamını taşımaktadır.⁵⁴⁰ O ilk insanın Hz. Âdem olduğu görüşünü savunmuş ve Kur'an'da Hz. Âdem ve insanın yaratılışı ile ilgili geçen ayetleri⁵⁴¹ bu şekilde yorumlamış ve Hz. Havva'nın yaratılışına dair de yorumlar getirmiştir. Ebussuûd, Hz. Âdem hakkında Bakara Suresi 30 ve 38. ayetleri arasında geçen ve yaratılış ile ilgili anlatımları değerlendirirken geniş açıklamalarda bulunmuştur.⁵⁴² Biz konumuzun dışına çıkmayacak şekilde ve genel hatlarıyla onun bu konudaki düşüncelerini özet bir şekilde aktarmaya çalışacağız. Kur'an-ı Kerim'de Allah:

*Bir zamanlar Rabbin meleklere: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökcek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamedederek daima senitesbih ve takdis ediyoruz." Demişler. Allah'ta, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti.*⁵⁴³

Ebussuûd, Allah'ın yeryüzünde bir halife yaratacağını meleklere söylemesi ve buna karşılık meleklerin şaşkınlıkla cevap vermesini yorumlarken Zemahşerî'nin bu ayet hakkındaki yorumuna değinmiş fakat onun yorumunun açık olmadığını söyledikten sonra, ayette geçen *ceale/kılmak* fiilinin yaratmak anlamında kullanılmış olabileceğini ve bundan dolayı dilsel açıdan bu fiilin bir tümleş alabileceğini belirtmiştir. Ardından da kendi yorumunu destekleyen rivayete yer vererek

*Allah meleklere: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" deyince, melekler: "Ey Rabbimiz! O halife nasıl olacak?" diye sordular. Allah'ta: "O halifenin zürriyeti olacak; onlar, yeryüzünde fesat çıkaracaklar; birbirlerini çekemeyecekler; birbirlerini öldürecekler" dedi. İşte o zaman melekler o sözleri söylediler.*⁵⁴⁴ şeklinde açıklamıştır.

Ebussuûd bu açıklamalarının yanı sıra, Meleklerin insanın bu huzur bozan ve kan döken tarafını nereden bildiklerini açıklarken yukarıdaki açıklamaları birinci ihtimal olarak değerlendirir. Bu bağlamda Melekler insanın bu kötü huylu tarafını Levh-i Mahfûz'dan veya kendi kabiliyet ve halleri neticesinde ya da cinlerin huzursuzluk çıkarmalarına ve

⁵⁴⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 59 / C. 1, s. 137

⁵⁴¹ Bkz. Bakara 2/30-37; Hûd 11/44; Hicr 15/26; En'âm 6/98; Zümer 39/6; Kehf 18/37; Mü'minûn 23/12; Fâtır 35/11. v.b.

⁵⁴² Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 79-92 / C. 1, ss. 179-213.

⁵⁴³ Bakara 2/30.

⁵⁴⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 81 / ss. 184-185.

kötü davranışlar sergilemesine kıyas yapmak yoluyla öğrenmiş olabilirler. Ayrıca Meleklerin insanın yaratılacağına şaşkınlıkla ve olumsuz bir şekilde cevap vermeleri, onların Allah'a isyan ettiği anlamına gelmez.⁵⁴⁵ Bunun yanında Ebussuûd yukarıdaki ayette geçen *halife* kavramına daaçıklık getirmeye çalışır. Ona göre ayette halife kelimesinin sonunda bulunan “*ta*” dilsel açıdan mübalağa bildirmek içindir. Halife kavramı anlamsal açıdan başkasına halef olan ve onun yerine geçen anlamına gelir. Yüce Allah ayette halife derken Hz. Âdem ve çocuklarını kastetmiş olabilir. Çünkü Allah'ın dilsel açıdan bu şekilde hitapta bulunması Arap dilinde yaygın olan bir şeydir. Örneğin Arap dilinde Mudar veya Haşim denildiğinde Mudar Oğulları ve Haşim Oğulları akla gelir. Aynı şekilde Hilafet Kureyş'tedir dediğimizde de Hilafet Kureyş Oğullarına aittir demiş oluruz. Bu anlamda burada sözü uzatmamak için Hz. Âdem'in ismini zikretmekle yetinilmiş ve anlam, aslında Âdemoğlu manasına gelmiştir. Bunun yanında Ebussuûd, hilafetin yani halef olmanın toplumsal ve Tanrısal boyutuna dikkat çekmiştir. Ona göre Allah açısından Âdemoğluna hilafet yetkisinin verilmesi, Allah'ın yeryüzünde emirlerini yerine getirmek, hükümlerini uygulamak ve halkı idare etmek içindir. Bunun bu şekilde olması Allah'ın buna ihtiyacı olduğu için değil insanların hükümleri uygulamada kusurlu olması ve ilahî emirlerin feyzinden yararlanma noktasında liyakatli olmamalarından dolayıdır. Bu anlamda hilafet, toplumun önderleri sayılan/havas kişilere özgüdür. Âdem'den önce ise yeryüzündeki hilafet meleklerle aitti.⁵⁴⁶ Ayrıca Ebussuûd'a göre, Hz. Âdem'in varlığın isimlerini tafsilatlı olarak bilmesi ve tecrübe ederek bunları idrak etmesi onun yeryüzünde halife olmaya layık olduğunu gösterir. Melekler ise yaratılış bakımından varlığın bu isimlerini bilememektedirler. Bu anlamda Hz. Âdem isim öğrenme vasfından dolayı Meleklerin bilemediği bilgileri bilmiş ve bu yönüyle Allah'ın emriyle onların saygısını da kazanmıştır.⁵⁴⁷

Ebussuûd, ilk insan olarak ele aldığı Hz. Âdem'in ve eşi Hz. Havva'nın nerede yaratıldığına ihtiyatlı yaklaşmış ve bu konuda kesin sayılabilecek bir yorum yapmaktan kaçınmıştır. O “*Dedik ki: Ey Âdem, sen ve eşin cennette oturun, ondan dilediğiniz yerde bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz!*”⁵⁴⁸ ayetinin yorumunda, ayette geçen *cennet* ifadesinin bilinen anlamının mükâfat yurdu olduğunu

⁵⁴⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 82-83 / ss. 186-187.

⁵⁴⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 81 / C. 1, s. 185.

⁵⁴⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 83-85 / C. 1, ss. 190-191.

⁵⁴⁸ Bakara 2/35.

söyledikten sonra, mekân olarak bu cennetin biri yeryüzünde diğeri de gökyüzünün/semanın yedinci katında olduğuna dair iki görüşe yer vermiş ve kendisi bu konuda net bir yorumda bulunmamıştır. Ancak biz onun cennetin mükâfat yurdu olduğuna vurguda bulunmasından dolayı Hz. Âdem ve eşinin mekân olarak semanın yedinci katında yaratıldığı görüşüne daha yakın olduğu kanaatindeyiz. Çünkü yapmış olduğu cennet tanımının içeriği niteliksel olarak yeryüzüyle ilgili değildir. Fakat Ebussuûd'un bu görüşlerinin aksine, günümüzde İnsanın yeryüzünde yaratıldığı anlayışının Kur'an açısından daha tutarlı olduğunu savunanlar olmuştur. Çünkü bu mekânın yeryüzü olarak değerlendirilmesi, Kur'an'ın bütünselliğinin ve konu ile ilgili geçen ayetlerin siyak-sibak boyutunun daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.⁵⁴⁹

Kur'an'ı Kerim'de, Hz. Âdem'in hangi maddeden yaratıldığına dair açıklamalar vardır.⁵⁵⁰ Ebussuûd Kur'an'da yer alan bu tür ayetleri yorumlarken Hz. Âdem'in yaratılış maddesi üzerinden hareketle açıklamalarda bulunur. Ona göre Kur'an'da geçen toprak/turâb, çamur/tîn, kuru çamur/hemein mesnûn, yapışkan çamur/tînu'n lâzib, kuru çamur balçığı/salsâlu'n min hemein mesnûn, pişmiş çamur balçığı/salsâlin kelfahhâr gibi ifadelerin her birisi insanın yaratılış maddesinin geçirdiği evrelere işaret eder. Bu ifadelerin Kur'an'ın farklı yerlerinde geçmesi insanın yaratılışında veya onun yaratılış maddesinde herhangi bir çelişkiyi içermez.⁵⁵¹ Bu anlamda o "*Andolsun, biz insanı kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan yarattık.*"⁵⁵² ayetinin yorumunda Allah'ın insanı yaratırken onu kara balçığa döktüğünü ve bundan içi boş bir insan örneği tasvir ettiğini ardından bu insan tasviri kuruduktan sonra onu farklı bir maddeye dönüştürmüş olabileceğini düşünür.⁵⁵³ Dolayısıyla ona göre burada aslında demek istenen şudur: "*insan nevini, onun aslını ve ilk ferdini, harika bir yaratılışla diğer fertlerin yaratılışını da icmalî olarak ihtiva eder şekilde yarattık.*"⁵⁵⁴ Ebussuûd bu konuyla ilgili olarak En'âm uresi 2. ayetinin yorumunda geniş açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre Hz. Âdem'in çamurdan yaratılmış olması, sadece Hz. Âdem'e özgü olan bir şey değildir. Bu

⁵⁴⁹ Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, Kuran Araştırmaları Merkezi Yay. İstanbul 2015, ss. 149-173.

⁵⁵⁰ Bkz. Hûd 11/44; Hicr 15/26; En'âm 6/2; Kehf 18/37; Rahmân 55/14; A'râf 7/189; Nisâ 4/1; En'âm 6/98; Zümer 39/6. v.b.

⁵⁵¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 179 / C. 12, s. 5458; Ayrıca benzer bir yorum için Bkz. Özden Kanter, *İslam'da Kelâm'a Semantik Yaklaşım ve Rağib el-İsfehânî'nin Kelâm Anlayışı*, s.128.

⁵⁵² Hicr/15/26.

⁵⁵³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, ss. 73-74 / C. 8, s. 3397.

⁵⁵⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 73 / C. 8, s. 3397.

anlamda Hz. Âdem'in şahsının topraktan yaratılmış olması demek onun neslinden gelen diğer insanların da o maddeden yaratılmış oldukları anlamına gelmektedir. Yani ilk insan olan Hz. Âdem'in bu şekilde yaratılması fitraten bir numune özelliğini taşımaktadır. Onun fitri özellikleri kendisinden sonra gelen insanlara da intikal etmiştir.⁵⁵⁵ Bu anlamda ona göre: “*Bir cins, bir maddeden yaratılmış olan bir fertten üremiş ise, o cinsin tamamı o maddeden yaratılmış sayılır.*”⁵⁵⁶ O bu yorumunda cinlerin yaratılışı ile insanın yaratılışını kıyaslayarak açıklamalarda bulunmuştur.⁵⁵⁷ Ayrıca o; “*Sizi yarattık, sonra size biçim verdik...*”⁵⁵⁸ ayetini yorumlarken bu ifadelerin aslında şu anlamlara geldiğini açıklamaktadır. Yani: “*Biz, babanız Âdem'i önce sûret ve şekil verilmemiş bir çamurdan yarattık. Sonra en güzel ve mükemmel biçimde onu sûretlendirdik; ona verdiğimiz özellikler hepinize sirayet etti.*”⁵⁵⁹ Dolayısıyla burada geçen *halk* ve *tasvir* diğer insanları da içerisine alacak şekilde bir anlatımı kapsamaktadır.

Ebussuûd, insanın bu maddi suretinden başka onun ruhu hakkında da yorumlarda bulunmuştur. O “*Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir.*”⁵⁶⁰ ayetinin yorumunda; ruhun insan aklı tarafından kavranamayacağını, bunun bilgisinin insana gizli tutulduğunu ve onun bilgisinin anlaşılmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca ruhun maddesinin beden maddesi gibi herhangi bir yapıda bulunmadığını ve belli bir uzuvla görünür şekilde olmadığını vurgulamıştır.⁵⁶¹ İnsan hiç şüphesiz ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak yaratılmıştır. Burada her ikisi insan denilen varlığı ifade eder. Kuran'ı Kerim insanın maddi suretinin yaratılmasının ardından ona verilen canlılıktan bahseder. Nitekim Allah “*Onu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman derhal ona secdeye kapanın!*”⁵⁶² buyurarak bu konuya dikkat çekmiştir. Ebussuûd bu ayetin yorumunda şunlara yer verir:

Aslında orada ne üfürülen var, ne de üfürülen var. Bu ancak hayata kabil olan maddeye bilfiil hayat unsurunu vermenin temsilî ifadesidir.

⁵⁵⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 106 / C. 4, ss. 1815-1816.

⁵⁵⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 74 / C. 8, s. 3398.

⁵⁵⁷ Bkz. Hûd 11/44; Kehf 18/37; Mü'minûn 23/12; Fâtır 35/11; Secde 32/7. v.b.

⁵⁵⁸ A'râf 7/11.

⁵⁵⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, ss. 214-215 / C. 5, s. 2134.

⁵⁶⁰ İsrâ 17/85.

⁵⁶¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 192 / C. 8, ss. 3672-3673.

⁵⁶² Sâd 38/72.

Yani onun hayat istidadını tamamlayıp ona hayat kazandıran ruhu, yani emrimi verdiğim zaman, “ona hemen secdeye kapanın!” demiştik.⁵⁶³

görüldüğü gibi o, ruhu bedene hayat imkânı veren bir unsur olarak görmüş ve Allah’ın burada üfürme özelliğinin olmadığını vurgulamıştır. Bunun Allah’ı cisim olarak gören anlayışa götüreceğinden bu şekilde açıklanmasının daha uygun olduğunu düşünmüştür. Ayrıca Ebussuûd yukarıda yorumu yapılan ayetin ardından gelen “...Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?...”⁵⁶⁴ ayetini yorumlarken buradaki “iki elimle” ifadesine de açıklık getirmeye çalışmıştır. Ona göre Allah’ın İblise karşı bu ifadeyi kullanarak hitapta bulunması, Hz. Âdem’i yaratmaya son derece önem verdiğini ve onun yüceltilmesi gerektiğini bildirmek içindir.⁵⁶⁵ Dolayısıyla bu ve bunun gibi ifadeler insanın yaratılış bakımından Allah katında son derece önemli ve şerefli bir varlık olduğunu gösterir. Ayrıca Ebussuûd; bedene hareket ve canlılık veren ruhun öldükten sonra idrak edici olduğunu her ne kadar ayet, hadis, sahabe ve tabiinden görüşler nakletse de aslında bu anlayış kelam ve felsefenin ruhun mahiyeti hakkındaki tartışmalar neticesinde daha sonraları ortaya çıkan, ruhun kendi özülüyle kâim soyut cevher olduğu görüşüne dayanmaktadır.⁵⁶⁶ Kanaatimizce ruh duyu organlarıyla duyumsanan bir varlık olmadığından, günümüzde bilimsel anlamda onun mahiyetine ilişkin yapılan açıklamalar yeterli görülmemektedir. Bu anlamda onun mahiyetinden çok insan üzerindeki etkilerinin ne olduğunu tartışmak daha yararlı olacaktır.

Ebussuûd Hz. Âdem’in yaratılmasının yanında bir kadın olarak Hz. Havva’nın yaratılışı üzerinde de durmuştur. Burada Ebussuûd’un Hz. Havva’nın yaratılışını nasıl ele aldığını açıklamaya çalışırken aynı zamanda onun kadına bakışını ve kadın hakkındaki görüşlerini de sunmuş olacağız. Öncelikle Kur’an-ı Kerim insanın yaratılışını açıklarken Nisâ 4/1, En’âm 6/98, A’râf 7/189 ve Zümer 39/6 ayetlerinde ortak olarak kullanılan *nefs-i vahide/tek bir nefis* kavramına vurguda bulunur. Ebussuûd, *nefs-i vahide/tek bir nefis* kavramından hareketle Havva’nın yaratılışını bu dört ayette ele almıştır. Bu anlamda Ebussuûd’un bu dört ayeti yorumlarken ortak bir

⁵⁶³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 236 / C. 11, s. 5072; Benzer bir yorum için Hicr 15/29 ayetinin tefsirine bakılabilir. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 74 / C. 8, s. 3399.

⁵⁶⁴ Sâd 38/76.

⁵⁶⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 236 / C. 11, ss. 5072-5073.

⁵⁶⁶ Özden Kanter, “Ebussuûd Efendi’nin Kelâmî Görüşleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 15, Sayı:1, 2017, s. 200.

kanaat oluşturmakta zorlandığını görebiliriz. Her ne kadar o bu ayetleri açıklarken farklı görüşlere yer verse de onun bu konuda kesin bir kanaatte olmadığını söyleyebiliriz. Bu anlamda ona göre *nefs-i vahide* kavramı Hz. Âdem'e delalet etmektedir.⁵⁶⁷ O "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan..."⁵⁶⁸ ayetini yorumlarken, ayette iki kez kullanılan "yaratma" kavramına atıfta bulunarak "birinci yaratma asıldan fer'i üretmek; ikinci yaratma(Âdem'den eşinin yaratılması) ise, maddeden inşa yoluylaadır. Zira Allah Teâlâ, Havva'yı Âdem'in ege kemiğinden yarattı."⁵⁶⁹ ifadesine yer vermiştir. Bunun yanında Ebussuûd; "Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir..."⁵⁷⁰ ayetini açıklarken, burada Havva'nın Âdem'in nefsinden yaratılmasının iki anlama geldiğini söylemiştir. Buna göre buradaki birinci anlam Havva'nın Âdem'in cinsinden yaratılması anlamına gelir ve "Allah size kendi nefislerinizden eşler yarattı..."⁵⁷¹ ayeti de bu anlamın içeriğini ifade eder. İkinci anlam ise Havva'nın Âdem'in bedeninden yaratılması demektir. Bu da rivayete göre Allah'ın Havva'yı Âdem'in ege kemiklerinin birinden yaratması anlamına delalet eder.⁵⁷² Ebussuûd bu açıklamaları yaptıktan sonra şu ifadelerle yer verir: "Ancak birinci mana, daha münasiptir; çünkü gelecek sonucu doğuran cüz'iyet değil, fakat cinsiyettir(aynı cinsten olmasıdır)."⁵⁷³ Kanaatimizce Ebussuûd Havva'nın yaratılışı meselesinde Ehl-i Sünneti karşısına almama adına onun ege kemiğinden yaratıldığına dair rivayetlere yer vermiştir. Fakat açıklamalarından hareketle onun Havva'nın ege kemiğinden yaratıldığı görüşünü uygun görmediği anlaşılmaktadır. Bu anlamda ona göre Havva, tür olarak Âdem'in yaratıldığı maddeden meydana gelmiştir. Bize göre de Ebussuûd burada isabetli bir yorumda bulunmuştur.

Hz. Âdem ve eşi Havva yaratıldıktan sonra Allah onların cennet denilen yerde iskân edilmelerini sağlamış ve onlara şeytanın vesveselerine karşı dikkatli olmalarını telkinde bulunmuştur.⁵⁷⁴ Fakat Hz. Âdem ve eşi Havva şeytanın tuzağına aldanarak

⁵⁶⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 303 / C. 5, s. 2357; Ayrıca En'âm 6/98 ayetinin yorumunda da *nefs-i vahide* kavramının Hz. Âdem'i işaret ettiğini belirtir. O'nun bu konudaki genel kanaati bu şekildedir.

⁵⁶⁸ Nisâ 4/1.

⁵⁶⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 138 / C. 3, ss. 1160-1161.

⁵⁷⁰ A'râf 7/189.

⁵⁷¹ Nahl 16/72.

⁵⁷² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 303 / s. 2357.

⁵⁷³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 303 / C. 5, s. 2357; Havva'nın ege kemiğinden yaratıldığına dair rivayetler için Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 90-91 / C. 1, ss. 204-207; Bunun yanında Nisâ 4/1; En'âm 6/98; Rûm 30/21 gibi ayetlerin tefsirlerine bakılabilir.

⁵⁷⁴ Bakara 2/35, 36; A'râf 7/19-24, Tâhâ 20/115-124. v.b.

Allah'ın yasak saydığı ağaca yaklaştılar ve bu yaklaşma neticesinde Allah'ın emrini çiğnemişlerdir. Ebussuûd yaklaşıması yasak olan bu ağacın nitelik bakımından; buğday, üzüm, incir veya özel bir ağaç olabileceğini ve onun meyvesini yiyenin abdestinin bozulacağını söyledikten sonra zikredilen görüşlerin hiçbirinin kesinlik taşımadığını ve hepsini ihtimal dâhilinde değerlendirmenin daha doğru olacağını ifade etmiştir.⁵⁷⁵ Ayrıca Ebussuûd'a göre Hz. Âdem ve eşi Havva'nın şeytanın aldatması neticesinde cennet denilen yerden çıkarılmaları onların orada ebediyen kalmayacaklarını gösterir. Bu anlamda Allah onlara geçici olarak bir ikramda bulunmuştur. Çünkü Âdem'e cennet denilen yere yerleştirilmeden önce yeryüzünde hilâfet verilmiştir.⁵⁷⁶ Ebussuûd'a göre burada Allah'ın yasak saydığı ağacın meyvesinden ilk olarak yiyen Havva'dır. Bu konuda Havva Hz. Âdem'e örnek olmuştur. Ancak cennete yerleşmede Havva, Hz. Âdem'e tâbidir.⁵⁷⁷ Görüldüğü gibi aslında Allah'ın yasak saydığı ağaca yaklaşmama emrini çiğneyen erkek olarak yaratılan Hz. Âdem değil, kadın olarak yaratılan Havva'dır. Ayrıca Ebussuûd'a göre kadının tuzaklarından korunmak gerekir. Çünkü Allah Kur'an-ı Kerim'de kadınlar için: *"Sizin tuzağımız pek büyüktür."*⁵⁷⁸ buyurmuştur. Nitekim âlimler de: "Biz kadınlardan, şeytandan daha çok korkarız." demişlerdir. Çünkü şeytan gizlice vesvese verirken kadınlar ise açık açık erkeklere vesvese vermektedirler.⁵⁷⁹ Dolayısıyla kadınların hile ve tuzakları insan üzerinde daha etkilidir. Bunun yanında Ebussuûd *"Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun..."*⁵⁸⁰ ayetinin yorumunda da kadınlar hakkında yorumlarda bulunur. Ona göre:

*Zâniye, kendi arzusuyla zina eden, kendi isteğiyle erkeğe zina imkânını veren kadındır; yoksa kendisiyle zorla zina edilen kadın değildir. Ayette zâniye kadın, zina eden erkekten önce zikredilmiş, çünkü zina fiilinde asıl olan kadındır; zira zina fiilini tahrik eden şeyler kadında daha çoktur ve kadın, bu fiile imkân vermediği takdirde bu fiil gerçekleşmez.*⁵⁸¹

Ebussuûd'un yukarıda kadına dair yapmış olduğu yorumlar ataerkil bir toplumsal zihniyetin, ayetlerin yorumuna yansımaları olarak değerlendirilebilir. İnsan olarak

⁵⁷⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s.91 / C. 1, s. 207.

⁵⁷⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s.91 / C. 1, ss. 207-208.

⁵⁷⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s.220 / C. 5, s. 2144.

⁵⁷⁸ Yûsuf 12/28.

⁵⁷⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, ss. 269-270 / C. 7, s. 3104.

⁵⁸⁰ Nûr 24/2.

⁵⁸¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 106 / C. 9, s. 4243.

yaratılan kadının şeytandan daha aşağı derecede ele alınması dönemin kadına bakışının psikolojik ve sosyolojik realitesini ortaya koymaktadır. Tarihsel süreç içerisinde kadının toplumsal hayattaki görev ve sorumluluklarının hızlı bir şekilde değişmiş olduğu ortadadır. Örneğin sanayileşmeyle birlikte kadının zorunlu olarak iş hayatına girmesi ve günümüzde çoğu erkeğin yapmadığı ev iaşesini sağlamaya çalışması insan gerçekliğinin nasıl bir şekilde değişim ve dönüşüme uğradığını göstermektedir. Dolayısıyla Ebussuûd'un kadına dair yapmış olduğu yorumların günümüz açısından hiçbir ehemmiyeti olmamaktadır. Çünkü toplumsal hayatın sürekli bir değişim içinde olması bu yorumların geçerliliğini ortadan kaldırmaktadır. Toplumsal hayatın değişim içinde olması bu konuda bir dönemde yapılmış olan yorumun değişim ile birlikte toplumsal hayatta yer bulamadığının göstergesidir. Bir dönemde geçerliliği olan görüşlerin dayatılmaya çalışılmasını önlemenin yolu yeni yorumlar üreterek müslümanların değersel açıdan ayakta kalmalarını sağlamaktır. Özelde kadına dair, genelde ise değişime direnmiş bu tür yorumların bugün için uygulanmasının imkânsızlığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bir de zina fiilini sadece kadına endekli bir şekilde yorumlamak gerçeği tanımamak demektir. Bu yorum tarzı erkeğin zina fiilini işlemede pasif olduğunu onun hiçbir eyleminin olmadığını savunmak anlamına gelir. Yine bu yorum tarzı erkeğin ahlakî bakımdan kadından daha üstün bir konumda olduğu anlayışını doğurur ki biz buna katılmıyoruz. Erkek de kadın da hata yapabilir. Zina ayetini hem erkek hem de kadın açısından değerlendirmek daha objektif bir bakış açısıdır.

Ebussuûd insanın tür olarak ilk yaratılışına değindikten sonra türün devamının yaratılışını insanın anne karnında geçirdiği evrelere değinerek açıklamaktadır. Ona göre insanın anne karnında geçirmiş olduğu her bir evre Allah'ın üstün kudretinin bir göstergesidir. Bu bağlamda bu aşamaların ilki nutfe(meni)dir. Ardından alaka/aşılanmış yumurtagelir. Sonra bunu şekillenmiş mudğa haline gelen süreç takip eder. Ardından kemiklerin oluşumu sonra kemiklerin etle kaplanması ve en sonunda da yaratılışı tamamlanan bir canlı olarak insanın meydana gelmesi süreciyle aşama tamamlanmış olur. Ayrıca o ”...Sizi annelerinizin karnında bir yaratılıştan öbürüne geçirerek üç (kat) karanlık içinde oluşturuyor...”⁵⁸² ayetinde geçen “üç (kat) karanlık” ifadesi, ya karın karanlığı, rahim karanlığı, cenin karanlığına delalet eder ya da sulb/bel karanlığı, karın

⁵⁸² Zümer 39/6.

karanlığı ve rahim karanlığı anlamına geldiğini söyleyerek⁵⁸³ döneminin tıp alanındaki bilgisini ortaya koyar. Ebussuûd insanın niteliksel olarak zayıf bir karakterde yaratıldığı üzerinde de durmuştur. Ona göre insanın zayıf olarak yaratılması⁵⁸⁴ yeteri kadar nefsinin isteklerine karşı koyabilecek güçte olmaması anlamına geldiği gibi, Allah'ın emir ve hükümlerini yerine getirmede tüm gayretini kullanamaması şeklinde değerlendirilir.⁵⁸⁵ Hâlbuki Allah insanı en güzel şekilde yaratmıştır.⁵⁸⁶ Onu her türlü vasıfla donatmış ve olabilecek en güzel ve en anlamlı şekilde yaratılışını tamamlamıştır. Bu anlamda Ebussuûd'a göre Allah:

*İnsanı, boyu düzgün, âzası mütenasip ve hayat, ilim, kudret, irade, kelâm/tekellüm, sem'/işitme, basar/görme sıfatları ile bunlardan başka diğer ilahî sıfatların örnekleri ve eserleri olan sıfatlara sahip olarak yaratmıştır.*⁵⁸⁷

Ayrıca Ebussuûd; “*Sonra onu aşağıların aşağısına çevirdik.*”⁵⁸⁸ ayetinin yorumunda, Allah'ın insanı en güzel vasıf ve donanımda yaratmasının neticesinde, insanın Allah'ın kendisine bahşetmiş olduğu bu varlıksal imkânları kullanmada tembellik, acizlik, bedbahtlık gösterdiğini ve bu yüzden de aşağıların aşağısı sayılan cehennemden bir ferdi olduğunu/olacağını vurgulamıştır.⁵⁸⁹ Bunun yanında Ebussuûd insanın aceleden yaratıldığını⁵⁹⁰ ifade eden ayeti yorumlarken insanda bulunan bu acelecilik vasfının onun bir huyu olduğunu ve insanın bu huya son derece bağlı olduğunu belirtmiş ve onun nankörlükte yani küfürde ve ilahî tehditlerin gerçekleşmesini istemesinde çok aceleci olduğunu açıklamıştır.⁵⁹¹

İnsan yaratılan diğer varlıklardan derece itibariyle üstündür. Çünkü Allah ona öğrenebilme kabiliyetini vermiş ve bu kabiliyetle yeryüzünde her türlü imkânı elde etmesini sağlamıştır. Bu anlamda Ebussuûd “*Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık*

⁵⁸³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s.243 / C. 11, ss. 5081-5082.

⁵⁸⁴ Bkz. Nisâ 4/28.

⁵⁸⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 169 / C. 3, ss. 1241-1242.

⁵⁸⁶ Tîn 95/4.

⁵⁸⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, s. 175 / C. 12, s. 5821; Ayrıca Ebussuûd burada bazı âlimlerin: “Allah, Âdem'i kendi süretinde yaratmıştır” rivayetine de yer vermiştir.

⁵⁸⁸ Tîn 95/5.

⁵⁸⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, s. 175 / C. 12, s. 5822.

⁵⁹⁰ Enbiyâ 21/37.

⁵⁹¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 67 / C. 9, s. 4035.

ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.”⁵⁹² ayetinin yorumunda, insanın yemek yeme özelliğinin diğer varlıklardan farklı olduğunu anlatma adına İbn Abbas’tan konuyla ilgili bir rivayeti aktardıktan sonra insanın üstünlüğünü açıklamaya çalışmıştır. Ona göre buradaki üstünlük; hakkı batıldan, güzeli çirkinden ve iyiyi kötüden ayırt edebilme kabiliyetidir. İnsan kendisine verilen bu ayırt edici vasfa şükretmesini bilmelidir. Ayrıca ona göre bu ayet insanın meleklerden üstün olduğuna delalet etmez. Çünkü burada tüm beşerin iyisiyle kötüsüyle diğer varlıklardan üstün oluşu açıklanmaktadır. Bunun yanında günaha bulaşan her insan kendisini diğer varlıklardan ayıran bu üstünlüğü ortadan kaldırmış ve alçak durumuna düşmüştür. Bu anlamda kâfir/nankör insan hayvanlardan üstün olması şöyle dursun onlardan daha aşağıdır. Çünkü bu nitelikteki bir insan Allah’ın yeryüzündeki amacını gerçekleştirmemiş ve ona ihanet etmiştir.⁵⁹³

1.2.İnsanın Fiilleri

İnsan, kendi varlığını ve kendi varlığı dışında bulunan diğer varlıkları anlamlandırma adına gayret gösterebilen bir varlıktır. Dolayısıyla onun bu gayreti şuurlu bir eylemde bulunmayı da gerektirmektedir. İnsan, şuurlu bir eylemde bulunması yönüyle diğer varlıklardan ayrılır. Bu anlamda tarihsel süreçte İslam Kelamcıları insanın fiilde bulunma vasfını değerlendirirken farklı görüşler ortaya koymuşlardır. İnsanın fiilleri konusu bir taraftan onun; iradesi, gücü, sorumluluğu, denenmesi, özgürlüğü ve kendi niyetinin/kastının fiilinin sonucuna ne derece tesir ettiği üzerinden değerlendirilirken diğer taraftan insanın fiilde bulunurken Allah’ın; iradesinin, ilminin, kudretinin, adaletinin ve yaratmasının onun fiili üzerindeki tesirinin aktifliği bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla bir tarafta sınırsız sıfatlara sahip, insanı yaratan ve daima aktif olan Allah’ın nitelikleri, diğer tarafta da ontolojik olarak sınırlı işlevsel yetilere sahip olan insanın sıfatları yer almaktadır. Bu bağlamda Ebussuûd’un Allah başlığı altında Allah’ın iradesini nasıl ele aldığını tespit etmeye çalışmıştık. Burada ise onun insanın iradesi ve onun Kelam ilmi açısından fiillerini ve fiille ilintili olan görüşlerini sunmaya çalışacağız.

⁵⁹² İsrâ 17/70.

⁵⁹³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 186 / C. 8, ss. 3653-3654.

İnsan fiilini gerçekleştirmeden önce onda bir takım vasıflar bulunur. Bu anlamda fiilin meydana gelmesi için insanda niyet/kasıt, irade, şuur, güç, tercih ve seçme gibi nitelikler bulunmalıdır. Fiilin gerçekleşme aşaması bu niteliklerle ilgilidir. Ebussuûd fiilin gerçekleşmesi anlamında irade ile fiil arasındaki ilişkiye değinir. Ona göre irade hakkında iki türlü yaklaşım söz konusudur. Bu anlamda irade ya nefsi eylemde bulunmaya sevk eden bir çekim veya eğilimdir ya da fiilden önce insanda bulunan bir güçtür. Birinci anlama göre irade fiil ile beraberdir. İkinci anlama göreyse irade fiilden öncedir. Ebussuûd'a göre iradenin bu şekilde değerlendirilmesi insanın iradesiyle ilgili bir konudur. İnsanın iradesini açıklamaya yönelik olan bu yaklaşımı Allah'ın iradesini açıklamak için kullanmak doğru değildir. Nitekim İslam âlimleri, Allah'ın iradesini açıklarken görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir.⁵⁹⁴ Ebussuûd her ne kadar hangi âlimlerin görüş ayrılığına düştüğünü açıklamasa da genel olarak biz onun yapmış olduğu açıklamalardan hareketle Allah'ın iradesi hakkında hangi mezhebin açıklamalarına yer verdiğini tahmin etmekteyiz. Bu anlamda Ebussuûd'a göre Allah'ın iradesi hakkındaki bu yaklaşımların ilki; Allah'ın iradesinin yanılmaz olduğunu, herhangi bir zorlamaya konu olmayacağını ve insanın fiilleri açısından O'nun iradesinin emredici bir irade olduğunu ve bundan dolayı da insanın yapmış olduğu günahların sorumlusunun Allah'ın olmayacağı görüşüdür. Bu görüş her ne kadar Ebussuûd açık bir şekilde ifade etmese de Ehl-i sünnete ait olan bir görüştür. Allah'ın iradesi hakkındaki ikinci görüşe göreyse Allah'ın iradesi en faydalı ve en güzel olanı kapsar. Dolayısıyla Allah, kendi iradesini kapsayan emrine karşılık olarak bu emri gerçekleştirmeye muktedir olanları buna davet eder. Bu görüş de mutezileye ait olan bir görüştür. O bu açıklamalardan sonra Allah'ın iradesi ile insanın iradesini uzlaştırmaya çalışan bir yol izlemekte ve iradeyi de bu yönde tanımlamaktadır. Buna göre gerçekte irade: *“İlâhî kudret dâhilinde olan iki şeyden birinin tercihi, iki vecihten birinin tafdili veya bir manaya tahsisidir. İrade, ihtiyardan(seçmek) daha genel bir manayı ifade eder. Çünkü ihtiyar, tercih manası ile beraber tafdîl(daha üstün görme) manasını da kapsar.”*⁵⁹⁵ Dolayısıyla Ebussuûd'a göre kulun irade göstermesi, bir tercihte bulunması ve iyi olanı seçmesi Allah'ın kudretine bağlıdır. Yani ona göre Allah'ın kudret ve iradesinin her şeyi kapsayıcı olan bu özelliği insanın iradesine ait olan şeyleri de kapsamaktadır. Nitekim

⁵⁹⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 74 / C. 1, s. 165.

⁵⁹⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 74 / C. 1, s. 165.

iyi-kötü, iman-küfür gibi bütün niteliklerin meydana gelmesi de Allah'ın iradesine bağlıdır.⁵⁹⁶

Ebussuûd Allah'ın iradesi ile insanın iradesini uzlaştırma adına *cüzî ihtiyar* bir diğer adıyla *irade-i cüziyye* kavramına da değinir. Ona göre kişiye mükâfat ve ceza vermede insanın cüz-i iradesi geçerlidir. Dolayısıyla Allah'ın kullarını denemesi onların cüzî/tikel tercihleri yoluyla olacaktır. “Zira kulların fiillerinde mükâfat ve cezayı gerektiren şeylerin ilahi irade ile gerçekleşmesi için, kulların ihtiyarlarını onlara yöneltmesi ve tahsili için cüz’î ihtiyarlarını harcamaları gerekir. Aksi takdirde mükâfat da, ceza da zaruri olmuş olurdu.”⁵⁹⁷ Ebussuûd Cebriye'nin kulun özgürlüğünü ve iradesini yok sayan anlayışa karşı olarak insana sorumluluk yükleyen cüz-i ihtiyar kavramına önem vermektedir. Ayrıca ona göre Allah, insanı eylemde bulunurken zorlamaz. Kişinin imanı ve küfrü tercih etmesi onun cüzî ihtiyarı/seçimi/iradesi ile olur.⁵⁹⁸

Ebussuûd, insanın cüzî ihtiyarının yanında bir de kesb teorisine değinir.⁵⁹⁹ Kesb sözlükte bir şeyi elde etmek, kazanmak, kâr elde etmek anlamlarına geldiği gibi kişinin kendisine fayda sağlayacak bir şeyi düşünürken, bununla kendisini zarara uğratacak bir şeyi kazanabileceği anlamına da gelmektedir.⁶⁰⁰ Kelâmî bir terim olarak ise kesb, Allah'ın iradesi/tercihi/seçmesi ile insanın iradesini uzlaştırıp insanın yaptıklarının sorumlusu olduğunu açıklamak ve Allah'tan zulmü nefy etmek ile insanın fiilinin gerçek yaratıcısının Allah olduğunu belirtmek amacıyla kullanılan bir kavramdır.⁶⁰¹ Kelam literatüründe kesb farklı şekillerde anlaşılmıştır. Eş'ari'ye göre kesb, insanda yaratılan kudretin maddura taalluk etmesi anlamına gelirken Mâtürîdî ise bu kavramı insanın bir şeyi ihtiyar etmesi şeklinde değerlendirmiştir.⁶⁰² Bu anlamda kelam düşünürleri kesb kavramını, kendi kelam yöntemleri doğrultusunda ele almışlardır.

⁵⁹⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 247 / C.2, s. 669.

⁵⁹⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 112 / C. 8, s. 3477; Benzer yorumlar için Nahl 16/9, 93. Ayetlerinin yorumlarına bakılabilir.

⁵⁹⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, ss. 238-239 / C. 11, s. 5075; Benzer yorumlar için En'âm 6/107, 110; Şûra 42/8 ayetlerinin yorumlarına bakılabilir.

⁵⁹⁹ Kesbe dair farklı yaklaşımlar için Bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay. İstanbul 2001, ss. 507-550.

⁶⁰⁰ İsfahanî, *a.g.e.*, s. 910.

⁶⁰¹ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 184.

⁶⁰² M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2016, s. 238; Ayrıca Bkz. Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Düşün Yay. İstanbul 2013, ss. 262-270; Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, ss. 64-68.

Ebussuûd “Evet kim bir günah kazanır da suçu kendisini kuşatmış olursa işte onlar, ateş halkıdır, orada sürekli kalacaklardır.”⁶⁰³ ayetinin yorumunda, kesbin sözlükte kazanmak, elde etmek ve menfaat sağlamak anlamına geldiğini söylemektedir. Bu ayete göre kişinin kötülük kesbetmesi ve hatasının kendisine mahsus olması onu işleyene aittir. Buna göre kişinin yapmış olduğu eylemler onun kalbini, dilini ve bedenini her açıdan kuşatmıştır. Bundan dolayı bu nitelikteki kişiler azaba uğrayacaklardır.⁶⁰⁴ Bunun yanında o “...Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir...”⁶⁰⁵ ayetini yorumlarken Ehl-i Sünnete göre bütün olayların yaratma cihetinden Allah’a dayandığını belirttiikten sonra, gerçekte Allah’ın kalpleri mühürlemediğini, aksine insanın kendi fiilinin kesbi sonucunda Allah’ın insana bu vasfı yüklediğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla Allah’ın insanın fiillerini yaratması zorlama yolu ile değil kişinin kendi seçimi ile meydana gelmektedir.⁶⁰⁶ O bu ayetin yorumunda mutezilenin te’vile başvurduğunu ifade ederek bu konuda onları eleştirmiştir. Fakat kendisi de te’vil yolunu seçerek ayetin yorumunda kendi mezhebi kimliğini yansıtmıştır.

Ebussuûd, başka bir yerde ahlaki ilkeleri ortaya koymaya çalışırken, iki aşırı ucun ortasını temsil eden değerleri açıklamaya çalışır. Ona göre ifrat ile tefrit arasındaki en temel yol adalettir. Nitekim İbn Abbas: “Adalet tevhidin kendisidir.” diyerek bu gerçeğe değinmiştir. Dolayısıyla adalet bütün faziletlerin temelidir. Diğer tüm ahlakî erdemler adalete dayanmaktadır. Buna göre sözgelimi itikattaki hikmet veya adalet ateizm ile şirk arasında olan tevhidi kabul etmektir. Yani hiçbir şekilde Allah’ın varlığını kabul etmeyen anlayış ile birçok tanrının varlığını kabul eden şirk, Allah’ın insanı yaratmış olduğu fitrattan uzaklaştırır. Bu inançlar insanın kendisine gerçekte bir fayda sağlamaz. İnsan hakikatte kendi varlığının anlamını buralarda bulamaz. Bunların dışında, insana vacip olan şey, Allah’ı tanımak ve O’nun varlıklara yüklemiş olduğu anlamları idrak etmektir. Bu durumda aslolan, bir tek olan Allah’a güvenip O’nun dediklerini yerine getirerek yaşamaktır. Bu da tevhidi kabul etmekle meydana gelmektedir. Yine kulun hiçbir irade ve fiilinin olmadığını savunan cebirci anlayış ile

⁶⁰³ Bakara 2/81.

⁶⁰⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 122 / C. 1, ss. 294-296.

⁶⁰⁵ Bakara 2/7.

⁶⁰⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 37 / C. 1, s. 97; Buna benzer yorumlar için Yûnus 10/74, Kehf 18/69, Bakara 2/286 ayetlerinin yorumuna bakılabilir.

kulun tüm iradesinin fiilde etkin olduğunu ve fiillerinin gerçek yaratıcısı olduğunu savunan aşırı özgürlükçü anlayış arasında bulunan kesbi kabul etmekte adaletin bir gereği sayılmaktadır.⁶⁰⁷ Bu bağlamda ona göre kesb, Allah'ın sınırsız sıfatları ile insanın sınırlı nitelikleri arasında bulunan bir eylemi ifade etmektedir. Kanaatimizce Ebussuûd, kesb kavramına ahlakî bir derinlik katmayı amaçlamış ve Ehl-i Sünnetin kesb kavramına ilişkin görüşlerini bu açıdan temellendirmeye çalışmıştır. Bu yönden bakıldığında o, adalet ile kesb arasında bir ilişki kurmayı denemiş ve bunun daha tutarlı olacağını düşünmüştür.

Ebussuûd Kur'an-ı Kerim'de geçen: *"Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."*⁶⁰⁸ ayetinin yorumunda, Allah'ın dilemesi ile insanın dilemesine açıklık getirmektedir. O bu konuda

*Yani Allah, o vesilenin sizin için tahsilini dilemedikçe, siz hiçbir zaman onun tahsiline muktedir olamazsınız. Zira kulun dilemesinin etkisi, ancak çalışmakla sınırlıdır. Sonuca tesir etmek ve onu yaratmak ise Allah'ın dilemesine mahsustur. Bu kelim Allah'ın dilemesinin ilim ve hikmet esası üzerine kurulduğunu beyan etmektedir. Yani ehil olan herkesi bilmektedir. Bunun içinde o, ilim ve hikmetinin gereği olmayan bir şeyi kullar için dilemez.*⁶⁰⁹ demektedir.

Açıklamalardan hareketle Ebussuûd'a göre insanın bir şeyi dilemesi, Allah'ın ilim ve hikmetiyle o şeyin gerçekleşmesine bağlıdır.

⁶⁰⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 136 / C. 8, ss. 3535-3536; Özden Kanter, Ebussuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri adlı makalesinin 201. sayfasında, Ebussuûd'un kesbe ilişkin görüşlerine yer verirken, O'nun İbn Abbas'tan kesbi, cebir ile kader arasında bulunan adalet şeklinde değerlendirdiğine dair bir rivayetten bahsetmektedir. Fakat biz böyle bir rivayetle karşılaşmadık. Nitekim Nahl 16/90 ayetinin yorumuna bakıldığında, ayetin yorumunun başında Ebussuûd adaletten bahsetmektedir. Ve daha sonra ifrat ve tefrit arasında bulunan ahlakî erdemleri adalet açısından değerlendirmeye çalışmaktadır. Ebussuûd konunun açıklamasını yaparken İbn Abbas'ın ismini vererek: "Adalet tevhidin kendisidir." rivayetine yer vermiştir. O İbn Abbas'tan nakledilen rivayetin öncesinde tevhidin açıklamasına yer verdikten hemen sonra İbn Abbas'ın bu rivayetine atıfta bulunarak bir nevi tevhide dair olan kendi görüşünü desteklemiştir. Bu rivayetin hemen ardından da kesbin cebir ile kader arasında olduğunu ifade etmiştir. Kanaatimizce Kanter, Ebussuûd'un İbn Abbas'ın rivayetinden hemen sonra kesbi ile kader arasında değerlendirmesini, İbn Abbas'ın rivayetine ait bir görüş olarak düşünmüş olabilir. Bu bağlamda Kanter'in, kesbin İbn Abbas dönemine ait olduğuna dair rivayetleri eleştirmesi geçersiz olmaktadır. Çünkü sonuçta İbn Abbas'tan rivayet edildiği zannedilen görüş aslında Ebussuûd'un kendi düşüncesidir. Krş. Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s.136 / C. 8, ss. 3535-3536; Özden Kanter, "Ebussuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 15, Sayı:1, 2017, s. 201; Ayrıca İbn Abbas'ın: "Adalet Tevhidin kendisidir" rivayetine Fahreddin er-Râzî'de tefsirinde yer vermiştir. Bkz. Fahrüddin er-Râzî, *a.g.e.* C. 14, ss. 319-328.

⁶⁰⁸ İnsân 76/30.

⁶⁰⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, s. 76 / C. 12, s. 5694.

Ebussuûd Kur'an-ı Kerim'de: “*Biz sana apaçık bir fetih verdik*”⁶¹⁰ ayetini yorumlarken, burada geçen fethin Allah'a isnat edildiğini ifade etmiş ve bunun gerekçesini de kulların fiilinin yaratma ve icat olarak Allah'a ait olduğuna dayandırmıştır.⁶¹¹ Yani her ne kadar siz fethi gerçekleştirecek olsanız da aslında bu fethi sizin iradeniz neticesinde Allah yaratmıştır veya yaratacaktır. Ebussuûd bu konuda, Zemahşeri'nin Fetih Suresi tefsirine bir haşiye yazmış ve bu haşiyede Zemahşeri'yi Fetih suresinin 1. ayetinde geçen *fetahnâ* fiilini *yessernâ/fethi sana kolaylaştırdık* şeklinde değerlendirmesinden dolayı hem Kelâmî açıdan hem de dilsel açıdan eleştirmiştir.⁶¹² Ebussuûd'a göre dilsel açıdan, ayette *fetahnâ* ibaresini *yessarnâ* şeklinde açıklamak tutarsızlıktır. Çünkü kelimelere anlam verirken ilk olarak onların zahiri ve gerçek anlamlarına bakılır. Kelimelerin bu gerçek anlamları dışında kullanılmasına dair bir delil varsa o zaman orada mecazi anlam esas alınır. Dolayısıyla Ebussuûd fetih suresinin 1. ayetinde geçen *fetahnâ* ibaresinin gerçek anlamda kullanıldığını ve burada mecaza delil olabilecek bir şeyin bulunmadığını belirtmektedir. Dilsel açıdan bu şekilde değerlendirilen ibare ona göre aslında kulların fiillerinin Allah'a nispet edilmesi ile ilgilidir. Nitekim burada da vaat edilen/haber verilen fethin fiilini de yaratacak olan Allah'tır. Kulun bu fiili yaratmaya kudreti yoktur. Ebussuûd, Zemahşeri'nin *fetahnâyı yessarnâ/fethi sana kolaylaştırdık* şeklinde yorumlamasına ve fethi de; bir şehri zorla, barışla, savaşarak ya da çatışmasız olarak ele geçirmek şeklinde değerlendirmesini eleştirmiştir. Çünkü bu yorumlara göre fetih Allah'ın fiili değil insanın bir fiili olmaktadır. Bu anlamda fethin Allah'a nispet edilmesi mümkün olmamaktadır.⁶¹³ Aslında Ebussuûd, Zemahşeri'yi Mutezili bir ön kabulüyle ayetin açıklamasını yapmasından dolayı eleştirmekte ve kendi mezhebi tavrı içerisinde ona eleştiriler getirmektedir. Nitekim Ebussuûd'ta bazen tefsirinde Zemahşeri'yle aynı yöntemi benimsemiştir. Bu anlamda her iki tarafta kendi mezhebinin/görüşünün haklılığını ortaya koyma adına hem dilsel kuralları hem de sahip oldukları kendi yorum yöntemlerini kullanarak haklı oldukları yanları ortaya koymaya çalışmışlardır.

⁶¹⁰ Fetih 48/1.

⁶¹¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 103 / C. 11, s. 5303.

⁶¹² Harun Bekiroğlu, “Tefsir’de Bir Haşiye Geleneği Olarak Ebüssuud Efendi’nin Zemahşeri’nin Fetih Suresi Tefsirine Haşiyesi”, Ed. Zekeriya Işık, *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu 28-30 Nisan 2016 Çorum Bildiriler Kitabı’nda*, Hitit Üniversitesi, C. 1, s. 431.

⁶¹³ Harun Bekiroğlu, a.g.m. , ss. 431-432.

Ebussuûd, insanın fiillerinin yaratıcısı kendisidir görüşünü savunan Mutezileyi eleştirmiştir.⁶¹⁴ Mutezileye göre insanın fiilleri; onun iradesi, bilgisi ve gücü neticesinde ortaya çıkmaktadır. Burada insanın kendisine ait olan bu nitelikler, kendi fiilinin gerçek failinin kendisi olduğu anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Mutezileye göre Allah'tan zulmü nefyetmek, insana mükâfat ve ceza yönünden bireysel karşılık vermek ve insanın denenmesini tutarlı bir şekilde değerlendirmek, ancak insanın fiillerinin gerçek failinin kendisi olduğu düşüncesiyle aşılabilir. Bunun aksini düşünmek tutarsızlık ve hatta saçmalaktır.⁶¹⁵ Ebussuûd “*Ki ahirete inanmayanların kalpleri o(nların yaldızlı sözleri)ne kansın, ondan hoşlansınlar ve onlar, işledikleri suçları işlemeye devam etsinler.*”⁶¹⁶ ayetinin yorumunda, Mutezilenin ayette geçen ifadeleri Allah'ın yapması gibi değerlendirmediklerini ve bundan dolayı da ayette geçen *ve litesğa/kansın/meyletsin/dinlesin/kulak versin* fiilinin başında bulunan “*lâm*” harfinin akıbet, yemin veya emir için olduğunu belirtir.⁶¹⁷ Kanaatimizce Ebussuûd, Mutezileyi, ayeti dilsel açıdan yorumlarken insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesinden hareket etmesinden ve mezhebi bir ön kabulü ayeti ele almalarından dolayı eleştirmiştir. Ebussuûd Mutezilî herhangi bir düşünürün ismini vermeden Mutezilenin Kur'an-ı Kerim'de, insanın fiillerinin yaratıcısının kendisi olduğuna dair ele aldıkları ayetleri değerlendirirken bu ayetlerin Mutezilenin insanın fiilleri konusundaki yaklaşımını yansıtmadığını ve onlar için bir delil olamayacağını sıklıkla vurgulamıştır.⁶¹⁸ Aslında Ebussuûd bu ayetler üzerinden Ehl-i Sünnetin insanın fiilleri ile ilgili yaklaşımını savunmuştur. Bu açıdan Mutezileyle tartışmaya girmiştir. Onun bazı konularda Mutezileyi tenkit ederken objektif görülmemektedir. Nitekim kendisi de Ehl-i Sünnetin bakış açısıyla mutezileyi eleştirerek yanlı bir tutum sergilemiştir. Çünkü ona göre Ehl-i Sünnetin yorum tarzı hakikati ifade eden tek anlayıştır. Bu yaklaşımı mutezilede de görmek mümkündür. Kanaatimizce bu tür yaklaşımlar Kelam düşüncesinde kısır döngüye sebep olmuştur. Hakikati kendi görüşümüz etrafında aramak yerine, toplumun değişen yapısını merkeze alarak hakikatin bu değişim neticesinde farklı yöntemlerle uygulanabileceğini ortaya koymaya çalışmak bizi daha tutarlı ve daha iyi hale getirecektir. Önemli olan İslam düşüncesinde, karşılaşılan problemlere farklı

⁶¹⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 47-48 / C. 1, ss. 118-120.

⁶¹⁵ Abdulcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*, ss. 84-85.

⁶¹⁶ En'âm 6/113.

⁶¹⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 176 / C. 5, s. 2031; Krş. Fahrüddîn er-Râzî, *a.g.e.*, C.10, ss. 130-138.

⁶¹⁸ En'âm 6/148; İbrahim 14/22; Zuhuruf 43/20; Fecr 89/24. v.b. ayetlerin tefsirlerine bakılabilir.

açılardan bakan ve bir değer olan her yaklaşımın bir gün geçerlilik kazanabileceği anlayışını anlamaktır. Bunun adı ister Ehl-i Sünnet olsun ister Mutezile olsun fark etmez. Çünkü realitenin değişken yapısı yorum tarzının da farklılaşmasını meydana getirmektedir. Biz de realitenin bu değişken yapısını yorumlamak için İslam'ın temel dinamik unsurlarına ters düşmeyecek şekilde tarihsel derinlikte ortaya çıkan her türlü yorum tarzından faydalanabiliriz. Önemli olan yorum yöntemindeki farklılıkları bir zenginlik olarak görmektir.

Hangi yaklaşım olursa olsun insanın bizzat kendisi yapmış olduğu eylemlerden sorumludur. Çünkü her halükarda o bir tercihte bulunmuş ve bunun neticesinde de sorumlu olmayı yüklenmiştir. Çünkü bunun zorunlu karşılığı olarak “*Hiçbir günahkâr başkasının günahını çekmez. Eğer yükü ağır gelen kimse onu taşımak için (başkalarını çağırsa) onun yükünden hiçbir şey, taşınmaz; akrabası dahi olsa (kimse onun yükünü taşımaz).*”⁶¹⁹ Ebussuûd’a göre burada başkasının günah sorumluluğunu ne ihtiyarî ne de zorunlu olarak hiçbir şekilde bir başkası yüklenemez. Çünkü sorumluluk bireyseldir.⁶²⁰ Bireysel sorumluluktaki amaç insan açısından denenmeyi objektif bir temele dayandırmaktır. Ebussuûd: “...Allah dileseydi sizi zora sokardı. Şüphesiz Allah daima üstündür, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶²¹ ayetinin yorumunda, Allah’ın fiillerinde hikmet bulunduğunu ve insanları da bu hikmet doğrultusunda güçleri nispetinde sorumlu tuttuğundan bahseder.⁶²² O bu ayetin yorumunda *teklif-i mâ lâ yutak/güç yetirilemeyen şey* konusunda Matürîdî’nin görüşünü benimser.⁶²³ Fakat o bir başka yerde: “*Allah kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez. Herkesin kazandığı iyilik kendi yararına, kötülükte kendi zararınadır...*”⁶²⁴ ayetinin yorumunda ise, bu ayetin Allah’ın kullarını imkânsız/muhal işlerde mükellef tutmayacağına delâlet ettiğini ama bu mükellefiyetin Allah’ın kudreti açısından da imkânsız olduğuna delâlet etmeyeceğini ifade eder.⁶²⁵ Yani insanı sorumlu kılmada Allah’a zorunluluk vasfı yüklenemez. Allah’ın insanı gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutmaması onun hikmetinin bir gereğidir. Ama bu insanı gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutamayacağı anlamına

⁶¹⁹ Fâtır 35/18.

⁶²⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 149 / C. 11, s. 4947.

⁶²¹ Bakara 2/220.

⁶²² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 220 / C. 2, s. 592.

⁶²³ Emrullah Yüksel, *Matürîdîler ile Eş’arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, ss. 75-76.

⁶²⁴ Bakara 2/286.

⁶²⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 276 / C. 2, s. 757.

gelmez. Çünkü Allah'ın kudreti her şeye yeter. Ebussuûd'a göre Allah'ın hikmeti O'nun kudretinden önce gelir demek yanlış sayılmış olmaz. Ayrıca ona göre *“Doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine apaçık bildirmedikçe Allah bir toplumu saptıracak değildir; Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”*⁶²⁶ ayetinin yorumunda Allah'ın bir topluluğu İslama, hidayete erdirdikten sonra, o topluma dinin emir ve yasaklarını deliller yoluyla açıkça bildiren ve anlatan birileri tebliğ etmedikçe onların doğru yol olan İslam'dan saptıklarını düşünmek Allah'ın sünnetine aykırıdır. Ayrıca ona göre bu ayet, dinin bu ilkelerini açıklayan biri yoksa kişi bunları açıklayandan habersizse ve bu kimse açıklanmaya ihtiyacı olan emir ve yasakları aklıyla anlayamadıysa insanın bu şeylerden sorumlu tutulamayacağı bir delildir.⁶²⁷ İnsan emanet sayılan bu sorumluluğu yüklenmiştir. Nitekim Ebussuûd *“Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler. Ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o zalimdir, çok cahildir.”*⁶²⁸ ayetinin yorumunda ve hemen ardından gelen 73. ayetin değerlendirmesinde insanın bu sorumluluğu yüklenmesine değinmektedir. Ona göre bu yüklenme, Allah'ın *“Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”* sorusuna karşılık insanın *“elbette Sen bizim Rabbimizsin”* cevabıyla meydana gelen bir yüklenmedir. Çünkü aynı zamanda insan bu sorunun karşılığında teklif sayılacak olan konuları yine bizzat kendi istidadiyla kabul etmiştir. Burada mükellef açısından teklifin içeriği, gözetilmesi gereken haklar olarak belirlenmiştir. Ve bu hakların daima korunması gerektiği açıklanmıştır. Allah'ın bu haklarını çiğneyenler ve kendi fitrî özelliklerini unutup yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlar ise zalim ve cahildirler. Dolayısıyla bu emanetin sorumluluğunu yerine getirip getirmemede insanın fitratı önemlidir. Fıtratını değiştirmeyen ve emanetin bilincinde olanlar zalimlikten ve cahillikten uzaktırlar.⁶²⁹ Ebussuûd insana teklif edilen bu emanetin içeriğinin niteliğinden de bahseder. O bu konuda farklı görüşlere yer verdikten sonra kendisinin de benimsediği görüşe yer verir. Bu bağlamda burada emanetten kastedilen akıl veya tekliftir. Emanetin insana teklif edilmesi ise, insanın buna kabiliyetinin olmasıdır. Bu emanetten sonra insanın zalim ve nankör olarak değerlendirilmesi ise, insanın kendisinde bulunan gazap ve şehvet duygularıyla ilgilidir. Çünkü insan niteliksel olarak

⁶²⁶ Tevbe 9/115.

⁶²⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 108 / C. 6, s. 2704.

⁶²⁸ Ahzâb 33/72.

⁶²⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 118 / C. 10, ss. 4844-4845.

bu duygular yoluyla daha çok zalim ve cahil olmaktadır.⁶³⁰ Dolayısıyla Ebussuûd sorumluluğu fitrî ve ahlakî açıdan ele almayı denemiş ve bu konuda tutarlı bir yol seçmiştir.

İyilik ve kötülüğün insan açısından nasıl ele alınması gerektiği konusu insanın fiilleri ile ilintili bir meseledir. Ebussuûd bu konuya dair de yorumda bulunmuş ve hatta bu konuda fetvası mevcuttur. Ona göre meydana gelen her şey iyi olsun kötü olsun Allah'ın yaratması ve takdiriyledir. Allah'ın bu yaratmasında ve takdirinde bir hikmet vardır.⁶³¹ Ona göre “...*Hayır senin elindedir...*”⁶³² ayetinde, sadece hayrın zikredilmesinde bazı sebepler vardır. Burada şerden bahsedilmemiştir çünkü Allah katında en yüce değer hayırdır. Şerrin vasfı geçicidir/ârizidir. Çünkü tikel/cüzî bir şer, içinde mutlaka tümel/küllî bir hayrı barındırır. Ona göre şerrin iyi olan tarafını görmek gerekir. Bunun yanında şerrin meydana gelmesinde onu meydana getirenin bir seçimi söz konusudur. Yani kötülük/şer kişinin yapmış olduğu eylemlerinin karşılığiyken iyilik/hayır ise sadece Allah'ın iradesiyle insana bahşetmiş olduğu bir lütuftur.⁶³³ İnsanın eylemlerine konu olan kötülük, insana aitken onun yerine getirmiş olduğu iyilikler Allah'ın lütfunun bir karşılığıdır. Dolayısıyla insanın iyi amellerinin karşılığının sonucu istihkak kabilinden değil, Allah'ın iradesi ile olan lütfu kabilindedir. İnsanın yapmış olduğu iyi eylemlerinin sonucunun karşılığını vermeye Allah mecbur değildir. Çünkü Allah'ın herhangi bir sıfatına zorunluluk vasfı yüklenemez. Yine o “...*Onlara bir iyilik erişirse: Bu, Allah tarafındandır derler. Onlara bir kötülük erişirse: Bu, senin yüzündendir derler. De ki: Hepsi Allah tarafındandır...*”⁶³⁴ ayetinin yorumunda, burada iyilik Allah'ın bir lütfu, kötülük ise kişinin kendi cüzî seçimiyle işlemiş olduğu günahlar neticesinde verilen bir cezadır.⁶³⁵ Bunun yanında Ebussuûd, bu ayetin hemen ardından gelen “*Sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana gelen her kötülük de kendi (günahın yüzü)ndendir...*”⁶³⁶ ayetinin yorumunda:

⁶³⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, ss. 118-119 / C. 10, s. 4847.

⁶³¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 184 / C. 5, s. 2052.

⁶³² Âl-i İmrân 3/26.

⁶³³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 21-22 / C. 2, s. 819.

⁶³⁴ Nisâ 4/78.

⁶³⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 204-205 / C. 2, ss. 1342-1343; Bu konuda Yûnus 10/107. Ayetin tefsirine bakılabilir.

⁶³⁶ Nisâ 4/79.

Senin başına gelen herhangi bir kötülük, icad cihetinden Allah Teâlâ'ya nispet edilip ceza olarak O'nun katından nazil oluyorsa da, sizin işlediğiniz günahlar sebebiyledir ve günahlarınız onu gerektirmiştir. Nitekim bir ayette de mealen şöyle buyrulur: "Başınıza gelen herhangi bir musibet kendi ellerinizin yaptığı (işler) yüzündendir. (Allah hatalarınızın) birçoğunu da affeder." (Şûrâ 42/30)⁶³⁷ demektedir.

görüldüğü gibi Ebussuûd, fiilin niteliğine karşılık verilen durumu hem Allah açısından hem de insan açısından ele almaya çalışmış ve iyilik ile kötülük anlayışında orta bir yol bulmayı amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda ona göre iman ve iyilik Allah'ın rahmetinin bir gereğidir. Kâfir/nankör insan ise kötü tercihi sebebiyle hüsrana uğramıştır. Allah'ın, kâfirin kötü tercihinde herhangi bir etkisi yoktur.⁶³⁸ Dolayısıyla da ona verilecek cezada herhangi bir haksızlık da yoktur. Bunun yanında Ebussuûd'a göre, herhangi bir emre uymak insanı günaha sevk ediyorsa bu emri terk etmek vaciptir. Çünkü şerre/kötülüğe sebep olan bir şey de şer/kötülük kabul edilir.⁶³⁹ Bunun yanında Ebussuûd iyilikle ilgili olarak ma'ruf kavramına açıklık getirir. Ona göre ma'ruf dinin güzel gördüğü ve aklın da reddetmediği her şeydir. Dolayısıyla aslında hem din hem de akıl iyilik noktasında ortak bir anlayışı içinde barındırırlar. Bu anlamda aralarında herhangi bir zıtlık yoktur.⁶⁴⁰ O "*Allah'a göre, şu kimselerin tövbesi makbuldür ki, cahillikle bir kötülük yapıp hemen ardından dönerler. İşte Allah onların tövbesini kabul eder...*"⁶⁴¹ ayetini yorumlarken kötülük ile cahillik arasındaki ilişkiyi değerlendirir. Buna göre burada kötülük derken ister küçük ister büyük olsun kastedilen günahtır. Kötülüğü cehaletle işlemek ise, kötülük işleme anındaki idraksizlikten veya cehaletten kaynaklanır. Ebussuûd'a göre günah işlemek cehaletin sebep olduğu bir olaydır ve cahil kötülüğü işlediği anda yapmış olduğu davranışın ardını ve önünü düşünmemiştir.⁶⁴² O bu görüşlerinin yanında kendisinden istenilen bir fetvada iyilik ile kötülük konusunu şu şekilde yorumlamıştır:

Mes'ele: "Mü'mine olan hayır ile şer Allah'tandır" deyu i'tikâd etmek mi gerektir, yoksa "hayır Allah'tan şer abdin nefsindedir" deyu i'tikâd etmek mi gerektir?

⁶³⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 206 / C. 3, ss. 1344-1345.

⁶³⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 250 / C. 8, s. 3799.

⁶³⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 172 / C. 5, s. 2021.

⁶⁴⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 232 / C. 3, ss. 1423-1424.

⁶⁴¹ Nisâ 4/17.

⁶⁴² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 155-156 / C. 3, ss. 1206-1207.

*Elcevap: Hayır dahi şer dahi, Hak te'âlâ hazretinin halkı ve icâdı ile olur. Amma, hayır Hak teâlâ hazretinin lütfu ile olur, şer abdin sû-i hâlinden olur.*⁶⁴³

Ebussuûd'un her ne kadar sistematik bir şekilde hazırlamış olduğu kelam eseri olmasa da çoğunlukla tefsirinden ve vermiş olduğu fetvalardan hareketle kader konusuna dair yaklaşımına değinebiliriz. Onun kader konusunda fetva tarzında olan bir risalesi mevcuttur.⁶⁴⁴ Ebussuûd'un fetvasına geçmeden önce kader kavramına kısaca değinmekte yarar vardır. Bu bağlamda kader sözlükte gücü yetmek, planlamak, ölçülü bir şekilde yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek ile kıymetini bilmek gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁴⁵ Bunun yanında İsfehânî kader ve takdir sözcüklerinin bir şeyin miktarını göstermek anlamında kullanıldığını belirttikten sonra, Allah'ın eşyayı takdir etmesini ise Allah'ın güç vermesi ve O'nun bu gücü hikmeti gereği belli bir ölçü dâhilinde oluşturması şeklinde değerlendirmiştir.⁶⁴⁶ Kaderin sözlük anlamlarından da anlaşılacağı üzere insan fiillerinin Allah'ın ezeli ilminde önceden belirlendiğine ilişkin herhangi bir anlam bulunmamaktadır.

İnsan sorumlu bir varlıktır.⁶⁴⁷ Allah'ın emir ve nehiyelerine muhatap olan ve bunlarla mükellef tutulan da yine insandır. Bundan dolayı insanın fiillerinde/tercihlerinde özgür olması gerekmektedir. Çünkü özgür olmayan sorumlu olamaz. Denenmenin temeli insanın özgür olmasıdır. Aksi takdirde Allah'ın, insanı fiillerinde/tercihlerinde sorumlu tutması düşünülemez. Bu anlamda Mutezileye göre insan fiillerinde özgürdür ve fiillerinin yaratıcısı yine insanın kendisidir. Yani insan herhangi bir müdahale olmaksızın kendi fiili/tercihi ile kendi kaderini oluşturmaktadır. "*Allah, ancak takdir ve irade ettiği şeyi bilir. Takdirden önce bir şeyi*

⁶⁴³ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 280; Aynı fetva için Bkz. Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, s. 156.

⁶⁴⁴ Ebussuûd hakkında bibliyografik bir düzenleme hazırlayan Pehlül Düzenli, onun Süleymaniye Kütüphanesinde kader konusuna dair farklı adlarla anılan fetvalarının olduğunu belirtmektedir. Düzenli, bu fetva formunun *Risâle-i Ebussuûd ve Mes'ele'tü'l-kazâ ve'l-kader, li'l Mevlâ Hoca Çelebî* isimleriyle kayıtlı olduğunu ve fetvanın *Risale fî Beyâni'l-Kazâ-i ve'l-Kader li Mevlânâ Ebussuûd* adıyla basıldığını ifade etmiştir ki bu çalışmada bu eseri kullandık. Bkz. Pehlül Düzenli, "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 3, Sayı 5, 2005, ss. 450-451; Ayrıca çalışmamızda kullanmış olduğumuz fetvaya Pehlül Düzenli, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları adlı çalışmasında da yer vermiştir. Bkz. Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, ss. 152-156.

⁶⁴⁵ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 184; Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2001, C. 24, s. 58.

⁶⁴⁶ İsfahanî, *a.g.e.*, s. 826; Bkz. Özden Kanter, *İslam'da Kelâma Semantik Yaklaşım ve Rağıb el-İsfehânî'nin Kelâm Anlayışı*, ss. 155-166.

⁶⁴⁷ Ahzâb 33/72.

bilmesi imkânsızdır. Eğer kullarının fiillerini bilmiş olsaydı, onları imtihan etmesi ve denemesi imkânsız olurdu."⁶⁴⁸ Bu bağlamda Mutezileye göre "Allah Teâlâ hâdisâtın hudûsunu ancak vukuu anında bilir."⁶⁴⁹ Dolayısıyla Mutezileye göre insan, Allah tarafından kontrol altında tutulan bir özgürlüğe sahip değil, tamamen kendisine ait olan bir özgürlüğe sahiptir. Eş'ariye göre insan gerçek anlamda fiillerinde özgür değildir. İnsanın kaderini tayin eden gerçekte Allah'ın fiilidir. Çünkü ona göre, "kulun fiilinin faili Allah'tır. Kulun ameli ise, onun fiili olmayıp kesbidir. Fakat Allah'ın fiilidir."⁶⁵⁰ Her ne kadar insan bir eylemde bulunsa da bu Allah'ın iradesi ve ilmiyle bilinmektedir. Allah, irade edilmesi mümkün olan her şeyi irade edendir. Ona göre Allah'ın iradesi Mutezilenin iddia ettiği gibi hâdis değildir. Allah kadim bir iradeyle müridir. Allah'ın bu iradesi hayır, şer, taat veya masiyet olsun her türlü şeye taalluk etmektedir.⁶⁵¹ İnsanın kaderi de Allah'ın bu iradesine bağlıdır ve onun kaderi Allah'ın iradesinin bir eseridir. Mâtürîdî'ye göre insan fiillerinde/tercihlerinde özgürdür. Fakat bu özgürlük Allah'ın insana vermiş olduğu kudrete ve fiilini meydana getirme potansiyeline bağlıdır. Yani Mutezilenin iddia ettiği gibi kişi Allah'tan bağımsız olarak salt bir özgürlüğe sahip değildir. Mâtürîdî'ye göre kadere ait fiiller, insan zihninin düşünemeyeceği ve akılların bunu takdir edemeyeceği şeklinde meydana gelebileceği gibi, insanın eylemde bulunurken zaman ve mekân faktörlerini gerçek anlamda bilemeyeceği ve bunun bilgisini gerçek anlamda kavrayamayacağı şeklinde değerlendirilir. Dolayısıyla insanın kudret sahasını aşan bu fiiller Allah tarafından meydana gelmektedir. Allah insanın hangi yönde tercihte bulunacağını ezeli ilmiyle bilmektedir.⁶⁵² Allah insanın kaderini, kendi yaratmış olduğu kudret ve fiili işleme potansiyeli neticesinde insana vermiştir. Fakat Allah insanın fiillerinin yaratıcısıdır ve ona göre Allah'ın iradesi insanın bir şeyi yapmak istediği zamanda onun var olmasını ihtiyar etmek anlamına gelmektedir.⁶⁵³ Mâtürîdî'ye göre hayrın ve şerrin takdiri Allah'tandır. Fakat şerrin takdiri şerrin kendisi değildir.⁶⁵⁴

⁶⁴⁸ Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, Otto Yay. Ankara 2017, s.34

⁶⁴⁹ Akbulut, *a.g.e.* , s. 35.

⁶⁵⁰ Keskin, *a.g.e.* , s. 258.

⁶⁵¹ Keskin, *a.g.e.* , s. 218; Bkz. Yeprem, *a.g.e.* , ss. 181-186.

⁶⁵² Mâtürîdî, *a.g.e.* , ss. 460-461; Bkz. Yeprem, *a.g.e.* , ss. 255-259.

⁶⁵³ Mâtürîdî, *a.g.e.* , s. 350-359; M. Saim Yeprem, *a.g.e.* , s. 226.

⁶⁵⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.* , s. 467; Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, s. 39.

Ebussuûd ise kadere ilişkin fetvasında âlim bir kimse olan Zeyd'in, ilim sahibi olmasına rağmen birçok kötülüğü işlemeye başlayıp isyanı ve kötü amelleriyle meşhur olduğunda, tanıyanlar tarafından ikaz edilip "bildiğin halde niçin bu fîsk-ı fücuru yapıyorsun?" dediklerinde "Allah benim hakkımda böyle yapmamı takdir etmiştir. Bunun dışında hareket etmem benim için takat getiremeyeceğim bir husustur. Onun için ben bunları böylece işlemek mecburiyetindeyim ve mâzûrum." deyip buna üç delil getirmiştir:

1-Zeyd kendisinin kötülük işlemesini Allah'ın ezeli ilmiyle bildiğini ve bunun dışına çıkamayacağını söyleyerek bu konuda kendi görüşünü destekleyen ayetleri zikretmiştir.⁶⁵⁵

2-Zeyd kendisinin kötülük işlemesini Allah'ın fiiliymiş gibi görmüş ve kendisinin bir şeyi tercih ederken gerçek anlamda tercih edicinin kendisinin olmadığını ve bu tercihin Allah'ın fiili olduğu şeklinde değerlendirmiştir. Bunun da cebri gerektirdiğini söyleyerek kendi mâzûrluğunu ortaya koymuş ve "o zaman ben Allah'ın hakkımda tercih ettiğini yapmak mecburiyetindeyim." demiştir.⁶⁵⁶

3-Yine Zeyd kendi günahını haklı kılma adına, Hz. Âdem (a.s.) ile Hz. Musa (a.s.)'nın birbirleriyle yaptıkları münazara şeklindeki hadis rivayetini delil olarak getirmiştir.⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ Zeyd iddiasını ispat etmek için: "Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerine de perde inmiştir. Onlar için büyük bir azab vardır." (Bakara 2/7); "Andolsun onların çoğuna o söz (azap) hak olmuştur. Artık onlar iman etmezler." (Yasin 36/7); "Beni, yarattığım kişiyle baş başa bırak. Ona bol mal ve gözü önünde duran oğullar verdim. Kendisine alabildiğine imkânlar sağladım. Sonra da o hırsla daha da artırmamı umar. Hayır, umduğu gibi olmayacak. Çünkü o, bizim ayetlerimize karşı inatçıdır. Ben onu dimdik bir yokuşa sardıracağım." (Müddesir 74/11-17); "O, bir alevli ateşe girecektir." (Tebbet 111/3) ayetlerini delil olarak getirmiştir. Bkz. İmâdî Ebussuûd, *Risâle fî Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd*, İstanbul 1264, ss. 20-22.

⁶⁵⁶ Zeyd bu iddiasını delillendirmek için Fahreddin Razi'ye ait olduğunu düşündüğü: "İnsan dahi sureti muhtarda muzdar olup zaruri hareket eyler." Yani "İnsan muhtar suretinde muzdardır." Görüşlerine yer vermiştir. Buna göre aslında Zeyd'in fiili kendisinin değil Allah'ın fiili olmuş olur. Bkz. İmâdî Ebussuûd, *Risâle fî Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd*, İstanbul 1264, ss. 21-22

⁶⁵⁷ Bu hadis şöyledir: "...Bize Süfyan İbn Uyeyne tahdîs edip şöyle dedi: Biz bu hadîsi Tâvûs İbn Keysân'dan belledik. O: Ben Ebû Hureyre(R)'den işittim, dedi ki: Peygamber(S) şöyle buyurmuştur: "Âdem ile Mûsâ birbirlerine karşı hüccet getirip çekiştiler. Mûsâ, Âdem'e: Yâ Âdem! Sen bizim babamızsın. Sen bizi cennetten çıkardığın için, bizleri mahrûmiyet ve zarara düşürdün! Dedi. Âdem de ona: Yâ Mûsâ! Sen, Allah'ın kelâmı ile seçip mümtâz kıldığı ve lehine eliyle yazıp çizdiği Mûsâ'sın. Öyle iken sen, Allah'ın beni yaratmasından kırk sene evvel üzerime takdir buyurduğu bir işten dolayı beni kınıyor musun? Dedi." Bunu ta'kîben Peygamber: "Böylece Âdem, Mûsâ'ya delîl ve bürhan ile gâlib oldu. Âdem Mûsâ'ya delîl ve bürhanla gâlib oldu." Cümlesini üç kere söyledi. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâîl el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, mütercim: Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Yay. C. 14, ss. 6503-6504; Bkz. İmâdî Ebussuûd, *Risâle fî Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd*, İstanbul 1264, s. 22.

Ebussuûd, Zeyd'in bu iddia ve delillendirmelerine karşılık olarak, kulun fiilinde mecbur/cebir olduğu görüşünü eleştirerek cevap vermiştir.⁶⁵⁸ Fetvayı Osmanlıcadan Latinize ettik. Ebussuûd'un Zeyd'in bu iddialarına orijinal olarak nasıl cevap verdiğini görme adına fetvanın cevap kısmını aktarmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. **El-Cevap:** Hali üzerine terke mecal ve ihticacında (getirdiği delillerde) sıhhate ihtimal yoktur. Eğer itikadı, zahir mekalattan layih olan (sözlerinden açık olan) üzere insan ef'alinde bi'l-külliyeye mecbur ve mazur olup hasenatına sevap ve seyyiatına ikap olmamak üzere ise zındık-ı mahzıdır. (mahza zındıktır) *tehir olunmayıp katl olunmak lazımdır*. Eğer hasenatı sevaba mufzı (götüren) ve seyyiatı azaba müeddi (sebeplenen) idüğüne itikat olup amma ikisinin dahi insandan suduru cebr-i sırfıdır deyüp kendünün bu neş'ette (bu dünyada) fücra mehma emken (mümkün mertebe) ve neş'et-i ahirette ikaba iptilasın (azaba müptela olmasını) mahza takdir-i bi tağyir'e havale (Allah'ın değişmez takdirine havale) kılup teessüf ve telehhüf (üzülmek ve tasalanmak) üzere acz-i sırf ile hakim-i kazayı mübreme istislam izhar ederse (muhakkak başa gelecek kat'i kazaya hüküm edici Allah'a teslimiyet gösterirse) ol itikadı batıldan rücu emri akit(dönmek için kati bir emir) ve hutuvatı şeytana ittibadan zecri şedid (şeytanın izine uymaktan şiddetle men) olunup hatıby leyl gibi (gece odun toplayan kişi gibi) alel amya (körü körüne) şundan olup aslın ve faslın bilmeden söylediği ekavili müzeyyefenin (sahte sözlerin) hapt ve haleli (tökezletme ve karışıklık meydana getirmesi) ve kendinin ebadılı muzahrefesinde ki (süslü ve batıl sözlerindeki) hata ve haleli (karışıklığı) izhar olunup hakikaten hakkı mübeyyine tenbih (apaçık hakka tenbih) ve tariki dini metine (din yoluna) irşat ve tevcih olunmak (yönlendirmek) lazımdır. Şimdiye değin kendinden sadır olan kabayıhın(kabahatlerin) suduruna ilmi ilahi müteallık olduğu müsellemler (kabul olunmuş) amma ibret avakıby umurdadır. (itibar işlerin sonunadır. Hz. Resulullah(a.s.): "Sizden biriniz cehennem ehlinin amelini işler kendisi ile cehennem arasında bir zira mesafe kalır da onun üzerine kitabın hükmü galip gelir, sonunda cennet ehlinin amelini işler de cennete girer." buyurmuş iken mim ba'd (bundan sonra) dahi bu hal üzerine müstemir olup, ömrü bununla hatim olacağına bil fiil ilmi rabbani müteallık idüğüni neden bildi ki kendini ahir ömrüne değin fisk ve fücra ve seyyiatı sürura(hoşuna giden günahları işlemeye) muzdar ve mecbur sanıp salahı halden(iyi halden) ye's ve kanut(ümit kesmek) üzere ola? Mükabere (büyüklenme) ve inatta nice

⁶⁵⁸ Bkz. Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, ss. 152-156.

kendünden eşed ve azgun kâfirler zahir halleri küfrü ebedilerine delalet ederken ahir ömründe mühtedi (hidayet ehli) olur. Kendi hakkında bu ihtimale niçün vücut verüp canibi salaha teveccüh eylemeye? Fıskı ebedisine nassı hod (sadece ebediyen işlemeye niyet ettiği fıskına delil) varid olmadı. *Hakkında nassı kerim varid olmayan kefare hayatta iken hiçbirinin küfrü ebedisine ilmullah müteallık olduğuna bizim haberimiz yoktur. Alel husus hakkında nassı kerim varid olan, küfr-ü ebedi üzerine vürud-u nass ile mecburlardır. Ve anlara iman teklif olunmak, teklifi ma la yutak (takat getirilmeyecek bir şeyi teklif) kabilindendir deyu kütüpte tahrir olunan kelimeler, müzeyyefe ve merdüd sözdür. (sahte ve kabul olunmayan bir sözdür).* Mahallinde ret ve tezyif olunup (reddedilip sahteliği ortaya konulup) tahkik-i haketmilerdir ki (hakkı ortaya koymuşlardır ki) ilmi maluma tabi ve haberi muhbire tabi hasebince (kaidesine) vakidir. Nakkaş, sureti şekli has üzerine tasvir ettiği feres (at), haddi zatında öyle olduğu içündür. Ne an ki (ne zamanki) feresi nefsinde öyle olduğu nakkaş öyle resmettiği için (at haddi zatında öyle olduğu için nakkaş onu öylece tasvir etmiştir). *Ol hak celle celalühü bazı eşhasın ebedi imana gelmeyeceklerini bildiği ve Kuran'ı Kerim'de ol vecihle haber verdiği, anlar hattı zatlarında ihtiyarlarıyla küfrü müstemir (devamlı küfür) üzere niyet-i cazime ve azimet-i sarime (tavizsiz azim ve kati niyet) idüp, asla ihtiyarlarını (tercihlerini) iman canibine sarf etmek, katlarında caiz olmadığı içündür.* Ne an ki anların bu hasepten olmaları hak sübhanehü ve teala hazretinin ilmi ve haberi böyle olduğu için haber ve ızdırarımla ola. Eğer taalluku ilmi ilahi, malumun vücudun iktiza edeydi. *(Eğer Allah'ın ilminin taalluk etmesi bilinenin daha önce var olduğunu iktiza etseydi) kendi efalinde hak Teâlâ hazreti faili muhtar olmayup mecbur gelmek lazım gelirdi. (Hazreti Allah'ın her istediğini yapmakta serbest olmayıp, önceden bilineni yapmaya mecbur olması lazım gelirdi) Teâlâ an zalike uluvven kebira (Hz. Allah bundan çok yücedir)* Zira iptidaen ezelden münteha-i ebede varınca vaki olacak efail'i-ilahiyye (yapılacak ilahi fiiller) ezeli azalde, ilmi muhitinden mukarrerdir. (ezellerin ezeline her şeyi kaplayan Allah'ın ilminde sabittir.) *La cereme (şüphesiz) mezkûrlar küfür üzerine asılda muhtarlardır. (serbesttirler) Ne an ki vürudu nas ile mecburlar olalar ve imana teklif olunduk da ma la yutak şaibesini yoktur.* Zira anlara teklif olunan Kur'an-ı Kerim'e iman icmalidir. Cemii tefasiline (bütün tafsilatına) iman değildir ki kendilerinin küfrü müstemirlerine (devam eden küfürlerine) iman etmek dahi lazım olup, cemi'i nakızına emir olunmuş olalar. Ve ef'ali ihtiyariyyenin vücudun

(kulun kendi tercihiyle yaptığı fiillerin varlığı) gaydı ademinden (yokluk kaydından) tercih etmekte lazım olan daiye (sebebe), hak Teala hazretinin mahluku olmak olmağla, cebri mahza istidlal olunmak hatayı fahiştir. (insanın kendi isteğiyle yaptığı fiillerin, var olduğunu yokluk kaydından, tercih etme sebebinin hazreti Allah'ın, yaratması olmakla mahza cebirdir diye delil getirmek fahiş bir hatadır.) *Ol daiye eğer hulkan (yaratmak yönünden) hak Teâlâ hazretlerine mensuptur. Lakin kisben abde müstenittir. Ahadi tarafı (iki tarafından biri) makdura bizzat müteallık olup, sıfatı uhraya mütevekkif olmamak iradeti kadime-i müessirenin hasayısından değildir. (diğer sıfata bağımlı olmamak, hazreti Allah'ın müessir, kadim iradesinin hususiyetlerinden değildir.)* Belki iradet-i hadiseyi kasibenin dahi, hali oldur.(belki yapan insanın hadis, iradesinin halidir.) Evkat-ı muayyene hasebi ile ef'alın kah vücuduna kah ademine müteallık olmak şanındandır. Lakin bir vecih ile değildir ki; ol muktezayı zat olup vücut tarikiyle ola. Belki her birine taalluk vaktinde, canibi ahara taalluk etmek dahi caiz olmak tarikiyle taalluk eder. Zira efrad-ı ukuladan (akıllı fertlerden) belki sıbyandan dahi bir fert yoktur ki ef'ali ihtiyariyyesinden bir fiili işledik de işlememekten kendisini aciz bile. Hakikati ihtiyar budur. Emri teklif, sevap ve ıkab bunun üzerine daırdır. Ve Hazreti Âdem ile Musa'nın ayleyim es selam ve ala sair il enbiya il izam münazaralarında insan ef'alinde mutlak mecbur ve measide bil külliyye mazur olmağa delalet vardır demek, bühtanı sarıh ve iftirayı kabihdir. (açık bühtan ve çirkin bir iftiradır). Her birinin mansıb-ı nübüvvetinde kader-i şamihi (yüksek şerefi) ve marifet-i şunun-u ilahiyede (ilahi marifet konusunda) kader-i rasihi (sağlam köklü mertebesi) olup, tefasıl-i ahkâm-ı şeria ve keyfiyyat-ı ef'al-i mükellefe(şariat hükümlerinin tafsilatlarını ve mükelleflerin fiillerinin keyfiyetlerine) vukufu tamları var iken, mümkündür ki; Hz. Musa (a.s.) Hz. Adem (a.s.)'in ameli kendünden istiklali ile sadır oldu sanup, levm ile ve Hz. Âdem kendünün asla dahli olmadan cebri mahzla sadır olduğu, ben mazuru mutlakım deyü cevap vire. Haşa ve kella. Belki Hz. Musa (a.s.) kelamın mutadı üzerine dar-ı teklifte cari olan kıyası, şeriatın zahirine bina edüp, hak Teâlâ hz. Âdemi halk ve ibda itmekte bunca itina edüp iscad-ı melaike ve iskân-ı cennet (meleklerle secde ettirip ve cennete yerleştirmek) ile bu miktar teşrif etmiş iken, istimal-i ihtiyar-ı cüz'ide niçün tamam itina ve ihtimam etmeyüp ve imtisal-i emirde niçün kemali tefahhus ve teyakkuz (son derece uyanıklık ve araştırma) etmeyüp nisanı ahd ettin? (sözünü unuttun) deyü levm edüp, Hz. Âdem dahi insanı fiili ihtiyariyyesi üzere

levm ve teşni' etmek(kötüleme) ol fiilin andan ihtiyarı ile sadır olacağına ilmi rabbani müteallık olduğunda gafil olana layıktır. Teacibi esrarı kazayı kadere, vakıf olması layık değildir. (hayrete düşüren kaderin kaza sırlarına vakıf olmak layık değildir). Seni hak Teâlâ risaleti ve kelamıyla istifa edüp (seçip) cemi eşyanın tefasilini muhit elvah vermiş iken (bütün eşyanın tafsilatını içine alan levhalar vermiş iken) ve bir amele ki ben anı ihtiyarım ile ideceğim benim halkımdan kırk bin yıl evvelden üzerime mektup idüğün (yazılmış olduğun) sen ol elvahda görmüş iken ve ol amele müterakkıb olacak asar ve hikmeti bilmiş iken sen ol amel üzerine levm edersin deyü cevap vermiştir. Allah Sübhanehü işlerin hakikatlerini en iyi bilendir. Halk ve emir onundur. Nüşur(tekrar dirilip dönmek) onadır.⁶⁵⁹ Bu açıklamalarından hareketle o, kader konusunda cebirci bir anlayışı savunan cebriye ile kulların fiillerinin kendi yaratıcısı olduğu görüşünü savunan Mutezileden farklı olarak Ehl-i Sünnetin görüşünü benimseyerek Mâtürîdî'ye yakın bir görüş ortaya koymuştur.

1.3.Hidayet ve Dalâlet

Hidayet sözlükte; güzel ve yumuşak bir şekilde yol göstermek, doğru yolu göstermek, doğru yola gitmek, hedefe ulaştıracak yolu göstermek ve bu yol için klavuzluk etmek gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁶⁰ Farklı şekillerde kullanımına göre Kur'an-ı Kerim'de hidayet kavramı; hüda, ihteda, hâdî, mühtedî gibi kavramsal çerçevelerde kullanılmıştır.⁶⁶¹ Terim olarak ise dalâletin karşıtı olup doğru yolu bulmak ve açıklamak şeklinde bir anlama gelirken Kur'an-ı Kerim'de; hakkın açıklanması, insanlara ilahî inayetin verilmesi, cennet yoluna iletmek ve insanın hidayetine hükmetmek gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁶² Kelam düşüncesinde hidayet konusu temelde insanın fiilleri ile ilgili bir konudur. Bu bağlamda hidayet yani doğru yolu bulma/hak yola girme hem insan açısından hem de Allah açısından değerlendirilmesi gereken bir

⁶⁵⁹ İmâdî Ebussuûd, *Risâle fî Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd*, İstanbul 1264, ss.23-27; Bkz. Bkz. Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, ss. 152-156; Özden kanter makalesinde Zeyd'in iddialarını delillendirirken kullanmış olduğu argümanları sanki Ebussuûd kullanıyormuş gibi değerlendirmiştir. Hâlbuki Ebussuûd'un cevabında Fahreddin Razi'ye dair herhangi bir atıf yoktur. Razi'ye atfı Ebussuûd değil, Zeyd yapmıştır. Krş. Özden Kanter, "Ebussuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 15, Sayı: 1, 2017, ss. 202-203; İmâdî Ebussuûd, *Risâle fî Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd*, İstanbul 1264, ss. 23-27; Bkz. Bkz. Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, ss. 152-156.

⁶⁶⁰ İsfahanî, *a.g.e.* , ss. 1103-1105; Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, Pınar Yay. İstanbul 2003, s. 59-60; Yusuf Şevki Yavuz, "Hidâyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 17, Ankara 1998, s. 473.

⁶⁶¹ İsfahanî, *a.g.e.* , ss. 1103-1105; Altıntaş, *a.g.e.* , ss. 59-60; Yavuz, *a.g.m.* , ss. 473-474.

⁶⁶² Altıntaş, *a.g.e.* , ss. 70-73.

konu olarak karşımıza çıkmaktadır. İtikadî mezheplerin insanın fiillerine dair yapmış oldukları açıklamalar hidayet ve dalâlet konusuna da yansımıştır. Bu bağlamda Mutezileye göre hidayet, Allah'ın doğru yolu beyan etmesi/açıklaması anlamına gelmektedir. İnsanın hidayete ermesi ve bu yolda olması onun kendi fiilinin bir neticesidir. Allah'ın bu ihtida fiilini yaratması sözkonusu değildir. Yani kişi Allah'ın sonucunu açıkladığı şeyi kendi iradesiyle seçer ve kendi hidayetini kendisi tayin eder. Burada ilahi bir müdahale söz konusu değildir.⁶⁶³ Bunun yanında Mutezile hidayeti biri kâfirlerle diğeri mü'minlerle ilgili olmak üzere iki şekilde ele almıştır. Onların çoğuna göre, Allah kâfirlere hidayet etmiş fakat onlar hidayete ermemişlerdir. Allah onların itaate güç yetirmelerini sağlamış fakat onlar bundan faydalanmasını bilmemişlerdir. Allah onları ıslah etmiş fakat onlar ıslah olmamışlardır. Bu tür hidayet genel hidayet anlamını taşır. Ayrıca Allah mü'minler için, onların imanlarını artıran faydalar ve lütuflar vererek onlara hidayette bulunmuştur. Bu bağlamda "*Allah onların hidayetlerini arttırır.*"⁶⁶⁴ ayeti bu konuda delil olarak değerlendirilebilir. Çünkü Allah mü'minlere hidayete erenler/muhtedûn ismini vermiş ve onlar için buna hükmetmiştir. Allah'ın mü'minlere lütfunu artırmak yoluyla hidayet etmesi onlara bu dünyada vermiş olduğu bir karşılıktır. Bunun yanında Allah mü'minlere ahirette de hidayet eder/doğru yola iletir.⁶⁶⁵ Nitekim Allah bu konuda "*(Fakat) iman edip salih ameller işleyenlere gelince, Rableri onları imanları sebebiyle, hidayete erdirir. Nimetlerle dolu cennetlerde altlarından ırmaklar akar.*"⁶⁶⁶ buyurmuştur. Eş'arilere göre hidayet iki anlama gelmektedir. Birinci anlama göre hidayet; hakkı açıklamak/tebyin, hakka davet etmek/tebliğ ve deliller getirmek şeklindedir. Bu anlama göre hidayet, Allah'ın dinine davet eden her davetçiye ve resullere nispet edilir. Çünkü bu davetçiler hakkı açıklamaktadırlar. Bu anlam şekli "*Şüphesiz sen doğru bir yola iletiyorsun/hidayet ediyorsun...*"⁶⁶⁷ ayetinin yorumudur. İkinci anlama göre hidayet, hidayete erenlerin kalplerinde ihtidâ fiilinin yaratılması şeklindedir. Nitekim Allah bunu "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar...*"⁶⁶⁸ ayetinde açıklamıştır.

⁶⁶³ Yavuz, *a.g.m.* , s. 474; Altıntaş, *a.g.e.* , s. 253.

⁶⁶⁴ Muhammed 47/17.

⁶⁶⁵ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, ss. 217-218; Yusuf Şevki Yavuz, *a.g.e.* , s. 474; Ramazan Altıntaş, *a.g.e.* , ss. 253-255.

⁶⁶⁶ Yûnus 10/9.

⁶⁶⁷ Şûrâ 42/52.

⁶⁶⁸ En'âm 6/125.

Allah'ın birinci anlamı ifade eden hidayeti, bütün mükellefleri kapsarken ikinci anlamı ifade eden hidayet sadece hidayete erenlere özeldir. Bu anlamda insanın kalbinde hidayetin yaratılması Allah'a aittir. İnsanın bu özel hidayeti meydana getirmesi kendi fiili değildir. Yani Eş'arilere göre insan ihtida etmeyi dilerse ve bu yönde samimi bir adım atarsa Allah onun kalbinde imana dair bilgileri ve imanı yaratır. Bu şekilde de kişi hidayete ulaşmış olur.⁶⁶⁹ Mâtürîdî'ye göre hidayet iki anlama gelmektedir. Birinci anlamdaki hidayet, bizzat doğrunun içinde olmak ve doğruyu bulmak anlamına gelmektedir. Bu anlamdaki hidayet, sadece peygamberlere ve müminlere ait olan hidayettir. “*Ki hepsini dünyalara üstün kıldık, doğru yola erıştirdik*”⁶⁷⁰ ayeti bu anlamdaki hidayeti açıklamaktadır. İkinci anlamdaki hidayet ise doğruyu görüp onu bilmek anlamındadır. Bu anlamdaki hidayette müslüman olan ile müslüman olmayan aynı konumdadır. Matüridiye göre insanın hidayeti, onun kendi ihtiyarı neticesinde Allah'ın bu hidayeti meydana getirmesi şeklindedir. Ona göre insanın bu ihtiyarını ve hidayetini Allah ezeli ilmiyle bilmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre hidayete erıştirme fiilini yaratan Allah'tır. Fakat insan kesinlikle bu durumda cebir altında değildir. İnsanın da kastı ve ihtiyarı sonucunda bu hidayet meydana gelmektedir.⁶⁷¹

Ebussuûd'a göre hidayet; lütuf ve karşılık beklemeden amaca ulaşıran araçları göstermektir. Bundan dolayı hidayet gerçekte hayır için kullanılır. Ayrıca ona göre Kur'an-ı Kerim'de “*Onları cehennem yoluna götürün.*”⁶⁷² ayetinde geçen hidayet, bağlamsal olarak içeriğinde alayı ve hakareti ifade ettiği için olumsuz anlamda kullanılmıştır.⁶⁷³ Ebussuûd'a göre sayısal anlamda her ne kadar Allah'ın hidayetinin belli bir sınırı olmasa da genel hatlarıyla hidayeti; dâhilî hidayet, haricî hidayet ve hususî hidayet şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Bu bağlamda dâhilî hidayet; insanın dünya ve ahirete ilişkin konularda, bedensel ve ruhsal yönden gerekli olan donanımlara sahip olması, bu yönden güçlü kılınması ve her türlü şuurla yaşamını sürdürebilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ona göre, dâhilî hidayet tüm insanlarda bulunan bir hidayet çeşididir. Çünkü anılan vasıflar her insana verilmiştir. Harici hidayet de tekvinî hidayet ve tenzilî/vahyî hidayet şeklinde ikiye ayrılmıştır.

⁶⁶⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, ss. 172-174; Yavuz, *a.g.m.*, s. 474, Bkz. Altıntaş, *a.g.e.*, ss. 256-259.

⁶⁷⁰ En'âm 6/86.

⁶⁷¹ Yeprem, *a.g.e.*, ss. 259-261; Yavuz, *a.g.m.*, s. 474-475; Altıntaş, *a.g.e.*, ss. 255-256.

⁶⁷² Saffat 37/23.

⁶⁷³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 17 / C. 1, s. 65.

Tekvinî hidayet, âlemde bulunan her varlığın gerçekte Allah'ın varlığının delili olması ve her varlığın kendi varlıksal yapıları itibariyle Allah'ın varlığını açıklaması anlamına gelmektedir. Tenzilî hidayet ise, Allah'ın peygamberler göndermesi ve kitaplar inzal etmesi şeklinde değerlendirilir. Özellikle kutsal kitaplar, tekvinî delillere dikkat çekerek bunların nasıl değerlendirildiğini ortaya koymuştur. Bu anlamda kutsal kitaplarda hidayetın bütün çeşitlerini görebiliriz.⁶⁷⁴ Hususî hidayet ise “*Hidayet bulanlara gelince, Allah onların hidayetlerini artırmış ve onlara korunmalarını (kendilerini kötü sonuçtan koruma çareleri) vermiştir.*”⁶⁷⁵ ayetinde geçtiği üzere, hidayete erişenlerin vahiy veya ilham ile onlara yardım edilmesi şeklindedir. Bu hidayete erişmek için sebatkâr ve azimli olmak gerekir. Hususî hidayette, hidayetın artması ve onun sürekli kılınması anlamı vardır. Nitekim Hz. Ali ve Übeyy b. Ka'b “*Bize hidayet eyle*”⁶⁷⁶ ayetinde geçen *ihdinayı* “*Bize hidayette sebat ver*” şeklinde açıklamışlardır.⁶⁷⁷

Ebussuûd hidayeti, dalaletin zıddı şeklinde değerlendirdiği gibi dilsel açıdan da ele almıştır. O açıklamalarda bulunurken insanın hidayet veya dalalet noktasında herhangi bir şekilde cebr/zorlama altında olmadığını üzerinde çok durmuştur. Bu manada o ismini belirtmese de Zemahşeri'nin hidayeti dalaletin zıddı şeklinde ele almasını değerlendirmiş ve bu konuda ona eleştiriler getirmiştir.⁶⁷⁸ Muhtemelen Ebussuûd Zemahşeri'yi, hidayeti mutezili bakış açısıyla değerlendirmesinden dolayı eleştirmiştir. Çünkü insan fiilleri konusunda Ebussuûd'ın Zemahşeri'yi, hem dilsel açıdan hem de mutezili olmasından dolayı eleştirdiğine değinmiştik. Bu bağlamda Ebussuûd tefsirinde Zemahşeri'nin konu ile ilgili görüşlerini⁶⁷⁹ şerh ettikten sonra

⁶⁷⁴ Kur'an'ı Kerim'de bu konuya vurgu yapan hidayet için Bkz. Zâriyât 51/20, 21; Yûnus 10/6. v.b.

⁶⁷⁵ Muhammed 47/17.

⁶⁷⁶ Fâtiha 1/6.

⁶⁷⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 17-18 / C. 1, ss. 65-66.

⁶⁷⁸ Bkz. Zemahşeri, *a.g.e.*, ss. 65-67.

⁶⁷⁹ Ebussuûd'a göre Zemahşeri, hidayeti istek ve amaca götüren yol olarak değerlendirmiş ve bu anlamdaki hidayeti dalaletin zıddı olarak ele almıştır. Zemahşeri konuyla ilgili olarak: “İşte onlar, hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir. Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır.”(Bakara 2/16) ve “De ki: Size göklerden ve yerden kim rızık veriyor? De ki: Allah, O halde ya biz veya siz(ikimizden biri), doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindeyiz.” (Sebe 34/24) ayetlerini delil olarak getirmiştir. Ona göre Ayetlerde de görüldüğü gibi dalalette murada ermeme anlamı vardır. Yine Zemahşeriye göre biçimsel olarak lazım/geçişsiz olan hidayet fiili ile müteaddi/geçişli olan hidayet fiili de amaca ulaşmak/murada ermek anlamına gelmelidir. Çünkü lazım ile müteaddi arasındaki anlamsal farklılık bir şeyi etkileme veya bir şeyden etkilenme şeklindedir. Bu bağlamda Ebussuûd'a göre Zemahşeri, müteaddi/geçişli anlamda olan hidayeti amaca yönelten/murada erdiren şeklinde değerlendirirken lazım/geçişsiz olan hidayet fiilini de ona yönelme şeklinde ele almıştır. Buna göre dalalet kesin olarak hidayete ulaştırmayan bir yönelme anlamını taşımaktadır. Ebussuûd'a göre Zemahşeri'nin hidayeti dilsel açıdan bu şekilde ele alması iki temel kabule dayanmaktadır. İlk dayanak;

hidayet ve dalaleti birbirinin zıddı olarak görüp hidayeti amaca/maksuda ulaşmak, dalaleti ise amaca ulaşmamak şeklinde ele almanın doğru olmadığını ifade etmiştir. Ebussuûd'a göre nasıl ki hidayette, insanı hidayet fiiline ulaştıran şuurlu bir yönelme varsa dalalette de insanı hidayete ermekten uzaklaştıracak kesin bir kararlılık olmalıdır. Ona göre hidayete yönelmek veya o yola girmek başka bir anlama gelirken, o yolun sonucunda hidayete ulaşmak bir başka anlama gelmektedir. Yani hidayet kavramını sadece amaca ulaşmak/murada ermek şeklinde değerlendirmek doğru değildir. Çünkü hidayet anlamsal olarak hidayet üzerinde sebat etmek anlamına geldiği gibi onun artmasını sağlamak amacıyla ona yönelmek anlamına da gelmektedir. Bu anlamda hidayet fiilinde; hem onun artmasını sağlamaya yönelmek hem de onun üzerinde sebat etmek veya direnç göstermek anlamlarının bir arada değerlendirilmesi zorunlu olarak imkânsızdır. Çünkü bir amaca yönelmek tedrici olarak meydana gelirken bir amaca ulaşmak ise def'aten gerçekleşir. Bunun yanında kişinin dalalette bulunması ise, onun hidayette sebat etmemesi ve bunun artmamasına kesin bir kanaat getirerek bunda istekli ve şuurlu olması anlamına gelmektedir. Ebussuûd hidayette, insanın kararlılığının ve azimli oluşunun ön plana çıkarılması gerektiğini savunmakla birlikte aynı şekilde dalalette de bu kararlılık ve azmin olması gerektiğine vurguda bulunmuştur. Bu kararlılık her iki durumda da insanın samimiyetinin bir göstergesidir. Yine ona göre, bir insanın dalalette olduğunu söyleyebilmemiz için onun hidayette sebat etmemesi ile hidayet artmamasının bir arada bulunması zorunludur. Çünkü insanın hidayet içeren bu anlamlardan birini yapmaya gayret etmesi onun dalalette olduğunu göstermez. Bu bağlamda hidayete eren kişinin hidayet yoluna yönelmesi kişinin kendi ihtiyarı/seçimi/iradesi ile ondan sadır olmaktadır ve bu ona ait olan müstakil bir fiildir. Bu fiil yönlendirmenin ayrılmaz bir sonucu değildir.⁶⁸⁰ Ayrıca o bu konuda

Hidayet, arzu ve murat edilen şeylere ulaştırabilen vesile ve vasıtaları mutlak olarak göstermekten ibarettir ki bu da, yolu anlatmak ve yolun işaretlerini tarif etmek ile olur. Hidayetin manasında, arzu ve murat edilen şeylere ulaşmak şartı olmadığı gibi yapılmak istenen rehberliği kabul etme şartı da yoktur. Bunlardan hiçbiri gerçekleşmez veya

lazım/geçişsiz hidayet fiilinin anlamsal olarak hidayete ermek şeklinde zorunlu bir anlamı içermesi şeklinde değerlendirilmesidir. İkinci dayanak ise müteaddi/geçişsiz fiilin içinde zorunlu olarak lazım/geçişsiz fiilin bulunmasıdır. Ebussuûd'a göre, bu dayanakların bu şekilde değerlendirilmesine delil olabilecek herhangi bir emare yoktur. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 25-27 / C. 1, ss. 79-81; Ayrıca Bkz. İbrahim Bayram, "Ebussuûd Efendi'nin Hidayet-Dalâlet Anlayışı", *Gaziosman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/I, C. V, Sayı:1, ss. 121-122 .

⁶⁸⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 27 / C. 1, s. 80.

*yalnız biri gerçekleşirse, yine hidayet edilmiş sayılır.*⁶⁸¹ şeklinde yorumda bulunmuştur.

Ebusuûd “(Ey Muhammed), sen, sevdiğini doğru yola iletemezsin, fakat Allah, dilediğini doğru yola iletir. O, yola gelecek olanları daha iyi bilir.”⁶⁸² ayetini yorumlarken âlimlerin çoğuna göre bu ayetin Ebu Talib hakkında nazil olduğu görüşüne yer verir. Ayrıca bu ayetin yanında “Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi.”⁶⁸³ ayetine yer vererek her iki ayette geçen hidayetin anlamlarını mecaz olarak değerlendirir.⁶⁸⁴ Yani hidayete ermede insanın cüz-i/tikel ihtiyarı/seçimi etkilidir. Onun bu seçiminde bir zorunluluk olmadığı gibi bir başkasının da bu seçimde herhangi bir etkisi yoktur. Buna göre insanın kendisinde barındırdığı ve evrenin içerisinde bulunan her türlü yol göstermeler ve kutsal kitaplarda belirtilen vahiyler, hem itaatkâr hem de âsi kullar için gerçekte birer hidayettir.⁶⁸⁵ Önemli olan insanın gerçek olan bu hidayeti kavrayan bir yapıya sahip olmasıdır.

Ebussuûd, canlılık özelliği bulunan varlıkların hidayetini insan ve diğer canlı varlıklar ayırımından hareketle ele almıştır. Nitekim o “Beni yaratan da, bana doğru yolu gösteren de O’dur.”⁶⁸⁶ ayetinin yorumunda hidayeti, tabiatta bulunan canlı varlıkların yaratıldıkları andan itibaren ölüne kadar her türlü işlerinin düzenlenmesi ve onların menfaat ve zararlarının yerine getirilmesi bağlamında ifade etmiştir. Akıl sahibi olan insanın hidayetini ise anne karnında cenin halindeyken başladığını ve sonunda da onun cennette Allah’ın nimetlerinden faydalanmaya hidayet edilmesi şeklinde olacağını belirtmiştir.⁶⁸⁷ Ayrıca ona göre Allah kendisine inananların hidayetlerini arttırır.⁶⁸⁸ Yine Ebussuûd “Kendisine de, ishak’a da bereketler verdik. Onların neslinden(gelenler arasında) iyi hareket eden de var, açıkça kendisine zulmeden de.”⁶⁸⁹ ayetinin yorumunda nesebin/soyun hidayet ve dalalette herhangi bir tesirinin olmadığını, bir insanın sonraki nesillerinden zalim, günahkâr ve isyankâr kimselerin bulunabileceğini ve bununda insan için bir kusur olmadığını açıklamaktadır. Yani ona göre bir kimsenin

⁶⁸¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 27 / C. 1, s. 80.

⁶⁸² Kasas 28/56.

⁶⁸³ Nahl 16/9.

⁶⁸⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 27 / C. 1, s. 80

⁶⁸⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 27 / C. 1, s. 80;

⁶⁸⁶ Şu’arâ’ 26/78

⁶⁸⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s.249 / C. 10, ss. 4455-4456.

⁶⁸⁸ Bkz. Tevbe 9/124; Neml 27/2; Muhammed 47/17. v.b.

⁶⁸⁹ Saffat 37/113.

dedesinin zalim olması ve dalalette bulunması o kimsenin de dalalette olacağı anlamına gelmez.⁶⁹⁰ Ebussuûd Allah'ın kullarından dilediğini hidayete erdireceğini belirten ayetleri⁶⁹¹ yorumlarken kulun iradesini öne çıkaran ve onun herhangi bir cebir/zorlama altında olmadığını vurgulayan açıklamalarda bulunmuştur.⁶⁹² Buna göre Allah'ın hidayetini diledikleri, hidayete kulak veren ve ona yönelip onda kararlılık gösterenler kimselerdir. Bu bağlamda hidayet, İnsanın hidayet fiiline ermede kararlılık göstermesi ile Allah'ın bir lütfudur.⁶⁹³ Ebussuûd, Allah'ın insanın hidayetini dilemesinin nasıl ele alınması gerektiğini:

*Allah sizin hepinizi zikredilen tevhide hidayet etmek, sizi kendisine ulaştıran hidayete eriştirmek isteseydi, mutlaka hepinizi bu hidayete eriştirirdi. Fakat Allah bunu istememiştir; çünkü O'nun istemesi, onu gerektiren hikmete bağlıdır. Ve o istemekte de hikmet yoktur. Zira mükellefiyet çarkının üzerinde döndüğü, mükâfat ve cezaya müncer olan şey, ancak cüz'î ihtiyardır ki, cezanın bağlı olduğu ameller o ihtiyara terettüp etmektedir.*⁶⁹⁴ şeklinde değerlendirmiştir.

Ebussuûd: “*Bu Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarıp o güçlü ve övgüye layık olan Allah'ın yoluna iletmen için sana indirdiğimiz Kitaptır.*”⁶⁹⁵ ayetinin yorumunu yaparken “*...Kendisine yöneleni de hidayete erdirir.*”⁶⁹⁶ ayetine atıfta bulunduktan sonra, insanların karanlıklardan aydınlığa çıkmaları için onların hakka yönelmeleri gerektiğini ifade etmiş ve ayette kullanılan *bîizni/izin* kelimesinin bir kimsenin birinin huzuruna girmek isteyene kapının açılması anlamına geldiğini ve bu anlamdaki iznin bütün insanlar için geçerli olduğunu açıklamıştır.⁶⁹⁷ Bunun yanında o “*Allah kime yol gösterirse, gerçekten doğru yola erişen işte odur...*”⁶⁹⁸ ayetinin yorumunda hidayet ve dalaletin Allah'tan olduğunu, öğüt ve uyarıların ise birer vasıta olduğunu ifade etmiştir. Burada öğütlere, emir ve yasaklara kulak verip onları yerine getirmeye çalışan insanın kendi hidayetini kendisinin elde etmesi söz konusu değildir. Hidayete ulaştıran bu sebepler hidayete ermenin bizzat kendisi değildir. Bu sebepler hidayet yoluna sevk eden ve o yolda bulunma kararlılığını bizlere açıklayan önemli

⁶⁹⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 202 / C. 11, s. 5027.

⁶⁹¹ Bkz. Bakara 2/272; En'âm 6/35, 88, 149; Nahl 16/9, 36, 93; Secde 32/13; Zümer 39/18. v.b.

⁶⁹² Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s.113 / C. 8, s. 3478.

⁶⁹³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 109 / C. 5, s. 1991.

⁶⁹⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, ss. 99-100 / C. 8, ss. 3449-3450.

⁶⁹⁵ İbrahim 14/1.

⁶⁹⁶ Ra'd 13/27.

⁶⁹⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 30 / C. 7, s. 3272.

⁶⁹⁸ A'râf 7/178.

ilkelerdir. Ona göre ayetteki amaç hidayeti Allah'a hasretmektir. Buna göre bu ayet; "Kimde hidayet yaratırsa o kişi hidayete erer, yani hidayeti yaratmadığı kişi hidayete eremez Bunun yanında kimde cüz-i ihtiyarını kötü yönde kullanırsa onda dalalet yaratır, bunlar haktan uzaklaşmış ve hüsrana uğramış olurlar." anlamına gelmektedir. Bu ayette *mühtedi/hidayete eren kimse* kelimesinin tekil olması hidayet yolunun tek, dalalet yolunun ise çok olduğunu bildirmek içindir.⁶⁹⁹

Dalalet sözlükte; doğru yoldan sapmak, şaşırarak, yanılmak, kaybolmak anlamlarına geldiği gibi, ister iradî olsun ister gaflet halinde meydana gelsin, kişinin hak yoldan ayrılması anlamına gelmektedir.⁷⁰⁰ Yani dalalette insanın hatası söz konusudur. Ayrıca dalalet, Allah'ın emir ve nehiyelerine aykırı davranarak insanın hakikatten yüz çevirmesi şeklinde de ele alınmıştır.⁷⁰¹ Dilsel açıdan farklı formlarda ele alınan dalalet, Kur'an'ı Kerim'de; saptırmak, şaşırarak, yanılmak, sapkınlık, azap, hüsrana, helak, iptal ve hükmetmek gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁷⁰² Hidayetin yanında dalalet de kelimelerin ilminin önemli bir konusudur. Bu bağlamda kelimelerin düşüncesinde dalalet, insanın kendi iradesi, gücü ve tercihi bağlamında ele alındığı gibi; Allah'ın gücü, iradesi, takdiri ve yaratması yönüyle de değerlendirilmiştir. Yani dalalet de hidayette olduğu gibi aslında insanın fiilleri ile ilgili bir konudur. Mutezilenin çoğuna göre dalalet, sapıtma anlamında Allah'ın isimlendirmesinin bir hükmüdür. Dalalet içerisinde bulunanlar Allah'ın emrinden saptıkları için onlar sapıtılmışlardır. Onlara göre İdlâl; Allah'ın mü'minler için yaptığı lütuf, destekleme ve doğru yolu gösterme gibi durumları yaratmayı terk etmesidir. Bu anlamda idlâl hâdis bir fiildir. Yani Allah onları, sapıtılmış olarak bulduğu için onların dalalet yolunda olduklarını haber vermiştir. Allah'ın kâfirleri saptırması ise onların helak edilmesi anlamına gelmektedir. Bu helak onlar için bir cezadır.⁷⁰³ Yani Allah'ın insana dalalette olduğu ismine hükmetmesi, insanın kendi nefsinde sapıklığı yaratmasından ve bunun neticesinde de Allah'ın bu isme hükmetmesi şeklindedir.⁷⁰⁴ Mâtürîdîlere göre Allah'ın bir insanı saptırması, onun kalbinde dalaletin yaratılması şeklindedir. Onlar bu konuda Eş'arilerle aynı görüştedir. Dalaletin kalpte yaratılması ise hidayete engeldir. İnsan kendi ihtiyarıyla dalalet ve küfür yolunu

⁶⁹⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 294 / C. 5, s. 2339.

⁷⁰⁰ İsfâhanî, *a.g.e.*, s. 622; Bkz. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 267; Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 66.

⁷⁰¹ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 66.

⁷⁰² Bkz. Altıntaş, *a.g.e.*, ss. 267-274.

⁷⁰³ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, ss. 218-219.

⁷⁰⁴ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 388.

seçmedikçe ilahi irade ve kudret onu cebren bu yola sevkmez. Yani dalalet tercih yönüyle insana, onun hükmüne varılması ve yaratılması yönüyle de Allah'a aittir.⁷⁰⁵ Eş'arilere göre Allah, hidayette olduğu gibi dalalette de onu insanın kalbinde yaratır. Eş'ari bu konuda Mutezileyle tartışmaya girmiş ve Arapçada falan kişinin falanı sapıtmasının, onu sapık olarak isimlendirmesi anlamında olmayacağını ifade etmiştir. Allah'ın zalimleri sapık olarak isimlendirmesi ve onlar hakkında sapık olarak hüküm vermesi mutezilenin iddia ettiği anlamda bir hüküm değildir. Yani Eş'ari'ye göre dilsel açıdan bir şeyi isimlendirmek, o şeyin isimsel içeriğinin aynen olacağı anlamına gelmez. Eş'ari, mutezilenin dalaleti insanın kendi gücüne bağlaması yorumunu reddeder. Fakat o insanın dalalet konusundaki rolüne fazla açıklama getirmez.⁷⁰⁶ Ona göre kâfirlerin dalalette olması ise Allah'ın onların sapmasını çirkin olarak yaratması, hidayete güç yetirilmelerini yok etmesi ve kalplerini daraltması şeklindedir.⁷⁰⁷ Bunun yanında Rağıb el-İsfahanî, *dalâl* kavramı ile *idlâl* kavramına dair açıklamalarda bulunur. Ona göre *dalâl*, nazarî ilimlerdeki ve pratik ilimlerdeki dalâl olmak üzere ikiye ayrılır. Nazarî ilimlerdeki dalâl, Allah'ın birliği ve nübüvvet bilgisi gibi inanca ilişkin dalâl anlamına gelirken pratik ilimlerdeki dalâl ise şer'î hükümlerle ilgili bilgiyi içeren bir dalâldır. *İdlâl/saptırma* ise nedeni *dalâl/sapma* olan saptırma ve nedeni *idlâl/saptırma* olan sapma şeklinde ele alınmıştır. Nedeni *dalâl/sapma* olan saptırma devenin gözümüzden kaybolmasında olduğu gibi bir şeyin gözümüzden kaybolması şeklinde veya bir şeyin saptığına karar vermekle olur. Nedeni *idlâl/saptırma* olan sapma ise; “Allah'ın sana lütfu ve rahmeti olmasaydı, o (kendilerine zulmede)nlerden bazıları seni saptırmaya çalışırdı ama onlar kendilerinden başka kimseyi saptıramazlar. Sana asla bir zarar da veremezler...”⁷⁰⁸ ayetinde olduğu gibi bir başkasının sapmasına neden olan kimsenin kendisinin sapması anlamındadır. Allah'ın insanı saptırması da iki kısma ayrılır. Buna göre birincisi insanın kendi tutum ve davranışlarıyla haktan sapması ile Allah'ın bu dünyada bu sapmaya hükmetmesi ve ahirette de onu cennet yurdundan cehennem yurduna döndürmesi şeklindedir. Bu anlamdaki bir saptırma Allah'ın adaletidir. İkincisi ise Allah'ın mümini nefyederek kâfir ve fasıkı saptırması şeklindedir. Buna göre Allah insanı, iyi veya kötü yolu seçmeye meyilli bir karakterde yaratmıştır.

⁷⁰⁵ Altıntaş, a.g.e. , s. 388.

⁷⁰⁶ Bkz. Eş'ari, *Dinin İnanç İlkeleri(El-İbâne 'An Usûli'd-Diyâne)*, ss. 91-95; Bkz. Altıntaş, a.g.e. , ss. 389-390.

⁷⁰⁷ Keskin, a.g.e. , s. 252.

⁷⁰⁸ Nisâ 4/113.

İnsan bu karakteristik özelliği bağlamında herhangi bir yolda olduğu zaman onu sürekli alışkanlık haline getirebilir. Bu noktada onun bu alışkanlıktan geri dönmesi imkânsızlaşır. Alışkanlık ikinci bir karakterdir sözünde de olduğu gibi insanın alışkanlık haline getirmiş olduğu kötülüklerin bir zaman sonra değiştirilmesi mümkün değildir. İşte insandaki bu alışkanlık kazanma gücü ilahi bir fiildir. İsfahanî'ye göre bu anlamdaki Allah'ın saptırması, insanın alışkanlık kazanma gücünü kâfirlik ve fasıklık noktasında kullanması şeklinde anlaşılmalıdır. Bunun yanında kalbin mühürlenmesi, çevrilmesi ve hastalığının arttırılması da *idlâl* anlamındadır.⁷⁰⁹

Ebussuûd'a göre dalâl sözlükte; doğru yoldan ve haktan ayrılma, sapma, hata ve yanılı anlamına gelmektedir. Dalâl kökünden türeyen idlâl veya tatlil ise; yanıltmak, yanlış yola sürüklemek, yolunu kaybettirmek, saptırmak, sapıklıkta bırakmak demektir. Ona göre idlâl kötü bir tercih sebebiyle meydana gelen bir iştir.⁷¹⁰ Bu bağlamda o: “...Allah birçoğunu saptırırken birçoğunu da doğruya yöneltir, fakat fasıklardan başkasını saptırmaz.”⁷¹¹ ayetini yorumlarken hidayet ve dalalet bildiren fiillerin burada gelecek sigasıyla bulunmasını, bu eylemlerin *yenilenerek devamlı sürecekleri/bi't teceddüd ve'l istimrar* anlamına geldiğini ifade eder. Ayrıca idlâlin Allah'a isnad edilmesi her şeyi yaratanın Allah olduğu gerçeğini vurgulamak içindir. Çünkü ona göre insanın fiilleri kesb/kazanma yönünden kendisine, yaratma cihetinden de Allah'a aittir.⁷¹² Yani Ebussuûd'a göre idlâlin gerçekleşmesi için insanın kendi fiilini o yönde kullanması gerekmektedir. Yine Ebussuûd “İşte onlar o kimselerdir ki, hidayet karşılığında sapıklığı satın aldılar da ticaretleri kar etmedi, doğru yolu da bulamadılar.”⁷¹³ ayetinin yorumunda dalaletin, kasıtlı olarak doğru yoldan ayrılmak ve dinde doğru yoldan sapmak anlamına geldiğini ifade etmiştir. Hidayet ise dinde doğru istikameti bulmaktır. Hidayete karşılık dalaletin satın alınması ise, dalalet yolunda ısrar ederek hidayetten yüz çevirmek demektir. Bu anlamda hidayete karşılık dalaleti satın alanlar münafıklardır. Burada münafıkların hidayete karşılık dalaleti satın almaları, onların önceden hidayet üzerinde buldukları için değil, aksine onların daima hidayetten uzak durmaları ve dalalette kalmaları anlamındadır. Münafıkların satın

⁷⁰⁹ İsfahanî, *a.g.e.*, ss. 623-625.

⁷¹⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 74 / C. 1, s. 166.

⁷¹¹ Bakara 2/26.

⁷¹² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 74-75 / C. 1, ss. 166-167.

⁷¹³ Bakara 2/16.

aldıkları şey ise dalaletin en yüksek derecesidir.⁷¹⁴ Ebussuûd, Allah'ın dilemesi ile insanın dalalette olduğunu bildiren ayetleri yorumlarken dalalet konusunu insanın tercihi bağlamında ele alır.⁷¹⁵ Ona göre Allah'ın dilediğini saptırması bunu gerektiren bir hikmetin gereğidir. İnsan kendi tercihiyle dalalet yolunu seçmiş ve o yolda kararlılıkla durmuştur. Allah insanın bu tercihinin bildiğinden dolayı ona lütufkâr davranmak ve irşad etmek fayda vermeyecektir. Dolayısıyla Allah, kendi kötü tercihi sebebiyle dalalet yolunu seçenlerin dalaletlerini dilemiştir.⁷¹⁶ Bunun yanında dalalet yolunda ısrarla durarak bu yoldan dönmeyeceğini her türlü tavır ve davranışıyla gösteren kimsenin kötü bir tercihte bulunması ve Allah'ın onda sapıklık yaratmasından dolayı o kimse hidayetten mahrum kalır. Onu bu sebeplerden dolayı hidayete ulaştıracak hiçbir güç yoktur.⁷¹⁷ Ayrıca Ebussuûd, Allah'ın dilediği kimsede dalaleti yaratması konusunu değerlendirirken insanın cebir altında olmadığını sıklıkla vurgular. Örneğin o: *“Allah dileseydi, hepinizi bir tek ümmet yapardı, fakat (O), dilediğini şaşırtır, dilediğini doğru yola iletir...”*⁷¹⁸ ayetini; Eğer Allah insandan cebri dilemiş olsaydı O sizi İslam dini üzerine tek bir ümmet olarak sabit kılardı. Fakat Allah bunu dilememiştir. Bu Allah'ın hikmetine terstir. Burada esas olan insanın *cüz-i ihtiyarı/tikel seçimi* sebebiyle dalalette veya hidayette olmasıdır. Yani Allah *cüz-i ihtiyarda* bulunan insanın seçimine göre onda hidayet veya dalalet yaratmayı diler anlamındadır şeklinde yorumlamıştır.⁷¹⁹

Ebussuûd *“...Artık kim gerçeği görürse yararı kendisine, kim de gerçeğe karşı kör olursa zararı kendisinedir...”*⁷²⁰ ayetinde geçen körlüğü, dalalet olarak değerlendirmiştir. Ona göre dalaletin körlük olarak vasıflandırılması, insanı ondan nefret ettirerek daha baştan onda bulunan kötülüğe ve kusura dikkat çekmek içindir.⁷²¹ Yine o *“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslam'a açar, kimi de saptırmak isterse onun göğsünü, göğe çıkıyormuş gibi dar ve tıkanık yapar. Allah*

⁷¹⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 48-49 / C. 1, ss. 120-121.

⁷¹⁵ Bkz. Ra'd 13/27, 33; İbrahim 14/4; Nahl 16/93; Rûm 30/29. v.b.

⁷¹⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, ss. 19-20 / C. 7, s. 3245.

⁷¹⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 25 / C. 7, s. 3255.

⁷¹⁸ Nahl 16/93.

⁷¹⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 137 / C. 8, ss. 3598-3599; Ayrıca Ebussuûd: En'am 6/36, 104; Nahl 16/36; İsrâ 17/97; Kehf 18/17; Secde 32/13; Sâd 38/84, 85. v.b. ayetleri de bu doğrultuda yorumlamıştır.

⁷²⁰ En'am 6/104.

⁷²¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 170 / C. 7, ss. 2017-2018.

*inanmayanların üstüne işte böyle pislik çökertir.”*⁷²² ayetinde, göğsün İslam’a açılmasını; Allah’ın doğru yola iletmeyi dilediği kimsede onun nefsinin hakka yatkın olması, doğrunun kalbine yerleşmesi için onda buna hazır olacak hallerin meydana gelmesi ve kendisinin doğruya engel olacak durumlardan arındırılması şeklinde yorumlamıştır. Bunun yanında Ebussuûd, göğsün göğe çıkıyormuş gibi dar ve tıkanık olmasını ise insanın kendi *ihtiyarını/seçimini/iradesini* kullanarak dalalet yolunu seçmesi sebebiyle Allah onda dalalet yaratmayı dilerse sanki onu göğe çıkmaya çalışıyormuş gibi kalbini daraltıp onda hakkı kabul etmez bir hal meydana getirir şeklinde ifade etmiştir. Bu durumda iman kalbe nüfuz etmez.⁷²³ Ebussuûd, Allah’ın kendi kötü tercihi sebebiyle dalalette bıraktığı kimseyi Hz. Muhammed(s.a.v.)’in bile hidayete erdiremeyeceğini ve buna gücünün yetmeyeceğini ifade etmiştir. Nitekim o “(Ey Muhammed) *Sen onların yola gelmelerini ne kadar istesen de Allah şaşırtdığını yola getirmez ve onların yardımcıları da olmaz!*” ayetinin yorumunda, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Kureyş’i hidayete erdirmek için çok çaba sarfettiğini ifade eder. Ona göre Hz. Muhammed(s.a.v.) onlar için ne kadar çaba gösterirse gösterebilir Allah onları hidayete erdirmeyecektir. Çünkü onlar kendi ihtiyarlarıyla dalalet yolunu seçmiş ve Allah’ta onların dalaletlerini yaratmıştır. Kureyş’in hidayette olmaması Allah’ın zorlaması ve cebri değildir. Bu onların kendi seçtikleri yoldur. Bu şekilde Allah’ın saptırdığını hiç kimse hidayete erdiremez.⁷²⁴ Ebussuûd “*Onlar mutlaka kendi yükleri ile birlikte başka yükleri de taşımak zorunda kalacaklarıdır...*”⁷²⁵ ayetine atıfta bulunarak bir kimsenin kendi tercihiyle doğru yoldan sapması neticesinde günahının kendisine ait olduğunu ayrıca bu kimsenin saptırdığı yani dalalet yoluna sevk ettiği kimsenin de günahını taşımak zorunda olacağını ifade etmiştir. Bunun böyle olması kişinin kendi günahını yüklenmesi prensibine hâlel getirmez. Çünkü dalalet içinde olanın birbaşkasını dalalet yoluna sevk etmesi günahdır. Bu anlamda kişi yine başkasının değil kendisinin günahını çekecektir.⁷²⁶

Ebussuûd dalalet konusunu ele alırken fitrat ile dalalet arasındaki ilişkiye de değinir. Buna göre dalalet yolunu seçen kimse Allah’ın kendisine vermiş olduğu fitratı

⁷²² En’am 6/125.

⁷²³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, ss. 183-184 / C. 5, ss. 2050-2051.

⁷²⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 113 / C. 8, s. 3479; Ebussuûd Kasas 28/56 ayetini de bu doğrultuda yorumlamıştır.

⁷²⁵ Ankebût 29/13.

⁷²⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 149 / C. 11, s. 4947.

bozmuş ve onun gereğini gerçekleştirememiştir. Nitekim o “...Şüphesiz senin rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.”⁷²⁷ ayetini yorumlarken, buradaki dalaleti dilsel açıdan daha sonradan bir şeye delalet eden anlamında ele almıştır. Buna karşılık olarak o dalaleti, insanların Allah’ın yaratmış olduğu fitrattan uzaklaşarak onu bozması ve Allah’ın emir ve nehiyelerinden yüz çevirmesi şeklinde değerlendirmiştir. İhtidayı/hidayeti ise fitratın gereğini yerine getirerek Allah’ın emir ve nehiyeleri doğrultusunda samimi olup bu yolda azim ve kararlılıkla durmak şeklinde ele almıştır.⁷²⁸ Yani ona göre fitratı korumak, onun gereğini yerine getirmek ve onu bozacak her türlü davranıştan uzak kalmak ve buna direnç göstermek ihtida anlamına gelmektedir. Ebussuûd “Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sabit bir sözle sağlamlaştırır, zalimleri ise saptırır ve Allah dilediğini yapar.”⁷²⁹ ayetinin yorumunda, Allah’ın zalimleri kendi hür irade ve tercihleri sebebiyle saptırdığını ve bundan dolayı onlarda sapkınlık yarattığını ifade eder. Ona göre ayette geçen zalimler kâfirler anlamındadır. Çünkü ayetin başında Allah, mü’minlerden bahsetmiş ardından da mü’minlerin karşıtı olarak zalimler diyerek kâfirleri anmıştır. Kâfirlerin zalim olarak anılmaları, onların hakkı idrak edememeleri ve hak sahibine hakkını teslim edememeleri sebebiyledir. Bu anlamda onlar kendi nefislerine zulmettikleri için bu vasıfla anılmışlardır. Bu sebeplerden dolayı onlar, Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitratı değiştirmişler ve O’nun emir ve nehiyelerine uymayarak doğru yolu bulamamışlardır. Ebussuûd buradaki zalimlerin taklitte ısrar ederek delillerden yüz çevirenler anlamında kullanılmış olabileceğine de değinir. Delili tercih etmeyerek taklidi seçenler de kendilerine zulmetmişlerdir. Bu anlamda ayette geçen zalimlerden murad, delil yoluyla hak ve hidayete girmeyen herkestir.⁷³⁰ Ebussuûd, delili olmayan her söylemin cehalet olacağını ve itikadî konuların mutlaka ilmî ve kesin delillerinin olması gerektiğini ifade ederek bu konularda taklidin geçersiz olduğunu belirtmiştir.⁷³¹ Yine ona göre yalan ve küfür insanı hidayetten mahrum eder. Allah, bu vasıfları taşıyan birine doğru yola ulaşmada başarılı kılmaz. Çünkü o kendisinde bulunan bu vasıflar sebebiyle basiretini kaybetmiştir. Bundan dolayıda hidayete erme kabiliyeti kalmamıştır. Buda onun apaçık dalalette olduğunu gösterir.

⁷²⁷ Nahl 16/125.

⁷²⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 151 / C. 8, s. 3569.

⁷²⁹ İbrahim 14/27.

⁷³⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 44 / C. 7, s. 3299.

⁷³¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 163 / C. 6, s. 2830.

Çünkü insan yalancılık ve küfür vasfını taşıdığında kendi fitratını bozmuş ve onu parçalamıştır. Onun fitratı artık dalalet olmuştur.⁷³² Bunun yanında hidayeti bırakıp kendi nefsinin kötü arzu ve isteklerine uyan kimse kendisine zulmetmiştir. Bu durumdaki kimse heva ve hevesinin kölesi olmuştur. Artık ona öğüt işlemez. Ona Allah'ın ayetleri de fayda vermeyecektir. Çünkü onda basiret kalmadığı gibi ibretle bakacak şeyde ortadan kalkmıştır. Böyle bir kimse, kör gibi gerçeği göremeyen ve onu görmemekte ısrar eden kimsedir.⁷³³ Bu kimseler de Allah'ın insanlar üzerine yarattığı fitratı değiştirmişler ve dalalet yolunu seçmişlerdir.

Ebussuûd, insanın kötü tercihte bulunarak Allah'ın onun kalbini mühürlemesi konusuna da değinir. Nitekim o *“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.”*⁷³⁴ ayetini yorumlarken, ayette kastedilen kalbin yürekte bulunan akıl kuvvetini işaret ettiğini belirtir. Esasen mühürlemek bir şeyi korumak için o şeyin güvenliğini sağlamak anlamına gelirken buradaki mühürlemekten maksat *“onların kalplerindekini korumak değil, fakat azgınlıkları, atalarının inançlarını taklitte inatları ve sağlıklı akıl yürütmek yolundan sapmaları sebebiyle kalplerinin inzardan etkilenmez; haktan söz nüfuz etmez hale gelmiş olmasıdır.”*⁷³⁵ Ona göre burada mühürleme işinin Allah'a nispet edilmesi; insanın fiillerinin seçme yönüyle kendisine, yaratma yönüyle de Allah'a isnad edilme şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü mühürlemeden önce insan fiilini seçmiştir. Allah'ta bu seçiminden dolayı mühürleme işlemini yaratmıştır. Burada da herhangi bir cebir/zorlama yoktur.⁷³⁶

Ebussuûd'un, hidayet ve dalalete dair değerlendirmelerine baktığımızda onun bu konuyu Mâturîdî bir anlayışla yorumladığını görebiliriz. Çünkü o'da Mâturîdî gibi insanın tercih edici vasfını ön plana çıkaran açıklamalarda bulunmuştur. Bunun yanında Mâturîdî'de olduğu gibi insanın fiillerinde kesinlikle herhangi bir zorlama/cebir olmadığını savunmuş ve İnsanın fiillerinin seçme cihetinden kendisine, yaratma

⁷³² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 241 / C. 11, ss. 5078-5079.

⁷³³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 73 / C. 11, s. 5259.

⁷³⁴ Bakara 2/7.

⁷³⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 37 / C. 1, ss. 96-97; Ebussuûd, Câsiye 45/23 ayetini de aynı doğrultuda yorumlamıştır.

⁷³⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 37-38 / C. 1, s. 97.

yönünden de Allah'a ait olduğunun üzerinde ısrarla durmuştur.⁷³⁷ Bu yönüyle o, cebriyenin kulun iradesini yok sayan ve onun herhangi bir tercihte bulunmasını kabul etmeyen anlayışını ve mutezilenin insanın fiillerinde salt etkin olan tarafın insanın kendisi olduğu yargısına vararak fiilde Allah'ın hiçbir müdahalesinin olmadığı görüşünü reddetmiş ve eleştirmiştir. Bu anlamda, burada orta bir yol bulmayı amaçlamıştır.

1.4. İman

İnsan akıllı bir varlıktır. Onun; düşünen, araştıran, soru soran ve merak eden tarafları da bulunmaktadır. Aynı zamanda o inanan bir varlıktır. Çünkü tarih, tecrübe ve bu konuya dair üretilen düşünceler onun bu özelliğini ortaya koymaktadır. Burada önemli olan insanın doğru bir kaynaktan hareketle doğru bilgiyle temellendirilmiş doğru bir inanca sahip olmasıdır. Çünkü inancın doğruluğu insanın; ufkunun, hedefinin, davranışının, ötekine bakışının hangi düzlemde olduğunu da ele vermektedir. Bu bağlamda inanç, insanda bazen bomba etkisi meydana getirerek onun dünyaya meydan okumasına sebep olduğu gibi onda dinginlik, sakinlik, samimiyet, huzur, güvenlik, meşruluk, ötekine saygı gibi durumları da meydana getirir. İncanın bu sembolik değeri çok önemlidir. Çünkü insanlar bu sembolizm üzerinden yanlış olan farklı bakış açlarına gömülmekte ve kendilerini bu sembolizm üzerinden ifade etmektedirler. Bu anlamda yanlış olan inanç kesinlik kazandığında cinayetlere sebep olmakta ve ötekine bakışı, saygıyı, sevgiyi, merhameti ve adaleti ortadan kaldırmaktadır. Bu yanlışlığın kitleye yayılması daha büyük acıların oluşmasına da zemin hazırlamaktadır.⁷³⁸

Kelam düşüncesinin önemli bir konusu olan iman sözlükte; güvenmek, emin olmak, korkmamak, inanmak, emin kılmak, itimat etmek, korkusuz olmak, korku hissedilmeyen yer ve güvenilir olmak gibi anlamlara gelmektedir.⁷³⁹ Dilsel açıdan farklı formlarda değerlendirilse de imanın temel anlamı güvenle ilgilidir. Rağib el-İsfehâni'ye göre iman, gönlün huzurlu olması ve korkunun bertaraf edilmesi anlamını da içermektedir. Bunun yanında ona göre imanın اَمْنٌ şekli sadece iki anlama gelmektedir. Buna göre birinci anlam, bir kimseye güven vermek ve onu güvenliğe kavuşturmak

⁷³⁷ Bkz. İbrahim Bayram, "Ebussuûd Efendi'nin Hidayet-Dalâlet Anlayışı", *Gaziosman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/I, C. V, Sayı:1, ss. 141-142.

⁷³⁸ Bkz. Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, Çev. Erkil Günür, Plato Film Yay. İstanbul 2011.

⁷³⁹ Mahmut Çanga, *Kur'an'ı Kerim Lügati*, Timaş Yay. İstanbul 2012, ss. 66-69.

şeklindedir. Ona göre birine bu şekilde değer kazandırmak Allah'a aittir ve bundan dolayı Allah'a mü'min denir. İkinci anlam ise birinin güven sahibi olması ve güven içinde yaşaması demektir. Yine ona göre iman övgü bağlamında da kullanılır. Burada insanın Allah'ın buyruklarını tasdik etmesi ve bunlara bağlanması söz konusudur. Bundan dolayı bu kimse övülür. Ayrıca iman içerisinde herkese güvenen kişi ve kendisine güvenilen kimse anlamını da taşımaktadır.⁷⁴⁰

Kelam düşüncesinde imanı, sözlük anlamında olduğu gibi bütünsel bir yapıda sunmak mümkün görünmemektedir. Çünkü temelde Kelam ekolleri imanın tanımını yaparken ona farklı anlamlar yüklemiş ve onun tanımında ortak bir görüş oluşturamamışlardır. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatından sonra, İslam toplumunun devlet işleyişindeki siyasi organizasyon şekli ve yaşanan toplumsal gelişmeler iman tanımının içeriğini de etkilemiştir.⁷⁴¹ İmanın bütünsel anlamda doğru bir tanımını yapmak için onun semantik yapısına değinmekte fayda vardır. Bu bağlamda imanı tanımlarken onun öznesini, nesnesini, fiilini ve dış tezahür biçimlerini dikkate almak gerekir. İlk olarak Hariciler bu semantik şemada imanın öznesi üzerinde durarak onu daha çok karşıt bir duruştan hareketle yani kâfir kavramının ne olduğunu ortaya koyarak açıklamışlardır.⁷⁴² Dolayısıyla onlara göre Allah'ın itaate konu ettiği ve nehyettiği her şeyi kabul etmek imandır. Onların kâfirlere yaklaşımından hareketle iman; tasdik, ikrar ve insanın davranışlarının tümünü kapsayan bir kavramsal içeriğe sahiptir. Mutezileye göre genel olarak farz olsun nafile olsun bütün taatler imandır. Ayrıca onlara göre Allah'ı yarattıklarına benzeten, O'nun hükmünde zorba olduğunu savunan, Allah'ın haberlerini yalan sayan ve müslümanların nas yoluyla peygamberinde haber vermesiyle ortak bir kanaate varmalarını reddeden kişi kâfirdir.⁷⁴³ Eş'arî'ye göre iman Allah'ı ve peygamberlerini haber verdikleri şeylerde tasdik etmektir. Bu tasdik ancak marifetle gerçeklik kazanır. Küfür ise Allah'ı ve peygamberlerini haber verdikleri şeylerde *yalanlamak/tekzîb* anlamına gelmektedir.⁷⁴⁴ Bunun yanında Mâtürîdî ise imanın kalp ile tasdik oluşunu aklî ve naklî açıdan delillendirir. Ona göre insanda

⁷⁴⁰ İsfahânî, a.g.e. , ss. 99-101.

⁷⁴¹ Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, Otto Yay. Ankara 2015, ss. 209-229.

⁷⁴² Toshîhiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul 2012, ss. 14-27.

⁷⁴³ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, s. 221.

⁷⁴⁴ Bağdâdî, a.g.e. , s. 285; Keskin, a.g.e. , ss. 292-293; Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, s. 107.

imanın meydana gelmesi için kalbin etkin olması gerekir. Kerrâmiye'nin iddia ettiği gibi imanda sadece dil ile ikrar yeterli değildir. Tasdik baskı ve cebir altında tutulamaz. Çünkü iman, kalbin ameli olmasından dolayı hiçbir varlık onun eylemini baskı altında tutamaz. Marifet kişiyi tasdike sevkeden bir sebep olduğu gibi, çoğu zaman bilgisizlikte bir kimseyi yalanlamaya sevk eder. Ona göre küfür imanın zıddıdır ve biz ondan iman ederek uzaklaşmış oluruz.⁷⁴⁵ Kerrâmiye imanın sadece ikrardan ibaret olduğunu belirtmiştir. Çünkü onlara göre insanlar Allah'ın "...Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"⁷⁴⁶ sözüne karşılık olarak *evet* demişlerdir. Onlar, insanların vermiş olduğu bu yanıtın dille gerçekleştiğine atıfta bulunarak, bu sözün insanlar dilsiz olsa da sussa da söyleyen herkeste daima var olacağını savunmuşlardır. Bu söz ancak kişinin dinden dönmesiyle geçersiz olur. Ayrıca irtidat edip ikinci defa gerçeği ikrar eden kimsenin, riddeden sonraki ilk ikrarı onun imanı sayılır. Yine onlara göre ikrarın tekrar edilmesi iman değildir. Münafıkların imanı meleklerin, peygamberlerin ve mü'minlerin imanı gibidir. İkrar açısından hiçbir fark yoktur. Yine onlara göre mü'min olan kimse ebediyen cehennemde kalabilir. Kâfir olanın cennete girmesi de caizdir.⁷⁴⁷ Ebû Hanife'ye göre iman, amel değildir. O amelden başka bir şeydir. Ona göre iman; tasdik, İslam, marifet, yakîn ve ikrar demektir. İnsanlar tasdik açısından üç halde bulunurlar. Birinci duruma göre Allah'ı ve Allah katından gelen şeyleri kalp ve diliyle tasdik eden kimse hem Allah katında hem de insanların yanında mü'mindir. İkincisine göre diliyle tasdik edip kalbiyle yalanlayan kimse, Allah katında kâfir, insanlara göre ise mü'mindir. Üçüncüsüne göre bazı kimselerde Allah katında mü'min, insanlara göre kâfir olur. İmanını gizlemek isteyen kişinin durumu böyledir. Çünkü o her ne kadar diliyle küfre sebep olan ikrarı yerine getirmişse de kalbiyle Allah'a iman etmiştir. Ebû Hanife'nin birinci duruma dair yapmış olduğu yorumdan hareketle o imanı dil ile ikrar kalp ile tasdik şeklinde değerlendirmiştir. Çünkü ona göre kişi ancak bunlar vasıtasıyla müminlik vasfını kazanmış olur.⁷⁴⁸ Yine Ebû Hanife'ye göre "*ameli işlemeyen tasdiki kaybetmiş olmaz, amel olmadan da tasdik mevcut olur. Ameli terk eden kimse, ameli*

⁷⁴⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 565-575; Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, ss. 109-111.

⁷⁴⁶ A'râf 7/172.

⁷⁴⁷ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 286.

⁷⁴⁸ Ebû Hanife, *El-Âlim ve'l-Müteallim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)*, Trc. Mustafa Öz, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 2011, ss. 11-12; Bkz. Ebû Hanife, *El-Fıkhü'l Ekber(İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)*, Trc. Mustafa Öz, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 2011, s. 56.

terkinden dolayı tasdiki kaybetmiş olsaydı, iman ismi ve hürmetinden de çıkmış olurdu.”⁷⁴⁹

Ebussuûd imanın *e-m-n/emniyet* kökünden türediğini ifade ettikten sonra, tasdik anlamında kullanıldığından bahseder. Çünkü ona göre bir şeyi tasdik eden kimse o şeyi yalandan uzak tutarak, onun karşıt durumlara karşı güvenilir olmasını sağlar. Bunun yanında *e-m-n* kavramı “*b*” harfi ceriyle kullanıldığında ise itiraf anlamına gelir. Bundan başka iman, itimat etmek anlamında da kullanılır. Bu anlama göre herhangi bir kişiye itimat eden kimse, güven ve istikrar içerisinde olur. O, iman kelimesinin her iki anlamının da güzel olduğunu ifade ettikten sonra İslam açısından iman; tevhid, nübüvvet, ölümden sonra dirilme, mükâfat ve mücazât gibi peygamberin dini anlamda getirmiş olduğu ve zorunlu olarak bilinen şeylerin tasdik edilmesi şeklinde tanımlar. Ayrıca o imanda kalben tasdik yeterli olup olmadığını da tartışır. O bu konuda diğer mezheplerin görüşlerine değindikten sonra Ebû Hanife’nin iman, dil ile ikrar kalp ile tasdik şeklindeki tanımının daha isabetli olduğunu ifade eder. Ona göre Ebû Hanife’nin tanımında ikrar, zorunlu bir sebep meydana geldiğinde ortadan kalkabilecek bir şarttır. Yani kişi küfre zorlandığı bir durumda diliyle yalanlasa da kalbiyle tasdik ettiği için mümin sayılır. Çünkü kalbin tasdikini baskı altında tutmak imkânsızdır. Bu yönüyle Matüridi’yle de aynı düşüncededir.⁷⁵⁰ Ebussuûd: “*İnsanlardan öyleleri de vardır ki, inanmadıkları halde Allah’a ve ahiret gününe inandık derler.*”⁷⁵¹ ayetini yorumlarken Mâtürîdî gibi o da Kerrâmiye’yi iman ikrardan ibaret gören anlayışından dolayı eleştirir. Ona göre bir kimse diliyle imanını açıklasa bile yapmış olduğu davranışlar onun gerçek inancının aksi yönde olduğunu gösteriyorsa bu kimse mü’min sayılmaz. Ayetten çıkan hüküm budur. Ayrıca bu ayeti Kerrâmiye mezhebinin imana dair yapmış olduğu açıklamaları çürütmek için delil göstermekte doğru değildir.⁷⁵² Ebussuûd: “*Allah’ın boyası (ile boyan). Allah’ın boyasından daha güzel boyası olan kimdir? Biz ancak O’na kulluk ederiz.*”⁷⁵³ ayetini yorumlarken, Allah’ın boyası ile iman arasında bir bağlantı kurar. Ona göre bu ifade Kur’an-ı Kerim’de geçen ayetleri her açıdan kabul kabul etmek anlamına gelmektedir. Boya nasıl ki bezleri ve kumaşları kir ve lekelerden

⁷⁴⁹ Ebû Hanife, *Risâletü Ebî Hanîfe (İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri İçinde)*, Trc. Mustafa Öz, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 2011, s. 60.

⁷⁵⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 30 / C. 1, ss. 85-86.

⁷⁵¹ Bakara 2/8.

⁷⁵² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 40 / C. 1, s. 106.

⁷⁵³ Bakara 2/138.

temizleyip onlara güzellik, ss ve beğeni kazandırıyorrsa gerçek iman da müminleri küfür kirlerinden temizler. Onlara güzellik, ss, beğeni katar ve onların kalplerini nurlandırır. Ona göre imanı ifade eden boyanın Allah'a nispet edilmesi ise imana Őeref kazandırmak ve bu imanın ancak Allah'ın ltfuyla gerekleŐeęini bildirmek içindir. Çünkü insan salt olarak bu imanı elde etmeye muktedir değildir. İnsan Allah'ın bir lütfu olarak kendisine verilen imanı korumalı ve bu iman üzerinde azim ve kararlılıkla sabırlı bir Şekilde durmasını bilmelidir. Çünkü Allah'ın bu boyasından daha güzel bir boya yoktur. İnsan bunun değerini bilmelidir.⁷⁵⁴ O "*Kim islam'dan başka bir din ararsa, bilsin ki, (o din) ondan kabul edilmeyecek ve o, ahirette kaybedenlerden olacaktır.*"⁷⁵⁵ ayetini yorumlarken, İslam dininden yüz çevirip başka bir din arayan kimsenin hem bu dünyada hem de ahirette hüsrana uğrayacağını ve bunu yapanın üzerinde yaratıldığı fıtrata deęiŐtirdięini söyleyerek, bu fıtrata ihanet ettiğini ifade eder. Ona göre bazı âlimler bu ayeti, imanın İslam ile aynı Şeyi ifade ettiğine dair delil saymıŐlardır. Çünkü onlara göre iman, bu ayete göre islam'dan başka bir Şey olsa kabul edilmez. Fakat Ebussuûd'a göre bu ayet, İslamın kendisine zıt olan her dini reddetmesi anlamındadır. Burada asıl vurgulanan İslam dışında hak dinin olmadığı gerçeğidir. Bu gerçeğe aykırı olan dinler reddedilir. Buna karşılık İslam, kavramsal olarak ifade ettiğianlam dışında olan her Şeyi reddetmez.⁷⁵⁶ Yani anlamsal açıdan, iman ayrı İslam ayrı bir Şeydir. Ayrıca "*İman ettikten, Resul'n hak olduğunu gördükten ve kendilerine açık deliller geldikten sonra, inkâr eden bir topluma Allah nasıl yol gösterir?*"⁷⁵⁷ ayeti, gerçekte dil ile ikrar etmenin imanın hakikatine dâhil olmadığına bir delildir.⁷⁵⁸ Bu bağlamda Ebussuûd'a göre imanda aslolan tasdiktir. İkrar kendi başına bir anlam ifade etmez. Yani önce tasdik sonra ikrar gelir. Kanaatimizce ona göre, hakiki imanın gerçekleşmesi için tasdik zorunluluk hükmünü taŐırken ikrar mümkün hükmünü taşımaktadır. Fakat ikrarın gerçekleşmesi ve uygulanması daha iyidir. Ebussuûd "*...O halde Allah'a ve elçilerine inanın...*"⁷⁵⁹ ayetini yorumlarken ayetle ilgili üç farklı yorum verir. Ona göre bu ayetin siyakı peygambere iman olduğu halde burada iman edin emri bütün peygamberleri kapsayacak Şekilde geneldir. Çünkü bu imana, burhanî yolla ve bütün

⁷⁵⁴ Ebussuûd, *İrşad*, C. 1, s. 168 / C. 1, ss. 416-417.

⁷⁵⁵ Âl-i İmrân 3/85.

⁷⁵⁶ Ebussuûd, *İrşad*, C. 2, s. 55 / C. 2, s. 919.

⁷⁵⁷ Âl-i İmrân 3/86.

⁷⁵⁸ Ebussuûd, *İrşad*, C. 2, s. 56 / C. 2, s. 920.

⁷⁵⁹ Âl-i İmrân 3/179.

peygaberbere inanmakla ulaşılır. Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v.) kendisinden önceki bütün peygamberleri onaylamış ve onlar da bu nübüvvet geleneğinden dolayı onun nübüvvetinin doğruluğuna şahitlik etmişlerdir. Burada aslanan peygamberin getirmiş olduğu her şeye iman etmektir.⁷⁶⁰

Ebussuûd amelini mahiyetine dair de açıklamalarda bulunmuştur. Onun amel kavramını ele alırken konuyu iki açıdan ele aldığını görmekteyiz. Bu bağlamda o ameli, kalbin ameli ve bedenini ameli olacak şekilde iki kısımda inceler. Ona göre önemli olan kalbin amelidir. Amellerin en üstünü de bedenini değil, kalbin amelidir. Kalbin kendisine ait amelleri olduğu gibi, bedenini de kendisine has amelleri bulunmaktadır. Allah'ın varlığını bilmek, onun varlığa vermiş olduğu nimetleri idrak etmek kalbin bir ameli sayılır.⁷⁶¹ Yine ona göre salih amellerin sevap kazandırması için iman şarttır. İman olmadan salih amelini işlenmesi kişiye bir fayda sağlamayacaktır.⁷⁶² Ayrıca o *“Eğer şükreder ve iman ederseniz, Allah size niye azab etsin ki?...”*⁷⁶³ ayetini yorumlarken şükür ile iman arasındaki ilişkiye değinir. Ona göre ayette, imandan önce şükürün zikredilmesi, şükürün imana ulaştıran bir yol olduğunu göstermektedir. Çünkü insan: *“önce kendisine bahşedilmiş enfüsü/dâhilî ve âfâkî/haricî nimetleri idrak eder ve mübhem olarak şükürü eda eder; sonra o nimetleri bahşedenin marifetine erişir ve ona iman eder.”*⁷⁶⁴ Ebussuûd *“...Allah'a ve onun elçisine karşı duyarlılık gösterin, eğer (gerçekten) inanan kimselerseniz!”*⁷⁶⁵ ayetinin yorumunda da kâmil imana değinmektedir. Ona göre ayette kâmil iman veya kâmil müminden bahsedilmektedir. Kâmil iman Allah'ın emirlerine itaat etmekle O'nun günah saydığı şeylerden sakınmakla ve insanların arasını adalet ve ihsanla düzeltmekle meydana gelir.⁷⁶⁶ Bunun yanında Ebussuûd'a göre kul hakları imanla bağışlanmaz.⁷⁶⁷ O *“Eğer inananlardan iki grup vuruşurlarsa onların arasını düzeltin; şayet biri ötekine saldırırsa Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldırın tarafla vuruşun...”*⁷⁶⁸ ayetinin Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında Evs ve Hazrec arasında hurma çubukları ve papuçların atışmasıyla

⁷⁶⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 119-120 / C. 3, ss. 1105-1106.

⁷⁶¹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, ss. 129-130 / C. 3, ss. 1134-1136.

⁷⁶² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 236 / C.3, s. 1433.

⁷⁶³ Nisâ 4/147.

⁷⁶⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 247 / C. 4, s. 1487.

⁷⁶⁵ Enfâl 8/1.

⁷⁶⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 4 / C. 6, s. 2413.

⁷⁶⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 89 / C. 11, s. 5282.

⁷⁶⁸ Hucurât 49/9.

meydana gelen kavga hakkında nazil olduğunu ifade eder. Ona göre bu ayet, haksız tarafın haksızlık etmekle imandan çıkmayacağına ve bunların savaşmaktan vazgeçtiği takdirde üzerlerine gidilmeyeceğine delalet etmektedir. Çünkü onlar savaşmaktan vazgeçerek Allah'ın emrine dönmüşlerdir. Yine bu ayete göre, her türlü nasihat ve barış çabalarına rağmen savaşmada ısrarcı davrananlara karşı, haksızlık yapılanların yanında onlara yardım etmek vaciptir.⁷⁶⁹

Ebussuûd imanın artması ve eksilmesi konusuna da değinmiştir. O “*Onlar öyle kimselerdir ki, halk kendilerine, “insanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun” dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” dediler.*”⁷⁷⁰ ayetinin yorumunda Ebû Hanife'den farklı olarak⁷⁷¹ imanın artıp eksilebileceğini ifade etmiştir. Ona göre bu ayet imanın artıp eksilebileceğine dair bir delildir. Çünkü İman; Allah'a karşı muhabbet, derin tefekkür ve delillerin yardımı ile artar. Nitekim Abdullah İbni Ömer'in bu konuya dair Hz. Muhammed (s.a.v.)'den rivayet ettiği şu sözler imanın artıp eksilebileceğini destekler niteliktedir “*Biz: Ya Resûllallah! İman artar ve eksilir mi? Diye sorduk. Resûlullah: Evet, artar ve nihayet sahibini cennete götürür. Eksilir ve nihayet sahibini cehenneme götürür. Buyurdu.*”⁷⁷² Görüldüğü gibi Ebussuûd, imanın artması ve eksilmesi konusunda nakli delillere vurguda bulunmuş ve kendi haklılığını ortaya koymuştur. O bir başka yerde imanın hangi açıdan artış gösterebileceğine de açıklık getirir. Ona göre imanda artmaya konu olan şey tasdikle ilgilidir. Çünkü tasdik kuvvetlenmeyi kabul eder. Buna göre peygamberlerin ve keşif erbabının imanı ile müslüman bireylerin imanı arasında fark vardır. Burada iman bakımından eşitlik söz konusu değildir. Nitekim Hz. Ali “*Eğer mânâ âleminin perdesi açılmış olsaydı benim inancım da bir artma olmazdı.*” diyerek bu konuya değinmiştir. Bu bağlamda Ebussuûd'a göre herhangi bir konuda sadece bir delilin bulunması ile bu konuda birçok delilin bulunması o konuya olan inancı da farklı kılacaktır.⁷⁷³ Yani imana dair deliller arttıkça tasdik kuvvetlenecek ve sürekli olarak daha güçlü hale gelecektir. Bu da imanın artmasına sebep olacaktır. Yine ona göre amel

⁷⁶⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 120 / C. 11, s. 5330.

⁷⁷⁰ Âl-i İmrân 3/173.

⁷⁷¹ Ebû Hanife'ye göre, iman artmaz ve eksilmez. Çünkü imanın artması ancak küfrün azalmasıyla; eksilmesi de küfrün artmasıyla tasavvur olunabilir. Bkz. Ebû Hanife, *El-Vasiyye (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)*, Trc. Mustafa Öz, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 2011, s. 65.

⁷⁷² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 114 / C. 3, s. 1094.

⁷⁷³ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 4 / C. 6, s. 2414.

imandan ayrıdır. Kalpte sabit olan şeyler, imanda kesin olarak sabittir. Yani imanda aslolan kalbin tasdik etmesidir. Bedensel açıdan yapılan eylemlerin kalpte herhangi bir sabitliği yoktur. Allah katından olan ruh ise kalp nuru, Kur'an-ı Kerim veya düşmanlara karşı kazanılan zafer anlamındadır.⁷⁷⁴ Kalbin ameli ise marifetullahı tanımakla ilgilidir. Çünkü insana her şeyden önce vacip olan şey Allah'ı bilmektir. Bu bilgiyi elde etmek, yüce Allah'ın harika işlerini düşünerek bilinen bilinmeyen veya görünen görünmeyen olarak yaratılan bütün varlıkları incelemekle olur.⁷⁷⁵ İşte tasdik, bu bilgiyi araştırıp delilleri çoğalttıkça gürleşir ve güçlenir. İman da böylelikle artmış olur. Kanaatimizce ona göre bedeni amelin imanın artmasında veya eksilmesinde herhangi bir etkisi yoktur. Burada aslolan kalbin amelidir. İman da kalbin ameli sayılmaktadır. Buna göre kalp tarafından yapılan her türlü tefekkür ve tedebbür imanın artmasına vesile olacaktır.⁷⁷⁶ Burada imandan ayrı olan amel ise kalbin ameli değil bedeninin amelidir. Ona göre “Şüphesiz Rabbimiz Allah'tır deyip sonra da dosdoğru olanlara hiçbir korku yoktur, onlar üzülmeyecekler de.”⁷⁷⁷ ayetinde geçen *sümme/sonra* kelimesi, amelin imandan sonra geldiğini ve amelin geçerliliğinin ise Allah'ın varlığına ve birliğine inanmakla gerçekleşeceğini göstermektedir.⁷⁷⁸ Yine ona göre “Kim de iyi işler yapmış bir mümin olarak O'na gelirse, işte onlar için de yüksek dereceler vardır.”⁷⁷⁹ ayeti, iyi amel olmadan sadece imanın mükâfat gerektirmediğine delalet etmez. Muhtemelen Mutezile bu ayeti, iyi amel olmadan imanın mükâfata sebep olmayacağına delil getirmiş olacak ki, Ebussuûd ayetin yorumunda bu konuya dikkat çekmiştir. Çünkü Mutezilenin iman tanımında iman ile amel ayrı değildir. Dolayısıyla İman ile amelin her ikisi mükâfat ve cezayı kazanmada ortak bir etkiye sahiptir. Burada iman ve iyi amellere karşılık olan şey mutlak mükâfat değil, yüksek derecelerdir. Bu anlamda buradaki ihtilaf, iman ve iyi amellere karşılık olarak mutlak mukafatın gerçekleşmesi gerektiğini düşünmekten

⁷⁷⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 224 / C. 11, s. 5523.

⁷⁷⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 9, ss. 2-3 / C. 12, s. 5598; Ebussuûd Hûd 11/7 ayetinin yorumunda da benzer ifadeler yer vermiştir.

⁷⁷⁶ Ebussuûd kalbin amelini vurguda bulunur. Bunun yanında İbn Teymiyye'de kalbin ameli üzerinde durarak onun iman ile olan ilişkisine geniş açıklamalar getirir. Ebussuûd'un bu konuda, İbn Teymiyye'nin görüşlerinden etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Bkz. Izutsu, *a.g.e.*, ss. 224-230.

⁷⁷⁷ Ahkâf 46/13.

⁷⁷⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 82 / C. 11, s. 5273.

⁷⁷⁹ Tâhâ 20/75.

kaynaklanmaktadır. Hâlbuki bu karşılık ayette yüksek dereceler şeklinde ifade edilmiştir.⁷⁸⁰ O

“(İnanmak için) ille meleklerin gelmesini yahut Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini mi bekliyorlar? Ama Rabbinin bazı ayetleri geldiği gün, daha önce inanmamış olanlar ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye, artık inanması fayda sağlamaz...”⁷⁸¹

ayetin yorumunda Mutezileyi eleştirir. Ebussuûd’a göre imanın makbul olması için gaybe inanmak gerekir. Dolayısıyla gayb gerçeklik kazanıp bizzat müşahade edildikten sonra buna şahit olanların imanı, iman edip de imanında hiç hayır kazanmamışların imanı veya imanının gereğini yerine getirmemiş olanların imanı onlara bir fayda vermeyecektir. Burada kişiye fayda sağlayacak olan şey gayba, henüz gerçeklik kazanmadan önce yapılan iman ve bu imandan dolayı kazanılan hayırdır. Ona göre Mutezile bu ayeti, amel olmadan imanın bir fayda vermeyeceğine dair delil getirmiştir. Fakat buradaki durum mutezilenin iddia ettiği gibi değildir. Ebussuûd’a göre burada kastedilen Allah’ın ayetleri/gerçekler/hesap geldiği gün, önceden kendisi tarafından yapılmayan ve bu iki şeyi yapmamış olan kimsenin imanı kendisine fayda vermeyecektir şeklindedir. Buradaki iki şeyden birincisi salt iman, diğeri de imanda kazanılmış olan hayırdır. Yani insan, imanının karşılığını alabileceği gibi imanında kazandığı hayrın da karşılığını alacaktır. Burada bu iki şeyden birinin yerine getirilmesiyle de insana fayda sağlanmış olur.⁷⁸² Yani Ebussuûd’a göre mükâfat ve mücazatta iman ile amel ayrıdır. Fakat imansız amel geçersizdir. Amelsiz iman eden kişi de mükâfatının karşılığını alacaktır. Ancak bu, imanında hayır kazananların mükâfatı gibi bir mükâfat değildir. Çünkü o yapmış olduğu yorumla bu ikisinin arasındaki farklılığı açıklamış ve her ikisinde bulunduğu konumdan hareketle mükâfat ve mücazata konu olacağını belirtmiştir.

Ebussuûd fâsık ve fisk kavramları hakkında da yorumlarda bulunmuştur. Ona göre fisk sözlükte, çıkmak/huruc anlamındadır. Terim olarak ise büyük günah/kebîre işlemek veya küçük günahlarda/sağîre ısrar ederek Allah’a itaatten yüz çevirmek demektir/el-hurucü a’n taa’ta’llah. Bunun yanında fiskı, üç şekilde değerlendirmek de

⁷⁸⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 6, s. 31 / C. 9, s. 3966.

⁷⁸¹ En’âm 6/158.

⁷⁸² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, ss. 203-205 / C. 5, ss. 2108-2109.

mümkündür. Birincisi gaflet denilen ve büyük günahları çirkin görmeye beraber zaman zaman bunları işleme halidir. İkincisi büyük günahlarda ısrar etme durumudur. Üçüncüsü ise, devamlı olarak büyük günah işlemeye beraber bunların çirkin şeyler olmadığını kabul etmeme halidir. Ona göre fâsıkın üçüncü şekli küfrün bir mertebesidir. Fâsık insan bu düzeye gelmediği müddetçe mümin ismini kaybetmiş olmaz. Yani fâsıkın yukarıda verilen birinci ve ikinci derecesini gerçekleştiren bir kimse müminlik vasfını kaybetmiş olmaz. Çünkü iman hakikatte tasdiki içerir. Nitekim Allah: “Eğer inananlardan iki grup vuruşurlarsa onların arasını düzeltin...”⁷⁸³ buyurarak adam öldürmenin müminlik vasfının kaybedilmesine yol açmadığını ifade etmiştir. Yani ona göre büyük günah işleyen kişi günahkârdır fakat mümindir. Ayrıca ona göre Mutezile imanı; tasdik, ikrar ve amelin bir toplamı olarak ele almıştır. Bunun yanında küfrü ise hakkı yalanlamak ve onu inkâr etmek şeklinde değerlendirmiştir. Ebussuûd’a göre Mutezile, bu tanımlarından hareketle fâsığın gerçek konumunu tayin edemediğinden dolayı, onu üçüncü bir grup olarak değerlendirmiştir.⁷⁸⁴ O: “Andolsun, biz sana apaçık ayetler indirdik, bunları ancak fâsiklar inkâr eder.”⁷⁸⁵ ayetinde geçen fâsiklardan muradın kitaplarını tahrif ederek dinlerinden çıkan Ehl-i Kitap ya da hakikat yolundan sapmış ve isyankâr olan kimseler olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸⁶

Ebussuûd’a göre bir insanın küçük günahlarda ısrar etmesi onu büyük günahlara götürür ve bu kişinin büyük günahlara devam etmesi de onu küfre götürür.⁷⁸⁷ O bu yaklaşımıyla günah ile küfür arasında bir bağlantı kurarak daha baştan mümin olan insanın küçük bile olsa günaha bulaşmaması gerektiğini vurgulamış ve müminin kendisini günaha götürecek her şeyden uzak durması gerektiğini belirtmiştir. Kanaatimizce ona göre, küçük ve büyük günahların insanda psikolojik olarak alışkanlık haline gelmesi, insanın bunları otomatik bir tarzda benimsemesi ve normal bir davranış gibi bunları yapması sonucunda küfür gerçekleşmiş olur. Yine ona göre küfür vasfını taşıyan bir kimse, bu vasfını tövbe ve iman ile kaldırmadığı müddetçe asla bağışlanmayacaktır. Çünkü Allah’ın hikmeti, küfrün tamamen ortadan kalkmasını gerektirmektedir. Eğer bir kimsenin iman olmadan bağışlanma imkânı olursa bu durum

⁷⁸³ Hucurât 49/9.

⁷⁸⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 75 / C. 1, s. 167.

⁷⁸⁵ Bakara 2/99.

⁷⁸⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, ss. 134-135 / C. 1, s. 329.

⁷⁸⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 72 / C. 3, s. 991.

küfür kapısının açık bırakılmasına sebep olur. Oysa bu Allah'ın iman hikmetine terstir. Bundan dolayı imanı olmayan bir kimsenin küfür ve günahlarından herhangi bir şey bağışlanmaz.⁷⁸⁸ Yine ona göre “*Büyük günah üzerinde ısrar ediyorlardı.*”⁷⁸⁹ ayetinde geçen büyük günahtan kastedilen şey şirktir.⁷⁹⁰ Ebussuûd “*Allah'ın izni olmadıkça, hiçbir kimse iman edemez. Allah, azabı akıllarını (güzelce) kullanmayanlara verir.*”⁷⁹¹ ayetinin yorumunda, *rics/pislik* kavramının küfür anlamına geldiğini ifade etmektedir. Buna göre “*küfrün, tiksinti veren müstekreh, çirkin anlamında rics kelimesiyle ifade edilmesi, küfrün, çirkinlik ve istikrahın sembolü olmasındandır.*”⁷⁹²

Ebussuûd, fetvalarıyla ünlü bir şeyhülislamdır. Bu bağlamda o yaşadığı dönemde dini otoritenin temsilcisi olarak problem olarak görülen ve çözüme ihtiyaç duyulan konularda kendisine sorulan sorulara cevaplar vermiştir. Bu cevaplar; dönemin politik organizasyonunu, halkın dini alandaki kültürel gerçekliğini ve devletin ötekine bakışını nasıl ele aldığını ortaya koymada önemli ipuçları vermektedir. Sözgelimi Ebussuûd fetvalarında; aile, ibadetler, dini sınıflar, gayr-i müslimler, köleler, suçlar, cezalar, ticaret, fal ve eğlenceler gibi konulara değinmenin yanı sıra; o Kızılbaşlar, kâfire benzeyenler ve mürted olanlar hakkında da fetvalar vermiştir.⁷⁹³ Konumuz açısından Ebussuûd'un kâfirlik hükmüne vardığı ve katlini helal saydığı kişilerin vasıflarını yansıtmaları bakımından o'nun bazı fetvalarını aktarmanın yararlı olacağını düşünüyoruz. Örneğin o, *Zeyd-i Müslim, Amr-i zimmînin dînine ve imânuna cimâ' lafzı ile şetm eylese/küfretse şer'an ne lâzım olur?* sorusuna *Din-i semâviye şetm eden kâfirdir.*⁷⁹⁴ şeklinde fetva vermiştir. Yine o, *Müslüman olduktan sonra yine kâfir olan Zeyd-i zimmîye şer'an ne lâzım olur?* sorusuna *İslâm'a cebr olunur, gelmezse katl olunur.*⁷⁹⁵ şeklinde cevap vermiştir. Onun kızılbaşlarla ilgili vermiş olduğu fetva da önemlidir. O, *Kızılbaş tâifesinin şer'an kıtâli helâl olup, katl eden gâzî ve Kızılbaş tâifesinin ellerinde maktul olanlar şehîd olurlar mı?* sorusuna *Olur, gazâ-i ekber ve şehâdet-i azîmedir.*⁷⁹⁶ şeklinde yanıt vermiştir. Bunun yanında o, Muaviye hakkında

⁷⁸⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 2, s. 187 / C. 3, s. 1292.

⁷⁸⁹ Vâkıa 56/46.

⁷⁹⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 8, s. 195 / C. 12, s. 5479.

⁷⁹¹ Yûnus 10/100.

⁷⁹² Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 177 / C. 6, s. 2862.

⁷⁹³ Bkz. Düzdağ, *a.g.e.*, ss. 173-186; Demirtaş, *a.g.e.*, ss. 182-308.

⁷⁹⁴ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 161.

⁷⁹⁵ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 143.

⁷⁹⁶ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 173.

kendisine *Sahâbe-i kirâmdan Muâviye'ye lâ'net eden Zeyd'e şer'an ne lâzım olur?* sorusuna *Ta'zîr-i beliğ ve hapis lâzımdır.*⁷⁹⁷ şeklinde cevap vermiştir. Yine o; *Bir hususta ba'zı kimseler Zeyd'e nasihat edip "şerî'at-i Resûlullah (aleyhisselâm) dan hurûc etme, Peygamber hazretlerinden gâfil olma, hicâb üzerine ol dedikte, -el-iyâzübillâh- gazab ile "ben Peygamber bilmezim" dese, şer'an Zeyd'e ne lâzım olur?* sorusuna *Kâfirdir, katli helâldir.*⁷⁹⁸ şeklinde fetva vermiştir. O, *Zeyd Amr'a "bana Tanrı'ya buluver"* dedikte *Amr Zeyd'e "Kur'ân ile âmil olup, Peygamber'e iktidâ edicek, bulursun"* deyicek, *Zeyd "anlara ne amel, ben anlarsız bulurum"* yahut *"buldum"* dese *Zeyd'e ne lâzım olur?* ifadesine *Katli lâzımdır, zındıktır.*⁷⁹⁹ şeklinde yanıt vermiştir. Yine o, *Kâfir düğününe "mübârek olsun"* diyen *Zeyd'e ne lâzım olur?* sorusuna çok ilginç bir şekilde *"Mübârek" dediye kâfirdir.*⁸⁰⁰ şeklinde bir yanıt vermiştir. Yine ona göre, *hâşâ "Tanrı'dan korkmazım"* diyen *Zeyd'e şer'an ne lâzım olur?* sorusuna *Kâfir-i mahzûr, İslâm'a gelmezse katl olunur.*⁸⁰¹ cevabını vermek gerekir. Bunun yanında o, *Zeyd, bi-gayri zarûretin, başına Yahudi şapkasın giyse, şer'an Zeyd'e ne lâzım olur?* sorusuna *Küfür lâzımdır.*⁸⁰² şeklinde fetva vermiştir. Ebussuûd'un vermiş olduğu bu fetvalar yaşadığı dönemin; dini, siyasi, toplumsal ve kültürel durumunu ortaya koymaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, devletin birinci derecede önemseydiği konunun güvenlik konusu olduğunun bilinmesidir. Çünkü her açıdan vatandaşının güvenliğini sağlayamayan devlet aciz ve zayıftır. Ebussuûd'un fetvalarındaki üslup, devletin güvenlik politikasının bir yansıması olarak ele alınabilir. Nitekim onun Kızılbaşlarla ilgili vermiş olduğu fetvalara baktığımızda bunu görmek mümkündür. Dolayısıyla bu fetvalar birinci derecede siyasal iktidarın gücünün ve haklılığının bir yansımasıdır. Çünkü Ebussuûd'un yaşadığı dönemde devlet güç açısından kâfirlere karşı üstün durumdadır. Askeri zaferlerle kazanılan coğrafyanın getirmiş olduğu üstünlük, devlete siyasî anlamda da bir güç ve haklılık kazandırmış ve devlet bu gücü sürekli kılma adına bürokrasiyi etkin olarak kullanmıştır. Şeyhülislamlık makamı da dönemin dini sorunlarının çözümünün kaynağıdır. Fakat şeyhülislamlık makamı sadece dini sorunların değil, devletin ötekine (kâfire, herhangi bir mezhebe,

⁷⁹⁷ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 178.

⁷⁹⁸ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 178.

⁷⁹⁹ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 179.

⁸⁰⁰ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 180.

⁸⁰¹ Düzdağ, *a.g.e.*, ss. 180-181.

⁸⁰² Düzdağ, *a.g.e.*, s. 186.

kızılbaşlara, zındıklara v.b.) bakış açısını da şekillendiren bir kurumdur. Bu anlamda devlet, kendi siyasi ve mezhebi görüşünün güvenliğine karşı tehdit olarak gördüğü ötekini susturmak veya devre dışı bırakmak için dini makamlar yoluyla cevaplar vermiştir. Ebussuûd'un verdiği fetvaları bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür. Ayrıca bir insanın kâfir düğününe gidip ona “mübarek” olsun demesi ve bundan ötürü onu küfürle itham etmek doğru değildir. Kanaatimizce bu, Kur'an-ı Kerim'in insana ve ona bakışını yansıtmayan bir anlayıştır. Buradaki durumu kültürel bir üslup olarak değerlendirmek daha doğrudur. Bu da bize kültürel olanla dini olanın ayrımının sağlıklı bir şekilde yapılması gerektiğini göstermektedir. Bunun yanında bir insanın kâfirliğinin hükmüne varmanın yanı sıra bu kişinin katline hükmetmek; dini, dili, ırkı, mezhebi, kimliği, cinsiyeti ne olursa olsun Allah'ın insana vermiş olduğu en temel haklardan birisi olan canın korunması ilkesine hanel getirecektir. Hangi tarihte olursa olsun din dilinin kâfirlik üzerinden kurgulanması ayrılıklara ve şiddete sebep olmaktadır. Bu bağlamda Ebussuûd dini açıdan iman konusunda Hanefî-Mâtürîdî bir yorum tarzını benimsese de vermiş olduğu fetvalarla siyasi anlamda bu yorum tarzından uzak bir tutum sergilemiş, kapsayıcı ve birleştirici bir üslup kullanmayarak ötekini dışlayıcı bir anlayışı savunmuştur.

1.5.Rızık

Rızık sözlükte; dünya veya ahiretteki bağış, pay, mideye ulaşılan ve onunla beslenen şey anlamına gelmektedir. Bu bağlamda rızık yenilen, içilen ve faydalanılan her şeyi kapsadığını söyleyebiliriz.⁸⁰³ Terim olarak ise genelde, yüce Allah'ın canlıların hayatlarını sürdürebilmeleri için onlara vermiş olduğu her türlü maddî ve mânevî nimetler şeklinde değerlendirilir.⁸⁰⁴ Kelam düşüncesinde rızık; haram ve helal olması, ondan faydalanılması ve ona sahip olunup olunmayacağı gibi konular etrafında ele alınmıştır. Bu bağlamda Mutezileye göre, rızıkların yaratıcısı Allah'tır. Kim, herhangi bir kimsenin malını gasp ederse Allah'ın başkasına rızık olarak verdiği ve kendisinin rızık olmayan bir şeyi yemiş olur. Ayrıca Allah haramı rızık olarak vermediği gibi mülk olarak da vermez. Allah insanı, bir başkasının malını gasp etmesi yoluyla değil kendisinin sahip olduğu şeylerle rızıklandırmıştır.⁸⁰⁵ Eş'ari Mutezilenin, rızık sahip

⁸⁰³ İsfahanî, *a.g.e.*, ss. 425-426.

⁸⁰⁴ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 261.

⁸⁰⁵ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, s. 216.

olunan ve mülk olunan şekilde değerlendirmesini ve haramın rızık olmayacağını savunmalarından dolayı eleştirir. Ona göre Allah, her canlıyı rızıklandırmıştır fakat bu rızık ona mülk edindirmemiştir. Allah'ın mülk edindirmemesi O'nun helal veya haramı rızık olarak vermeyeceği anlamına gelmez. Nitekim Allah hayvanları ve otları rızıklandırmış fakat onları buna mülk edindirmemiştir. Ona göre haram Allah'ın rızıklandırması bakımından bir rızıktır. Eğer haramı Mutezilenin iddia ettiği gibi rızık saymazsak o halde haram yolla ihtiyaçlarını karşılayanların rızıkını Allah dışında başka bir varlığın verdiği hükmüne gideriz ki, bu küfürdür.⁸⁰⁶ Mâtürîdî'ye göre Allah, Kur'an-ı Kerim'de "*Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızıkı Allah'a ait olmasın...*"⁸⁰⁷ buyurarak rızıkı tekeffül etmiştir/kefil olmuştur. Dolayısıyla Allah her canlıya rızıkını temlik etmiştir/mülk olarak vermiştir. Allah'ın bu rızıkta kefil olmasının önünde hiçbir kudret duramaz. O bu vaadini yerine getirecektir. Yani herhangi bir kimsenin bir diğer kimseyi rızıklandırmaya gücü yoktur. Burada rızıkın kudreti insandan değil Allah'tandır.⁸⁰⁸

Ebussuûd da Eş'arî ve Mâtürîdî gibi haramın rızık olmadığını savunan Mutezileye karşı çıkmış hatta haramın rızık olduğuna dair Kur'an-ı Kerim'den delil getirmiştir. Bu bağlamda o "*Allah'ın size verdiği rızıklardan helal ve temiz olarak yeyin ve inandığınız Allah'tan korkun!*"⁸⁰⁹ ayetini, haramın da rızık olduğuna dair delil getirmiştir. Çünkü ona göre harama rızık denmemiş olsaydı burada helal kelimesinin zikredilmesinde herhangi bir fayda olmazdı.⁸¹⁰ Yani ona göre bu ayet rızık temiz, güzel ve helal oluşuna vurguda bulunduğu gibi aynı zamanda da haramın da pis, çirkin, kötü olsa da rızık olduğuna vurguda bulunmuştur. Yani rızıkın pis olması veya temiz olması onun helal veya haram olmasını etkilemiş olmaz. Haram fayda sağlamasa da rızıktır. Ebussuûd "*...kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için harcarlar.*"⁸¹¹ ayetini yorumlarken rızıkın sözlükte *vermek/a'tâ* anlamında olduğunu ve *verilen şeye/hazzı'l mu'tâ* de rızık denildiğini ve örfe göre ise rızıkın tüm canlıların yararlandığı her türlü şey anlamında kullanıldığını belirtir. Ayrıca Mutezilenin bu ayeti kullanarak haramın rızık olmadığını açıklamasını eleştirir. Ona göre Mutezile Allah'ın harama

⁸⁰⁶ Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri (El-İbâne 'An Usûli'd-Diyâne)*, ss. 86-87.

⁸⁰⁷ Hûd 11/6.

⁸⁰⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 429-430.

⁸⁰⁹ Mâide 5/88.

⁸¹⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, s. 74 / C. 4, s. 1737.

⁸¹¹ Bakara 2/3.

müsaade etmesini imkânsız görür. Çünkü Allah haramdan yararlanmayı yasaklamış ve ondan sakınılması gerektiğini emretmiştir. Bundan dolayı da haram rızık sayılmaz. Çünkü ayette Allah, başkaları için harcanan helal rızıkı övmüş ve bizim verdiğimiz rızık diyerek bunu kendi zatına izafe etmiştir. Bu bağlamda Allah haramı övmemiş ve kendi zatına izafe etmemiştir. Çünkü haramı harcamak övünmeyi gerektirmediği gibi Allah'a da isnat edilemez. Bunun yanında o burada *“De ki: Gördünüz mü, Allah'ın size rızık olarak indirdiği şeylerin bir kısmını haram ve bir kısmını helal yaptınız. De ki: Allah mı böyle izin verdi, yoksa siz Allah'a iftira mı ediyorsunuz?”*⁸¹² ayetine atıfta bulunarak, bu ayette Allah'ın vermiş olduğu rızıkların bir kısmını helal ve bir kısmını da haram saymalarından dolayı müşriklerin zemmedildiğini ifade etmektedir. Ardından Mutezilenin görüşüne karşılık, bu konuda Ehl-i Sünnet/Eş'arî ve Mâtürîdî'nin görüşüne yer vererek onların doğru bir yorumda bulunduğunu ayet ve hadisle açıklamıştır. Buna göre ayette geçen, *kendilerine verdiğimiz rızıktan* ifadesi Allah'ı yüceltmek ve infaka teşvik etmek içindir. Bunun yanında müşriklerin zemmedilmesi ise haram olmayan bir şeyi haram saydıkları içindir. Yoksa haramın rızık olmadığını açıklamak için değildir. Dolayısıyla haram da helal de rızıktır. Nitekim haramın rızık olduğuna şu rivayet de delildir: Amr b. Kurre, Peygamberimize gelmiş ve *“Ya Resulullah; Allah beni bedbaht olarak yazmış, ben rızıkımı ancak defimi çalmakla çıkarıyorum; edebe aykırı bir şey söylememek şartı ile şarkı, türkü söylememe izin ver!”* demiş. Peygamberimiz de ona şöyle cevap vermiştir: *“Senin gözünün hatırı için sana bunu ikram etmem. Ey Allah'ın düşmanı, yalan söyledin. Vallahi, Allah sana temiz ve helalden rızık verdi ama sen Allah'ın sana helal kıldığı rızık yerine O'nun haram kıldığı rızıkı seçtin.”* Yani ona göre, eğer haram rızık olmamış olsaydı Hz. Muhammed (s.a.v.), bu rivayette olduğu gibi onun rızık olduğuna vurguda bulunmazdı. Yine ona göre Eş'arî'nin de dediği gibi eğer haram rızık sayılmazsa hayatı boyunca haramdan faydalanan kimse, rızıklandırılmamış olurdu. Hâlbuki Allah: *“Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızıkı Allah'a ait olmasın...”*⁸¹³ buyurarak rızıkın hangi nitelikte olursa olsun kendisi tarafından verileceğine tekeffül etmiştir.⁸¹⁴ Yani Allah, hem doğal açıdan hem de irade açısından lütfu, keremi ve rahmetiyle tüm canlıların rızıkını vermeye kefil olmuştur. Bu konuda vücub bildiren ifade kullanılmıştır. Çünkü Allah'ın bu vaadi daha öncede gerçekleşmiş

⁸¹² Yûnus 10/59.

⁸¹³ Hûd 11/6.

⁸¹⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 31 / C. 1, s. 89.

ve gerçekleşmeye de devam edecektir. Bu bağlamda rızık mutlaka sahibini bulacaktır ve kulların bu konuda Allah'a güvenmesi gerekmektedir.⁸¹⁵

Ebussuûd “Allah kullarından dilediğine rızık açar da, kısar da. Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir.”⁸¹⁶ ayetinin yorumunda, Allah'ın rızıkını genişletmesine layık olan kimseyi bildiğini ve bundan dolayı rızıkını genişlettiğini ve rızıkının kısılmasına layık olanı da bilerek ondan dolayı da o kimsenin rızıkını kısalttığını ifade eder. Allah hikmet ve maslahata uygun olarak hangi vakit ve yerde bir kimsenin rızıkını daraltacağını ve genişleteceğini bilir ve her bir rızık da vaktinde gerçekleştirir. Yani onun kader konusundaki yaklaşımından hareketle rızık ile kader arasındaki ilişki insanın çabası ve samimiyeti noktasında cüz-i ihtiyarını kullanarak rızıkını kazanmaya gayret göstermesi ve bunun Allah tarafından yaratılması ile meydana gelmiş olur.⁸¹⁷ Yoksa insanlar rızık konusunda iradelerini kullanmamış olurlardı. Allah rızık vereceğine kefil olmuştur. Fakat O'nun bu kefil insanın cüz-i ihtiyarıyla ilintilidir. Yoksa Allah niçin tembel olana kefil olsun ki. Yine o “...Allah (rızık) kısar da, açar da...”⁸¹⁸ ayetini yorumlarken ayette darlıktan sonra bolluğun gelmesine vurguda bulunulmasının bir imâ olduğunu ve bunun da fakirleri teselli etmek için olabileceğini ifade etmiştir.⁸¹⁹ Bunun yanında Allah azaba yaklaştırmak ve azabı arttırmak için kâfirin rızıkını genişletebileceği gibi mükâfatını arttırmak için müminin rızıkını daraltır. Bu bağlamda kâfir rızıkının genişletildiğine aldanmamalı, mümin de rızıkının daraltılmasından dolayı ümitsiz olmamalıdır.⁸²⁰ Kanaatimizce rızık meselesini Allah'ın dilemesine bağlı olarak kâfir ve mümin açısından ele almak doğru değildir. Yani mümin, mümin olmasından dolayı niçin rızıkının daraltılmasını hak etsin ki. Burada mümin tembelse ve iradesini Allah'ın kefil olduğu rızık arama yönünde kullanmıyorsa Allah elbette onun rızıkını daraltacaktır. Kâfir ise kâfir olduğu için değil, iradesini çalışarak, çabalayarak, azim ve kararlılıkla Allah'ın kefil olduğu rızık araması sonucunda O'nun yaratmasıyla rızıkını arttıracaktır. Çünkü Allah her canlının rızıkını vereceğini söylüyor. Bu dünyada kâfire bol, mümine ise az rızık vereceğini söylemiyor. Fakat kâfirin ahirette kesinlikle mükâfata kavuşamayacağını sıklıkla da vurguluyor. Bu bağlamda Ebussuûd rızık konusunda

⁸¹⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 186 / C. 7, s. 2911.

⁸¹⁶ Ankebût 29/62.

⁸¹⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 7, s. 46 / C.10, s. 4679.

⁸¹⁸ Bakara 2/245.

⁸¹⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 1, s. 238 / C. 2, s. 646.

⁸²⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 5, s. 19 / C. 7, s. 3244.

Eş'arî ve Mâtürîdî'nin görüşlerini benimsemiş ve diğer konularda olduğu gibi burada da Ehl-i sünnetin yorum tarzını uygun bulmuştur.

1.6.Ecel

Ecel sözlükte; süre, vakit, ölüm anı, hayat müddeti, boşanma ile iddetin bitmesi arasındaki vakit, iddetin bittiği zaman, bir şeyin süresinin bitimi gibi anlamlara gelmektedir.⁸²¹ Bu anlamlarının yanında ecel; kâfirlerin helak zamanı ve azap ve cezanın vakti şeklinde de değerlendirilmiştir.⁸²² Kelimenin sözlük anlamının yanı sıra terim anlamı üzerinde farklı yaklaşımlar mevcuttur. Kelam düşüncesinde ecel konusu; Allah'ın eceli takdir etmesi, kaderle olan ilişkisi, Allah'ın ilmi ve öldürülen kişinin öldürülmemiş olmaması durumunda ne olacağı üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda Mutezileye göre ecel Allah'ın bilgisi dâhilindedir. Bu anlamda ecel, insanın öleceği veya öldürüleceği vakit anlamındadır. Dolayısıyla insan öldürüldüğü zaman eceliyle öldürülmüştür. Öldüğü zaman da eceliyle ölümü gerçekleşmiş olur. Bu bağlamda onlar eceli, hayat süresi ve ölüm vakti şeklinde değerlendirmişlerdir.⁸²³ Ehl-i Sünnete göre ölüm döşeginde olan veya öldürülen herkes Allah'ın yaratmış olduğu bir ecele ölmüştür. Allah bu kimseyi sağ bırakmaya ve ömrünü uzatmaya kâdirdir. Fakat onu sağ bırakmadığı takdirde ömrünün uzatılmadığı bu zaman onun için bir ecel değildir. Bu durum ölmeden önce evlenmemiş ve bir karısı olmayan kişinin durumu gibidir. Eğer evlenecek imkânı olsaydı ölmezdi anlamındadır.⁸²⁴ Eş'arî Mutezileyi kudret ve ilim açısından katilin öldürdüğü kişi üzerindeki etkisi bağlamında eleştirir. Ona göre Mutezile, katil öldürme eylemini gerçekleştirmeseydi ölen kişi hayatta olacaktı. Ayrıca katilin öldürülen insanın ecelini kesmeye, eceli gelmeden onu öne çekmeye veya eceli gelene kadar onu bekletmeye kudreti vardır görüşündedir. Eş'ari, Mutezilenin bu ifadelerinin yanlış olduğunu ve bunları savunmanın kişiyi dinden çıkaracağını ifade etmiştir.⁸²⁵ Çünkü ona göre gerçek fail Allah'tır. İnsanın bir başka insanın eceli üzerinde hakikatte hiçbir etkisi yoktur. Mâtürîdî'de ecel konusunu Allah'ın ilmi ve

⁸²¹ İsfahani, *a.g.e.*, ss. 69-70; Namık Kemal Okumuş, *Allah, İnsan ve Tabiat Yasaları Bağlamında Ecel Problemi*, Araştırma Yay. Ankara 2014, s. 145.

⁸²² Namık Kemal Okumuş, *a.g.e.*, s. 146.

⁸²³ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, ss. 215-216; Bkz. Namık Kemal Okumuş, *a.g.e.*, ss. 52-66.

⁸²⁴ Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri (El-İbâne 'An Usûli'd-Diyâne)*, s. 85; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 175; Namık Kemal Okumuş, *a.g.e.*, s. 67.

⁸²⁵ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, s. 85.

kudreti açısından ele almakta ve mutezileye cevaplar vermektedir. Ona göre maktul eceli ile öldürülmesinden dolayı Allah'ın ilminin dışına çıkmamıştır. Maktul, Allah'ın ilminde "öldürülecek" şeklinde ifade edilen konumdadır. Fakat katil Allah'ın ilmine uygun olarak yasaklanmış veya emredilmiş bir durumu yerine getirmiştir. Bu durum Allah'ın ilminin kötü olduğu anlamına da gelmez. Bu insanın Allah'ın ilminde mümin veya kâfir olarak bilinmesi gibidir. Bunun yanında maktul ölmeseydi yani öldürme fiili işlenmeseydi akıbetin nereye varacağını Allah ilmiyle bilmektedir. İşte ecel de buna benzemektedir. Buna bağlı olarak Allah insanın sıla-i rahimde bulunacağını bilmiş ve onun ömrünü ilmi açısından daha fazla yapmıştır. Yani Allah'ın fiillerinin O'nun ilmi dışında bulunması imkânsızdır. Bunun yanında Mâtürîdî'de Eş'arî gibi Mutezileyi, katilin bir başka insanın ecelini bekletmesi ve öne alması görüşünden dolayı eleştirmiştir.⁸²⁶

Ebussuûd'a göre ecel sözlükte, bir zamanın/vaktin başlangıcı için değil sonu için kullanılır. Bunun yanında ölüm anına ecel denmesi ise insanın hayat süresinin sonu olmasından dolayıdır. Yoksa ölümden sonraki vaktin başlangıcı olması anlamında değildir. O ecel kavramını, dünya ve ahiret hayatını ifade eden vakitler/süreler şeklinde ele almıştır. Ona göre ecel, dünya hayatında ölen ve insanların mezarlarında kaldıkları vaktin sonunu ifade etmektedir. Yani kıyametin başlangıcını ifade etmemektedir. Bu bağlamda ona göre ecel iki açıdan değerlendirilebilir. Birinci ecel, insanın yaratılışı ile ölüm arasındaki eceldir. İkinci ecel ise, insanın ölümüyle başlayan ve ikinci diriliş arasında geçen eceldir. Buna göre o eceli, herhangi bir vaktin/zamanın sonu için kullandığı gibi bu vaktin/zamanın tümü içinde kullanmıştır. O bu görüşünü İbn Abbas'ın

"Allah herkes için iki ecele hükmetmiştir; biri, doğumdan ölüme kadar, diğeri de, ölümden ikinci dirilişe kadar. Eğer bu kimse, iyilik eden, takva sahibi ve sıla-i rahmi gözeten biriye, ikinci diriliş ecelinden alınarak ömür eceli uzatılır; yok eğer kötülük eden ve sıla-i rahmi gözetmeyen biriye, ömür eceli kısaltılıp ikinci diriliş eceli uzatılır. Nitekim "Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitapta (yazılı)dır..." Ayeti bu gerçeği ifade etmektedir."⁸²⁷ rivayetine dayandırmaktadır.

⁸²⁶ Mâtürîdî, a.g.e. , s. 427-428.

⁸²⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 3, ss. 106-107 / C. 4, ss. 1816-1817.

Bu anlamda burada ecelin değişmemesi ise bahsedilen iki ecelin toplamının sonunun değişmemesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Allah'ın iliminde tesbit ve tayin edilen ecel değişmez. Onun ne zaman geleceğini hiç kimse bilemez. İnsan ancak ölüme sebep olan halleri bilebilir. Fakat bu durumda dainsan eceli kesin olarak bilemez.

Ebussuûd: “...Her ümmet için bir süre belirlenmiştir. Süreleri son bulunca, onu ne bir an geciktirebilirler, ne de çabuklaştırabilirler.”⁸²⁸ ayetini yorumlarken burada belirtilen ümmeti, paygamberleri yalanlayan ümmet şeklinde değerlendirmiştir. Yani peygamberlerini yalan sayan ve onun emirlerini dinlemeyen her ümmet için kendilerine özel bir süre vardır. Bu süre onların azaba uğratılmaları için belirlenmiş olan süredir. O zamanın/sürenin sonu geldiğinde Allah'ın onlar hakkındaki hükmü gerçekleşiş olur. Ayrıca bu ecelin bir an için geciktirilmesi veya çabuklaştırılması ise onun ertelenmesinin mümkün olmadığını ifade etmek içindir.⁸²⁹ Bunun yanında ecelin: “*tehir edilemeyeceği, geciktirilemeyeceği; takdim edilemeyeceğinden, öne alınamayacağından önce zikredilmiştir. Çünkü maksat, onların bir saat bile azaptan kurtulamayacaklarını belirtmektir. Bu ise ecelin gecikmesi ile olur.*”⁸³⁰ Nitekim Allah: “*Hiçbir toplum ecelini geçemez ve ondan geri de kalmaz.*”⁸³¹ ve “*Bırak onlar yesinler, eğlensinler; arzuları onları oyalasın. Yakında (yaptıklarının kötü sonucunu) bileceklerdir.*” buyurarak bu hakikati ifade etmiştir. Burada vurgulanan ise bu ecelin hiçbir zaman önüne geçilemeyeceği gerçeğidir. Ebussuûd ecel kavramını farklı olarak değerlendirse de eceli, Allah'ın ilmi ve kudreti bağlamında ele almasından dolayı Ehl-i Sünnetin yorum tarzını benimsemiştir.

⁸²⁸ Yûnus 10/49.

⁸²⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 152 / C. 6, s. 2807.

⁸³⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, C. 4, s. 152 / C. 6, s. 2808.

⁸³¹ Hicr 15/5.

SONUÇ

Ebussuûd, Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde yaşamış ve dinî ilimlerdeki donanımından dolayı yaşadığı dönemde dikkatleri üzerine çekmiş bir âlimdir. Dinî bürokrasinin çeşitli kademelerinde görev yaptıktan sonra şeyhülislâmlık makamında uzunca yıllar görev yapmıştır. O her ne kadar hukukçu kimliği ile öne çıksa da yazmış olduğu tefsirle diğer dinî ilimler konusunda da donanımlı olduğunu ispatlamıştır.

Ebussuûd, Ehl-i Sünnet Kelamının yorum tarzını benimsemiş ve Kelâmî konuları ele alırken Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunu göstermiştir. O, İslam kelamcılarının da yaptığı gibi Allah'ın varlığını, âlem ve onun özellikleri etrafında incelemiş ve Hudus delilini kullanmıştır. Ayrıca âlemin düzenli ve intizamlı bir şekilde işlemeden hareketle de Allah'ın varlığı ve birliği konusunu ele almıştır. Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın yaratmasına konu olan ifadeleri muhataplara O'nun zatının, sıfatlarının ve fiillerinin muhteşemliğini göstermesi bakımından her birinin birer temsil, tasvir ve sembol olarak anlatılması şeklinde değerlendirmiştir. O, Allah'ın yaratılmışlardan tenzih edilmesi gerekliliğini önemli görmüş ve Ehl-i Sünnetin de üzerinde sıkça durduğu Allah zulmetmekten münezzehtir konusunu da ele almıştır. Antropomorfist yaklaşımları kabul etmemiş ve Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini aklî ve naklî deliller yoluyla açıklamıştır. Ebussuûd; Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri üzerinde herhangi bir zorunluluğun bulunmadığını vurgulayarak Mutezileye karşı çıkmıştır. Bunun yanında Mutezilenin Kur'an mahlûktur görüşünü eleştirerek Hanefî-Mâtürîdî bir yaklaşım ortaya koymuştur. O, Allah'ın arş'a istiva etme konusunu, Allah'ın hükümranlılığının ve saltanatının mecazi ifadesi olarak değerlendirmiş ve bu konuda teville gitmiştir.

Ebussuûd, Allah'ın peygamber göndermesinin gerekliliğini aklen zorunlu olarak değerlendirmemiş ve peygamber gönderilmesini caiz olarak görmüştür. Bu bağlamda o Eş'arî çizgisinde bir yorum yapmıştır. Peygamberliğin kesbî değil vehbî olduğunu belirtmiştir. Yine Ebussuûd, kent kültür ve adabını bilen bilgili ve yumuşak huylu kimselerin elçi olarak gönderildiğini savunmuş ve çölde belli bir düzen içinde yaşamayan ve belirli bir anlayış seviyesinden yoksun birinin peygamber gönderilmesini mümkün görmemiştir. Ona göre elçi, gönderilen kavimden seçilsin veya seçilmesin,

her açıdan o kavmin diliyle vazifeli olarak gönderilir. Ayrıca elçilik görevi erkeğin akılca üstün, tedbir ve kararlarında isabetli ve bedence daha güçlü olmasından dolayı ona verilmiştir. Kadın, sayılan vasıfları taşınamaması sebebiyle nübüvvet makamına ehil değildir. Dolayısıyla o bu konuda Mâtürîdî'nin görüşünü benimsemiştir. Ayrıca kadınlara liderlik ve yöneticilik kadrolarında görev verilmemesi gerektiğini savunmuştur. Bunun yanında İsrâ ve Mirac olayının gerçekleştiğini belirtmiştir. O evliyaların kerametlerini de caiz görmüş ve bu konuda Mutezileye de karşı çıkmıştır. Ayrıca peygamberler arasında derece itibarıyla farklılıkların olabileceğini savunmuştur. Okunan vahiy/*el-vahyul metluv* ve tilavet olunmayan vahiy/*el-vahy'u ğayr'u metluv* kavramlarına atıfta bulunarak Kur'an dışı vahyin imkânına olumlu karşılamaştır.

Ahiretin varlığını; Allah'ın kudret sıfatının tezahürleri, O'nun ilmi ve hikmetinin gereği ve kâinata meydana gelen değişim, dönüşüm, oluşum ve bozulmalar bağlamında ele alarak ispatlamıştır. Cismanî haşrin daha önceki bedenle aynı özelliklere sahip olarak tekrardan aynı bedenle gerçekleşeceğine vurguda bulunmuştur. Kabir hayatını mümkün görmüş ve bu konudaki nakli delilleri kullanmıştır. Kişinin amelinin niteliğine göre Kabir hayatının belli bir anlam kazanacağından bahsetmiştir. Yine amellerin neticesini vermede Allah'ın mecbur olmadığını ifade etmiş ve insanın iyi amellerinin karşılığının istihkak kabilinden değil lütuf kabilinden olduğunu açıklamıştır. İnanan ve salih amel işleyen kimselerin cennete Allah'ın lütfu sayesinde gireceğini belirterek o, bu konuda Mutezileye karşı çıkmış ve Ehl-i Sünnetin yorum yöntemini benimsemiştir. Bunun yanında Ebussuûd, bir mümini kasten öldürerek büyük günah vasfını taşıyan bir kimsenin ebediyen cehennemde kalacağı iddiasını öne süren Hariciler ile Mutezileye karşı çıkmış ve onların görüşlerinin tutarsız olduğunu ifade etmiş ve naklî delilleri ortaya koymuştur. O, cehennem azabının bedenî ve ruhî olacağını kabul etmiş fakat ruhî azap üzerinde daha çok durmuştur. Yine o, Kur'an-ı Kerim'de cennet ve cehenneme ilişkin yapılan tasvirlerin temsili anlatım olabileceğini savunmuştur. Cehennemin şu anda mevcut olduğunu savunmuş ve bu konudaki yaklaşımıyla Mutezileyi eleştirmiştir. Şefaati, dünyada ve ahirette gerçekleşmesi bakımından iki açıdan incelemiştir. müslüman'ın bir müslüman için dua etmesini ve müslümanların birbirleri arasında selamlaşmasını ve birbirlerine iyi anlamda destek ve aracı olmalarını dünyevî şefaath kapsamında değerlendirirken, ahirette gerçekleşecek olan şefaatin ise sadece günahkâr

mümin için olacağını belirtmiştir. Müminlerin ahirette, Allah'ı keyfiyetsiz ve herhangi bir yönde olmadan göreceğini ifade etmiştir.

Ebussuûd, Hz. Âdem'in çamurdan yaratılmış olmasını, sadece Hz. Âdem'e özgü olan bir şey olarak görmemiş, Hz. Âdem'in şahsının topraktan yaratılmış olmasını onun neslinden gelen diğer insanların da o maddeden yaratılmış oldukları anlamında olduğunu açıklamıştır. Havva'nın Hz. Âdem'in cinsinden yaratıldığı görüşünü daha isabetli bulmuştur. İnsanın fiilleri konusuna değinirken *cüz-i ihtiyar* ve *kesb* kavramlarına atıfta bulunarak insanın mutlak anlamda filinin yaratıcısı olamayacağını savunmuştur. Bu konuda Mutezileye karşı eleştiriler getirmiştir. O, insanın fiilleri konusunda Hanefî-Mâtürîdî bir yorum ortaya koymuştur. Yine o, Mâtürîdî gibi, kulun herhangi bir eylemde bulunurken Allah tarafından zorlanmadığı üzerinde çok sık durmuştur. Hidayet ve dalalet konusunda da insanın tercih edici vasfını ön plana çıkaran açıklamalarda bulunarak Mâtürîdî'nin görüşlerine yakın bir anlayış ortaya koymuştur. Ebû Hanife'nin imanı, dil ile ikrar kalp ile tasdik şeklindeki tanımının daha isabetli olduğunu ifade etmiş ve kişinin küfre zorlandığı bir durumda diliyle yalanlasa da kalbiyle tasdik ettiği için mümin sayılacağını belirtmiştir. Ebussuûd, Mâtürîdî de olduğu gibi Kerrâmiyye'nin imanı salt ikrardan ibaret gören anlayışını eleştirmiştir. Yani Ebussuûd'a göre imanda aslolan tasdiktir. İkrar kendi başına bir anlam ifade etmez. Önce tasdik sonra ikrar gelir. O ameli, kalbin ameli ve bedeninin ameli olacak şekilde iki kısımda incelemiştir. Ona göre önemli olan kalbin amelidir. Amellerin en üstünü de bedeninin değil, kalbin amelidir. Allah'ın varlığını bilmek, onun varlığa vermiş olduğu nimetleri idrak etmek kalbin bir ameli sayılır. Ebussuûd, Ebû Hanife'den farklı olarak imanın artıp eksilebileceğini ifade etmiş ve Allah'a karşı muhabbet, derin tefekkür ve delillerin yardımı ile imanın artabileceğini savunmuştur. O bu konudaki nakli delillere de yer vermiştir. Ona göre kalbin ameli sayılan tasdik güçlenmesi ve gürleşmesi neticesinde iman artar ve eksilir. Yine ona göre bir insanın küçük günahlarda ısrar etmesi onu büyük günahlara götürür ve bu kişinin büyük günahlara devam etmesi de onu küfre götürür. O, Eş'arî ve Mâtürîdî gibi haramın rızık olmadığını savunan Mutezileye karşı çıkmış hatta haramın rızık olduğuna dair Kur'an-ı Kerim'den delil getirmiştir.

Ebussuûd, Kelâmî açıdan Mutezileyi tehdit olarak görmüş bunun yanında genelde Mâtürîdî çizgide Ehl-i Sünnetin inanış biçimini ortaya koymaya çalışmış ve Kelam tarihindeki yerini almıştır.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Kâdî, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*, Çev. Hulusi Arslan, Endülüs Yay. İstanbul 2017.
-, *Mu'tezilenin Beş İlkesi (Şerhu'l-Usûli'l-Hamse)*, Çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Acar, Rahim "Allah'ın cüz'ileri bilmesi: Klasik İbn Sina Yorumunun Değerlendirilmesi", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 2006/1, C.11, sayı: 20, ss. 99-118.
- Akbulut, Ahmet, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, Otto Yay. Ankara 2017.
-, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım-Kitabevi, Ankara 1992.
-, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, Otto Yay. Ankara 2015.
- Akgündüz, Ahmet, "Ebüssuûd Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1994, C.10, ss. 365-371.
- Alicı, Mustafa, "Şefa'at", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2010, C. 38, ss. 411-412.
- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay. İstanbul 2010.
- Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, Pınar Yay. İstanbul 2003,
- Arslan, Durmuş, *Ebüssuûd Tefsir'inde Kur'ân İlimleri*, (Doktora Tezi) , Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015.
- Aslan, İbrahim, "Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50: 1 (2009), ss. 25-47.
- Ateş, Süleyman, "Ebüssu'ûd Efendi" , *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:1, İstanbul - 1999, ss. 39-77.
- Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 1993.
- Baysun, M. Cavid, "Ebüssu'ûd Efendi", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, C. 4, ss. 92-99.
- Bekiroğlu, Harun "Tefsir'de Bir Haşiye Geleneği Olarak Ebüssuud Efendi'nin Zemahşerî'nin Fetih Suresi Tefsirine Haşiyesi", Ed. Zekeriya Işık,

- Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu 28-30 Nisan 2016 Çorum Bildiriler Kitabı* içinde, Hitit Üniversitesi, C.1, ss. 427-440.
- Beyzâvî, Kâdî, *Kelam Metafiziği (Tevâli'ü'l-Envâr)*, Çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- Bulut, Halil İbrahim, "Mucize", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2005, C. 30, ss. 350-352.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l Mevâkıf*, Çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri (Luma'u'l-Edille)*, Çev. Murat Serdar, Kimlik Yay. , Kayseri 2017.
-, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü'l-İrşâd)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2012.
- Çanga, Mahmut, *Kur'an'ı Kerim Lügati*, Timaş Yay. İstanbul 2012.
- Dalkıran, Sayın, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1997.
- Demir, Abdullah, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, Ötüken Yayın. İstanbul 2006.
- Demirtaş, H. Necati, *Fetvâları ile Şeyhülislâm Ebüss'üd Efendi*, Akıl Fikir Yay. İstanbul 2016.
- Deniz, Ahmet, Hasenat 5.0 Kur'an Araştırma Programı, 2006.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussu'üd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı Fetâvâ-yı Ebussu'üd Efendi*, Şule Yay. İstanbul 1998.
- Düzenli, Pehlul, *Şeyhülislâm Ebussu'üd Efendi ve Fetvâları*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2012.
-, "Şeyhülislâm Ebussu'üd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 3, Sayı 5, 2005, ss. 441-475.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay. Ankara 1998.
- Ebû Hanife, *El-Âlim ve'l-Müteallim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)* Trc. Mustafa Öz, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 2011.

-, *El-Fıkhu'l Ekber(İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)* Trc: Mustafa Öz, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 2011.
-, *El-Vasiyye (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)* Trc: Mustafa Öz, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 2011.
-, *Risâletü Ebî Hanîfe (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)*, Trc: Mustafa Öz, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 2011.
- Ebussuûd, *Risâle fî Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd*, İstanbul 1264, ss. 19-27.
-, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*, Dâr'u ihyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.
-, *Kuran-ı Kerim'in meziyetlerinin akliselime açıklanması*, Trc. Ali Akın, Boğaziçi Yay. İstanbul 2006.
- Efendî, Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yay. İstanbul trs.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Kitâbu Usûli'd-Dîn)* Çev. Ömer Aydın, İşaret Yay. İstanbul 2016.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâîl, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, mütercim: Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Yay. İstanbul 1987, C.14.
- el-Eş'arî, Ebu'l Hasan, *Dinin İnanç İlkeleri (el-ibâne 'an usûli'd-diyâne)*, Çev. Mustafa Çevik, İlahiyat Yay. , Ankara 2005.
-, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
-, *İslâm İnanç Esasları (el-İbâne an Usuli'd-Diyâne)*, Çev. Mehmet Kubat, İşrak Yay. İstanbul 2008.
- el-İsfahanî, Ragıb, *Kur'an Kavramları Sözlüğü (Müfredât)*, Trc. Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay. İstanbul 2012.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Açıklamalı Tercüme (Kitâbü't-Tevhîd)*, Trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yay. İstanbul 2014.
- en-Nesefî, Ebû'l Ahmet b. Muhmûd, *İslâm İncancını Ana Umdeleri ("el-Umde" Tercümesi)* Çev. Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yay. , Malatya 2000.

- en-Nesefî, Ebü'l-Muin, *Matüridi Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)*, Trc: Ramazan Biçer, Gelenek Yay. , İstanbul 2010.
- er-Râzî, Fahreddîn, *Kelam'a Giriş (El-Muhassal)*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. No:140, Ankara trs.
-, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Trc: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Huzur Yayın Dağıtım, İstanbul 2002.
- es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Trc. Bekir Topaloğlu, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay. , İstanbul 2011.
- es-Semerkandî, Şemsüddin, *İslam İnanç İlkeleri*, Tahk-Ter-Değ: İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yay. , Ankara 2011.
- Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, Trc. Osman Demir, Klasik Yay. , İstanbul 2012.
- Hanefî, Hasan, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, Çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Harman, Ömer Faruk, "Cehennem", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1993, C. 7, ss. 225-226.
- Hoffer, Eric, *Kesin İnançlılar*, Çev: Erkil Günur, Plato Film Yay. İstanbul 2011.
- Işık, Kemal, *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay. Ankara 1980.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev: Selahattin Ayaz, Pınar Yay. , İstanbul 2012.
- İbrahim Bayram, "Ebussuûd Efendi'nin Hidayet-Dalâlet Anlayışı", *Gaziosman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/I, C. V, Sayı:1, ss. 115-144.
- Kanter, Özden, "Ebussuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C.15, Sayı:1, 2017, ss. 191-218.
-, *İslam'da Kelâma Semantik Yaklaşım ve Rağıb el-İsfehânî'nin Kelâm Anlayışı*, Maruf Yay. İstanbul 2017.
- Keskin, Mehmet, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Düşün Yay. İstanbul 2013.
- Kılıç, Recep, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C.8, Sayı:1, Ocak-Nisan 2011, ss. 21-47.
- Okumuş, Namık Kemal, *Allah, İnsan ve Tabiat Yasaları Bağlamında Ecel Problemi*, Araştırma Yay. , Ankara 2014.

- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Yaratılış*, Kuran Araştırmaları Merkezi Yay. İstanbul 2015.
- Sinanoğlu, Abdülhamit, “Zulüm ve kötülükler İlâhî mi, insânî midir? Zulüm ve kötülüklerin kaynağı hakkında Müslüman Kelâmcıların Tartışmaları Üzerine”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2012).
- Şahin, M. Süreyya, “Cennet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1993, C. 7.
- Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 2017.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, Ankara 2013.
-, “Cehennem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1993, C. 7, ss. 227-233.
-, “Cennet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, , Ankara 1993, C. 7, ss.376-386.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay. İstanbul 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Hidâyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1998, C. 17, ss. 473-477.
-, “Kader”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2001, C. 24, ss. 58-63.
- Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2016.
- Yüksel, Emrullah, *Sistemik Kelâm*, İz yay. İstanbul 2015.
-, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay. İstanbul 2012.
- Zemahşerî, *El-Keşşaf*, Çev. Harun Ünal, Ekin Yay. İstanbul 2016, C.1.

