



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KELAM TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

HALİL ESAD BİN ALİ RIZA YEMLÎHÂZÂDE'NİN KELÂMÎ
GÖRÜŞLERİ VE ZÜBDETÜ'L-AKAİDİ'L-İSLÂMİYYE İSİMLİ
ESERİ

Yüksek Lisans Tezi

Münire SAĞLAM

Çorum - 2025

**HALİL ESAD BİN ALİ RIZA YEMLİHÂZÂDE'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
VE ZÜBDETÜ'L-AKAİDİ'L-İSLÂMÎYYE İSİMLİ ESERİ**

Münire SAĞLAM

**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Kelam Tezli Yüksek Lisans Programı**

Yüksek Lisans Tezi

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. İsmail BULUT

Çorum-2025



T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : Münire Sağlam
Numarası : 220459006
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Kalam Tezli Yüksek Lisans
Danışmanı : Prof. Dr. İsmail Bulut
Tez Savunma Tarihi : 29.09.2025 **Saati:** 13:00
Tez Başlığı : Halil Esad bin Ali Rıza Yemlîhâzâde'nin Kelâmî Görüşleri ve Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye İsimli Eseri

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Öğretim Yönetmeliği'nin **9. maddesi** uyarınca, yapılmış olan tez savunma sınavı sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OY BİRLİĞİ** ile karar verilmiştir.

TEZ SAVUNMA SINAV JÜRİSİ		KARAR	
Ünvanı Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret
Doç .Dr. Mustafa AYKAÇ	Jüri Başkanı	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Prof. Dr. İsmail BULUT	Tez Danışmanı	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Doç. Dr. Yunus Öztürk	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Prof. Dr. Osman ÇUBUK
Enstitü Müdürü

TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

Münire SAĞLAM

**HALİL ESAD BİN ALİ RIZA YEMLİHÂZÂDE'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ VE
ZÜBDETÜ'L-AKAİDİ'L-İSLÂMİYYE İSİMLİ ESERİ**

Münire SAĞLAM

ORCID: 0009-0007-3600-9807

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Yüksek Lisans Tezi

Eylül 2025

ÖZET

Bu çalışma, Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Halil Esad bin Ali Rıza Yemlîhâzâde'nin *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye* adlı eseri temelinde kelimî görüşlerini incelemeyi hedeflemektedir. Yemlîhâzâde kendi dönemindeki bilimsel ve felsefî gelişmelerin neticesinde, dini bilimsel gelişmelerin karşısında bir engel olarak gören çevrelerin din karşıtı fikirlerinden muzdarip olmuştur. Kendisi medrese tahsili görmüş, daha sonra eğitimine hukuk alanında devam etmiş ve ihtisasını bu alanda yapmış bir hukukçu olmasına rağmen kelim alanına ilgi duymuş ve bu alanda eser telif etmiştir. Yemlîhâzâde, medrese eğitiminin ardından hukuk alanında ihtisas yapmış olmasına rağmen, dönemindeki bilimsel ve felsefî gelişmelerin yol açtığı din karşıtı söylemlere bir cevap niteliğinde kelim ilmine yönelmiş ve bu alanda özgün bir eser telif etmiştir.

Eserin en dikkat çeken özelliği, İslam akidesinin tamamını manzum bir kasidede özetledikten sonra her beyiti ayrı bir başlık olarak kullanarak konuları işlemesidir. Müellif, meseleleri öz bir şekilde ele alması ve mezhepler arasında uzlaştırıcı bir tavır sergilemesiyle kelim düşüncesine önemli katkılar sunmuştur. Eserin günümüze kadar basılmamış olması ve modern Türkçeye çevrilmemiş olması, bu çalışmanın alandaki boşluğu doldurma açısından önemini artırmaktadır.

Çalışmada Halil Esad bin Ali Rıza Yemlîhâzâde'nin kelimî görüşleri klasik ve Osmanlı'nın son dönem kelim âlimlerinin görüşleriyle mukayeseli olarak ele alınarak değerlendirilmiştir. Amaç çalışma konusu yaptığımız eserin kelimî konulardaki konumunu ve meseleleri ele alış tarzını tespit edip Yemlîhâzâde'nin kelim ilmi sahasına katkılarını ortaya koymaktır. Çalışmamız bunların yanında günümüzde basımı olmayan ve günümüz Türkçesine çevirisi

bulunmayan bu kıymetli eserin muhteviyatını alana kazandırması bakımından da önem arz etmektedir. Günümüzde kayıtlarda kelimeler müellifleri arasında ismi bulunmayan Halil Esad bin Ali Rıza Yemlîhâzâde'nin bu kıymetli eserinin incelemesi, ilim sahasında kalem oynatmış, emeği geçmiş bu zâtın adının ve eserinin yaşatılmasına vesile olması bakımından da bu çalışmanın önemli olduğu düşünülmektedir.

Yemlîhâzâde'nin kelimeler görüşlerini ele alarak eserinin içeriği hakkında kapsamlı ve sistematik bir değerlendirme sunmak çabasında olan bu çalışma literatürdeki bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Bunu yaparken müellifin alana özgün katkıları tespit edilmeye çalışılmış ve dönemin fikrî ortamı bağlamında değerlendirmek amaçlanmıştır. *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye* eserini merkeze alarak hareket eden bu çalışma, gün yüzüne çıkmayı bekleyen bu eserin içeriğini kelimeler alanı ilgililerine ulaştırması açısından da özgün bir nitelik taşımaktadır. Klasik kaynak araştırmasıyla da karşılaştırmalı bir metot ile değerlendirilen meseleler analitik bir bakış açısıyla sunulmaya çalışılmıştır.

Araştırmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş olup, metin çözümlemesi, karşılaştırmalı analiz, tarihsel bağlamlandırma ve betimleyici yöntemler bir arada kullanılmıştır. Çalışmanın temel kaynağını oluşturan *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye* eseri, içerik analizi yöntemiyle tematik olarak tasnif edilmiş ve hem klasik kelimeler kaynaklarıyla hem de dönemin diğer kelimeler âlimlerinin yaklaşımlarıyla mukayeseli şekilde değerlendirilmiştir. Araştırma sürecinde öncelikle müellifin el yazması eserinin transkripsiyonu yapılmış, ardından metnin sistematik analizi gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda, eserdeki beyitler ve şerhler tematik bir şekilde kategorize edilerek Yemlîhâzâde'nin kelimeler görüşlerinin bütüncül bir resmi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Karşılaştırmalı analiz aşamasında ise müellifin görüşleri hem klasik dönem kelimeler ekleriyle hem de Osmanlı'nın son dönemindeki diğer kelimecilerle karşılaştırılarak onun kelimeler düşüncesindeki konumu netleştirilmiştir. Tarihsel bağlamlandırma yöntemiyle, Yemlîhâzâde'nin yaşadığı dönemin entelektüel ortamı ve sosyo-kültürel şartları dikkate alınmış, böylece eserin dönemin fikrî tartışmalarına nasıl bir katkı sunduğu anlaşılmasına çalışılmıştır. Betimleyici analizle müellifin görüşleri sistematik şekilde ortaya konulurken, yorumlayıcı yaklaşımla da bu görüşlerin günümüz kelimeler tartışmaları açısından anlamı değerlendirilmiştir. Bu çok boyutlu metodolojik yaklaşım, Yemlîhâzâde'nin kelimeler düşüncesinin daha kapsamlı ve derinlemesine anlaşılmasını sağlamıştır.

Çalışmanın bulguları, Yemlîhâzâde'nin klasik kelimeler geleneğini sürdürmekle birlikte, yaşadığı dönemin fikrî meydan okumalarına cevap verme çabası içinde olduğunu ortaya koymaktadır. İman, nübüvvet ve insan fiilleri gibi temel kelimeler meselelerinde ortaya koyduğu görüşler, onun mezhep taassubundan uzak, eklektik ve uzlaştırıcı bir yöntem benimsediğini göstermektedir.

Bu çalışma, hem Yemlîhâzâde'nin kelimeler ilmine katkıları sistematik bir şekilde ortaya koyması hem de yayımlanmamış bir el yazmasını akademik literatüre kazandırması açısından özgün bir değer taşımaktadır. Araştırma, Osmanlı'nın son dönem kelimeler düşüncesinin

anlaşılmasına katkı sağlamakta ve ilgili literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kavramlar: Kelam, Yeni İlmî Kelam, Yemlîhâzâde, Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye, Ulûhiyet, Nübüvvet, Âhiret

Bilim Kodu: 62101



**THE THEOLOGICAL VIEWS OF HALIL ESAD BIN ALI RIZA YEMLİHÂZÂDE AND HIS WORK
TITLED ZÜBDETÜ'L-AKAİDİ'L-İSLÂMİYYE**

Münire SAĞLAM

ORCID: 0009-0007-3600-9807

HITIT UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL

Master of Science Thesis

September 2025

ABSTRACT

This study aims to comprehensively examine the theological views of Halil Esad bin Ali Rıza Yemlîhâzâde, a late-Ottoman scholar, and his work titled *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye*. Motivated by the anti-religious discourses of his time, which positioned religion as an obstacle to scientific progress, Yemlîhâzâde, despite his specialized education in law, turned to kalam to formulate a response, producing a unique work in the field.

The most distinctive feature of his work is its structure: it first summarizes the entirety of Islamic creed in a poetic ode (manzum kaside), then uses each couplet (beyit) as a heading to elaborate on the topics. The author's concise treatment of complex issues and his reconciliatory approach between different theological schools represent a significant contribution to kalam thought. The fact that the work remains unpublished and untranslated into modern Turkish underscores the importance of this study in addressing a gap in the literature.

The research employs qualitative methods, including textual analysis, comparative analysis, historical contextualization, and descriptive analysis. The manuscript of *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye* was transcribed and subjected to thematic content analysis. Yemlîhâzâde's views were systematically compared with both classical kalam schools and other late-Ottoman theologians to clarify his intellectual position.

The findings reveal that while Yemlîhâzâde maintained the classical kalam tradition, he also endeavored to respond to the intellectual challenges of his era. His views on fundamental issues such as faith, prophecy, and human free will demonstrate a non-sectarian, eclectic, and conciliatory methodology.

This study holds original value by systematically elucidating Yemlîhâzâde's contributions to kalam and introducing an unpublished manuscript into academic discourse. The research contributes to the understanding of late-Ottoman theological thought and aims to fill a significant void in the relevant literature, while also serving to preserve the intellectual heritage of a hitherto overlooked scholar.

Keywords: Kalam, New Scientific Kalam, Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye*, Divinity, Prophethood, Hereafter.

Science Code: 62101



TEŞEKKÜR

Tezimin hazırlanma sürecinde, ilmi rehberliği, yapıcı eleştirileri ve sabırlı desteğiyle çalışmama yön veren ve süreci tamamlamamı sağlayan çok kıymetli hocam, tez danışmanım Prof. Dr. İsmail Bulut'a katkılarından ve fedakarlıklarından dolayı minnettarlığı ve teşekkürü borç bilirim. Kendisinin ilmî titizliği, derin bilgi birikimi ve yönlendirmeleri, bu çalışmanın hem yönünü hem de niteliğini şekillendirmiştir.

Ayrıca, araştırmam süresince bana her zaman destek olan, fikirleriyle ufku genişleten ve tezin gelişiminde önemli katkılar sunan kıymetli hocam Doç. Dr. Yunus Öztürk'e de gönülden teşekkür ederim.

Manevi destekleriyle her zaman yanımda olan sevgili kızlarıma ve çalışma sürecimde uzun motivasyon konuşmaları yaparak beni çalışmamı bitirebileceğime inandıran sevgili abime de çok teşekkür ederim.

Münire SAĞLAM

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	vii
TEŞEKKÜR	ix
İÇİNDEKİLER	x
SİMGELER VE KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

HALİL ESAD BİN ALİ RIZA YEMLÎHÂZÂDE

1.1. Halil Esad'ın Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Entelektüel Çevresi	6
1.2. Dönemin Kelâmî Atmosferi ve Çağdaşı Âlimlerle İlişkileri	10
1.3. <i>Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye</i> Eseri	16

2. BÖLÜM

HALİL ESAD BİN ALİ RIZA YEMLÎHÂZÂDE'NİN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ

2.1. Varlık ve Bilgi Teorisi	20
2.1.1. Eşyanın hakikati	21
2.1.2. Bilgi teorisi	26
2.1.3. Marifetullah	28
2.2. Ulûhiyyet.....	32
2.2.1. Allah'ın varlığı	33
2.2.2. Âlem.....	37
2.2.3. Allah'ın birliği	42
2.2.4. Allah'ın sıfatları.....	43
2.3. İman ile ilişkili Kavramlar	68
2.3.1. İman.....	69
2.3.2. Yeis halinde iman ve taklidi imanı değeri	73
2.3.1. Büyük günah	74
2.3.2. Tekfir.....	76
2.4. İrade, Sorumluluk ve İlahi Adalet.....	80
2.4.1. Hüsün ve kubuh.....	80
2.4.2. Salâh ve aslah	84
2.4.3. İnsan Fiilleri, kesb ve irade	86

2.4.4.	Teklif-i mâlâyutak	89
2.4.5.	Tevekkül ve dua	90
2.4.6.	Rızık ve ecel	92
2.5.	Nübüvvet.....	95
2.5.1.	Nübüvvetin gerekliliği	95
2.5.2.	Vahiy-nübüvvet ilişkisi	97
2.5.3.	Peygamberlerin özellikleri	98
2.5.4.	Nübüvvetin ispatı.....	99
2.5.5.	Hatm-i nübüvvet.....	101
2.6.	Melekler	102
2.7.	Sem'ıyyât.....	104
2.7.1.	Kıyamet.....	104
2.7.2.	Kabir hayatı.....	106
2.7.3.	Yeniden diriliş ve ahiret hayatı	108
2.7.4.	Cennet ve cehennem.....	113
2.7.5.	Rü'yetullah.....	116
SONUÇ	119
KAYNAKÇA	122

SİMGELER VE KISALTMALAR

Kısaltmalar

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
bk.	Bakınız
c.	Cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	Hicrî
m.	Miladî
s.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	Tercüme
tsz.	Tarihsiz
yy.	Yayınevi yok

GİRİŞ

Kelam ilminin temel maksadı doğrultusunda mütekellimler, İslam inanç esaslarını her dönemde ortaya çıkan inkârcı fikir akımlarına karşı sistematik bir şekilde savunmuşlardır. Tarihsel süreçte inkârcıların kullandığı yöntemler ve araçlar çeşitlendikçe, kelamcılar da bu değişime paralel olarak yeni istidlal metotları ve mantıksal argümanlar geliştirmişlerdir. Bu dinamik yapı, kelam ilminin her çağda canlılığını koruduğunun ve ona olan ihtiyacın sürekliliğinin açık bir göstergesidir.

Pozitivizm, Materyalizm ve Darwinizm gibi İslam'ın temel akide ve inanç esaslarını tehdit eden akımlara karşı İslam düşünürleri, bilimsel ve felsefi gelişmeleri görmezden gelmek yerine, bu gelişmelerin ışığında çağdaş ispat yöntemleri geliştirerek kendi metodolojilerini yenileme yoluna gitmişlerdir.

Bu bağlamda yeni ilm-i kelam dönemi âlimleri, kelam ilmini çağın anlayışına uyumlu hale getirerek metodolojik anlamda yeniliklerin önünü açmışlardır. Geleneğin tümüyle terk edilmesinin doğru olmadığı bilinciyle, geçmiş birikimin güncel ihtiyaçlara cevap veren yönlerini özümsemiş; bununla birlikte yeni fikri meydan okumalara karşı orijinal ispat yöntemleri ve argümanlar geliştirmişlerdir.

Bu çalışma, Osmanlı'nın son dönemi kelam literatürüne katkı sağlama amacını taşımakta olup, dönemin kelam birikimini inceleyip değerlendirme noktasında özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir. *Yemlîhâzâde* ve onun *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye* adlı eserini merkeze alan araştırmamız iki ana bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde, ulaşılabilen sınırlı kaynaklar ışığında *Yemlîhâzâde*'nin hayatı, yetiştiği entelektüel ortam ve dönemin kelam atmosferi ele alınmıştır. Bu kapsamda, Osmanlı'nın son dönemine damgasını vuran kelam âlimleri ve onların katkıları incelenmiş, birinci bölümün sonunda ise *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*'nin muhtevası ve yapısal özellikleri genel hatlarıyla tanıtılmıştır.

İkinci bölümde, *Yemlîhâzâde*'nin kelamî görüşleri sistematik bir şekilde analiz edilerek, eserinin içeriği detaylı olarak değerlendirilmiştir. Müellifin itikadî meselelere yaklaşımı, dönemin diğer kelamcılarıyla mukayeseli olarak ele alınmıştır.

Yemlîhâzâde, itikadî tartışmaların yoğunlaştığı ve inkârcı felsefi akımların etkisini hissettirdiği bir dönemde yetişmiş bir düşünürdür. Bu fikrî ortamda, diğer kelamcılarla birlikte, özellikle aklî delilleri öne çıkararak İslam akîdesini müdafaa etmeye çalışmış; din karşıtı söylemlere karşı tutarlı ve ikna edici cevaplar geliştirmiştir. Bu çerçevede, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, İslam inanç esaslarını savunma yönündeki çabaların nitelikli bir örneğini teşkil etmektedir.

Tez, Yemlîhâzâde'nin bu değerli eserini akademik bir titizlikle incelemekte ve kelim ilmi araştırmacılarının istifadesine sunmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda, Osmanlı'nın son dönemindeki kelimî birikimin anlaşılmasına ve bu alandaki literatür boşluğunun giderilmesine katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Bu çalışmanın kuramsal temelleri, İslam kelim geleneğinin üç temel ekölü olan Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Mutezile'nin epistemolojik yaklaşımları ve teolojik yöntemleri üzerine inşa edilmiştir. Araştırmamız, söz konusu ekollerin ulûhiyet, nübüvvet, kader ve ahiret gibi temel kelimî meselelere ilişkin teorik çerçevelerini karşılaştırmalı bir analize tabi tutarak, Yemlîhâzâde'nin bu ekollerle olan entelektüel etkileşimini ve özgün katkılarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Metodolojik açıdan, çalışmamız üç katmanlı bir karşılaştırmalı analiz yöntemi benimsemiştir. İlk olarak, Yemlîhâzâde'nin görüşleri klasik kelim ekollerıyla mukayese edilmiş; ikinci aşamada, müellifin Osmanlı'nın son dönemindeki diğer kelimcilerle olan benzerlik ve farklılıkları incelenmiş; üçüncü aşamada ise, modern dönem kelim tartışmalarıyla olan teorik süreklilik ve kopuş noktaları değerlendirilmiştir. Bu çok katmanlı yaklaşım, Yemlîhâzâde'nin kelim düşüncesindeki konumunu daha nesnel bir şekilde belirlememize olanak sağlamıştır.

Eserin dilsel ve yapısal analizi, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*'nin dönemin diğer kelim çalışmalarına kıyasla daha kompleks bir dil üslubuna ve kendine özgü bir organizasyon yapısına sahip olduğunu göstermiştir. Eserin manzum bir akidenin şerhi olmasından kaynaklanan yapısal farklılık, klasik kelim eserlerindeki tematik sistematığın dışında bir organizasyon gerektirmiştir. Bu metodolojik zorluklar, müellifin dağınık tarzda ele aldığı konuların kelim ilminin geleneksel tematik yapısına uygun şekilde yeniden düzenlenerek analiz edilmesini zorunlu kılmıştır.

Araştırmanın temel hedeflerinden biri de Yemlîhâzâde'nin kelimî yöntemini ve ilmî kişiliğini çok yönlü bir şekilde ortaya koymaktır. İman, nübüvvet, insan fiilleri, ulûhiyyet ve âhiret gibi temel meselelerin incelenmesinde, müellifin hem geleneksel kelim birikimine hâkimiyeti hem de modern dönemin fikrî meydan okumalarına verdiği cevaplar dikkate alınmıştır. Yemlîhâzâde'nin konuları özet şeklinde sunması, mezhepler arası görüş ayrılıklarını uzlaştırıcı bir tavırla ele alması ve lafzî tartışmalardan ziyade temel prensiplere odaklanması, onun düşünce sisteminin karakteristik özellikleri olarak öne çıkmaktadır.

Çalışmamız ayrıca, Yemlîhâzâde'nin eserinin Osmanlı'nın son dönem kelim düşüncesindeki yerini ve önemini değerlendirmektedir. Müellifin, pozitivizm, materyalizm ve Darwinizm gibi dönemin etkili felsefî akımlarına karşı geliştirdiği kelimî argümanlar, onun sadece geleneksel bir kelimci değil, aynı zamanda modern fikrî meydan okumalara cevap veren bir düşünür olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, çalışmamız Yemlîhâzâde'yi hem klasik kelim

geleneğini sürdüren hem de bu geleneği modern dönemin ihtiyaçları doğrultusunda yeniden yorumlayan özgün bir mütekelim olarak konumlandırmaktadır.

Sonuç olarak, bu araştırma Yemlîhâzâde'nin kelimî görüşlerini ve yöntemini hem tarihsel hem de sistematik bir perspektifle inceleyerek, Osmanlı'nın son dönem kelimî düşüncesine dair yeni ve özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Müellifin eserinin dilsel, yapısal ve içeriksel analizi, onun kelimî ilmine yaptığı katkıları daha kapsamlı bir şekilde anlamamıza yardımcı olacaktır.

Bu çalışmanın amacı, Yemlîhâzâde'nin kelimî görüşlerini sistematik bir şekilde ortaya koymak ve bunları hem klasik dönem kelimîcilerinin hem de Osmanlı'nın son döneminde yaşamış âlimlerin yaklaşımlarıyla mukayese etmektir. Böylelikle, müellifin kelimî sahasına yaptığı katkılar daha belirgin hale getirilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca, Osmanlı'nın son dönemindeki fikrî atmosferin kelimî ilmine nasıl yansıdığına da katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

Bu çalışma, kelimî literatürüne bir eseri ve müellifini kazandırma hedefiyle önem arz etmektedir. *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye* üzerine müstakil bir araştırma yapılmamış olması, eserin herhangi bir basımının bulunmaması ve günümüz Türkçesine aktarılmamış olması, bu çalışmanın özgün değerini belirgin şekilde artırmaktadır. Ayrıca Yemlîhâzâde'nin adının günümüz kelimî araştırmacıları arasında yeterince bilinmemesi, bu tezin hem bir düşünürü yeniden keşfetme hem de Osmanlı'nın son dönem entelektüel mirasının anlaşılmasına katkı sağlama potansiyelini güçlendirmektedir.

Tezin kelimî ilmine katkısı iki temel boyutta değerlendirilebilir. Birincisi, Yemlîhâzâde'nin şahsiyeti ve kelimî birikiminin sistematik şekilde ortaya konması, Osmanlı'nın son dönem kelimî literatüründeki bir boşluğu doldurmaktadır. İkincisi ise, müellifin görüşlerinin dönemin diğer kelimîcileriyle karşılaştırmalı analizi, kelimî ilminin modernleşme sürecindeki seyrini ve yönelimlerini anlamaya imkan sağlamaktadır. Bu bağlamda çalışma hem tarihsel bağlamı aydınlatmakta hem de günümüz kelimî tartışmalarına sağladığı metodolojik ve içeriksel katkılarla alanın gelişimine hizmet etmektedir.

Nihai olarak bu araştırma, sadece bir eserin muhtevasını tanıtmakla kalmamakta, aynı zamanda Osmanlı'nın son dönemindeki kelimî birikimin yeniden değerlendirilmesi ve bu entelektüel mirasın günümüz ilahiyat araştırmalarına entegre edilmesi yönünde önemli bir adım teşkil etmektedir.

Bu çalışmanın özgün değeri, daha önce akademik literatürde kapsamlı bir incelemeye konu olmamış bir eseri, içerik analizi ve karşılaştırmalı yöntemlerle ele almasından kaynaklanmaktadır. Eserin metodolojik açıdan en dikkat çekici yönü, manzum beyitlerin başlık olarak kullanıldığı ve her bir beyit etrafında kelimî konuların sistematik şekilde işlendiği yenilikçi yaklaşımdır.

Araştırmada, söz konusu eserin muhtevası çok boyutlu bir analize tabi tutulmuş; metin içi çözümler klasik kelimelerin kaynaklarıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş, farklı mezhep görüşleriyle ilişkilendirilmiş ve nihayetinde dönemin entelektüel bağlamı içerisinde yorumlanmıştır. Bu kapsamlı yaklaşım, çalışmayı sadece bir metin incelemesi olmanın ötesine taşıyarak, müellifin kelâmî perspektifini, yöntem anlayışını ve dönemin düşünce hareketleri karşısındaki konumunu ortaya koyan bir incelemeye dönüştürmektedir.

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemine dayalı olarak hazırlanmıştır. Araştırma sürecinde tarihsel bağlamlandırma, metin çözümü, karşılaştırmalı analiz ve betimleyici yöntemler bir arada kullanılarak bütüncül bir metodolojik yaklaşım benimsenmiştir.

Çalışmanın temel kaynağını oluşturan *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye* adlı eserin herhangi bir basımının bulunmaması ve günümüz Türkçesine aktarılmamış olması sebebiyle, el yazması nüsha üzerinden doğrudan metin incelemesi yapılmıştır. Bu kapsamda öncelikle eserin transkripsiyonu gerçekleştirilmiş, ardından metnin dilsel yapısı, içerik düzeni ve başlıklandırma biçimi detaylı şekilde analiz edilmiştir. Eserin manzum akide metni ve şerh kısmı birlikte ele alınarak bütüncül bir metin çözümlemesine tabi tutulmuş, kelâm konularının ele alınış tarzı sistematik bir yaklaşımla yeniden yapılandırılmıştır.

Araştırma kapsamında klasik ve modern kelâm literatürü kapsamlı şekilde taranmış; müellifin yaşadığı dönemin ilmî ve fikrî atmosferi ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Mu'tezile gibi temel kelâm mezheplerinin görüşleri incelenmiş; müellifin fikirleri bu mezheplerin yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Karşılaştırmalı analiz yöntemi, müellifin görüşlerini hem klasik dönem kelâm âlimleriyle hem de yeni ilm-i kelâm dönemi düşünürleriyle mukayese etmek suretiyle üç katmanlı olarak uygulanmıştır.

Tarihsel bağlamlandırma yöntemiyle, Yemlîhâzâde'nin yaşadığı dönemin sosyal, siyasal ve entelektüel yapısı göz önünde bulundurularak, kelâmî meselelerin ele alınış biçimi tarihsel süreklilik içerisinde analiz edilmiştir. Pozitivizm, Materyalizm ve Darwinizm gibi dönemin etkili felsefî akımlarına karşı geliştirilen kelâmî argümanlar değerlendirilmiş; müellifin bu akımlara karşı geliştirdiği özgün yaklaşımlar incelenmiştir.

Betimleyici analiz yöntemiyle ulûhiyet, nübüvvet, ahiret ve kader gibi temel kelâmî meseleler sistematik şekilde açıklanmış; ardından eleştirel bir bakışla değerlendirilmiştir. El yazması nüshadaki bozulmalar ve eksiklikler, eserin genel bağlamı çerçevesinde yorumlanarak anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Bu kapsamlı metodolojik çerçeve sayesinde, Yemlîhâzâde'nin kelâm düşüncesinin derinlemesine anlaşılması sağlanmış; müellifin özgün yönleri ve kelâm düşüncesine yaptığı katkılar bilimsel bir temelde ortaya konulmuştur.

emel kalamî meselelerden ulûhiyet, nübüvvet, ahiret ve kader gibi konular öncelikle betimsel analiz yöntemiyle sistematik bir şekilde ortaya konmuş, ardından eleştirel analize tabi tutulmuştur. Müellifin bu meselelere getirdiği yorumların çağdaş kalam düşüncesiyle örtüştüğü ve ayrıştığı noktalar, karşılaştırmalı okumalar ve bilimsel titizlikle ortaya konmuştur. Bu yöntemsel çerçevede, Yemlîhâzâde'nin kalam literatürüne yaptığı özgün katkılar ve Osmanlı'nın son dönem kalam düşüncesindeki yeri tespit edilmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, Halil Esad bin Ali Rıza Yemlîhâzâde'nin kalamî görüşlerini akademik bir perspektifle değerlendirerek literatürdeki eksikliği gidermeyi hedeflemektedir. *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye* adlı eser hem içerik hem de yöntem açısından kapsamlı şekilde analiz edilmiş; böylece Osmanlı'nın son döneminde kalam ilminin seyrine ve dönüşümüne ışık tutacak yeni perspektifler sunulmuştur. Bu bağlamda tez, gün yüzüne çıkarılan bu değerli eser ve müellifi hakkındaki akademik bilgi birikimine önemli katkılar sunmaktadır. Osmanlı son dönemi kalam anlayışının zihinsel temellerini ortaya çıkarması, bu dönemdeki yöntemsel dönüşümleri analiz etmesi ve klasik ile modern kalam düşüncesi arasındaki geçiş sürecine ışık tutması bakımından bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

1. BÖLÜM

HALİL ESAD BİN ALİ RIZA YEMLİHÂZÂDE

1.1. Halil Esad'ın Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Entelektüel Çevresi

Halil Esad bin Ali Rıza Yemlîhâzâde'nin hayatı hakkında çok fazla bilgi mevcut değildir. Elbistan'da doğmuş, 1855 – 1927 tarihleri arasında yaşamıştır. Babası Ali Rıza Efendi'dir. Döneminin büyük âlimlerinden kabul edilen Ali Rıza Efendi de birçok yerde kadılık görevlerinde bulunmuştur. Adana kadılığında ayrıldıktan sonra 1856'da İstanbul'a giderken Tokat'ta oğlu Halil Esad dünyaya gelmiştir.¹

İlk öğrenimine Elbistan'da başlamıştır. Daha sonra Arabistan ve Irak'ta eğitimini devam ettirmiştir. Antakya'da Şeyh Abdussamet Efendi'den icazet aldıktan sonra İstanbul'a gitmiş, orada da ders vekili Ahmet Asım Efendi'den icazet almıştır. Fıkıh öğrenmek istediği için imtihanla Mekteb-i Nüvvab'a girmiş, 1890'da İstanbul Kadılık Mektebi'nden (Mekteb-i Nüvvab) mezun olmuştur. Mezun olduğu tarihten hemen sonra Muş, Gümüşhane, Akka, Trablus ve Yemen kadılıklarında görev yapmıştır. Yemen kadılığına terfi ile atanan Yemlîhâzâde, 1914'de Yemen Tetkik-i Vesaik-i Şer'iyye memurluğuna tayin edilmiş, yaptığı çalışmadan dolayı 1916'da ikinci rütbe Osmanlı nişanı ile ödüllendirilmiştir.²

Emekli olduktan sonra Elbistan'a yerleşmiştir. Hocazade soyundan gelen Halil Esad 1927'de Elbistan'da vefat etmiştir. Halil Esad geldiği ailenin de adını alan Hocazade mezarlığına defnedilmiştir. Elbistan belediyesi Halil Esad bin Ali Rıza Yemlîhâzâde'nin anısına Elbistan'da bir caddeye Hacı Esad Efendi Caddesi adını vermiştir.³

Yemlîhâzâde'ye ait en geniş bilgi Maraş Kültürü Edebiyat Serisi'nin 21. sayısında yer almaktadır. Yukarıda bahsedilenlere benzer bilgiler orada da yer almakla birlikte ek olarak; bekar olduğu, emekli olduktan sonra Elbistan'da yaşadığı müddetçe evinden çıkmadığı, Yemen'deki görevi esnasında yedi kere Kabe'ye gittiği ve her defasında Kâbe yıkanırken yardım ettiği, iyi derecede Arapça ve Farsça bildiği bilgilerine de yer verilmiştir.⁴

Elbistan, tarihi boyunca kadı, müderris, müftü ve müellif gibi Osmanlı coğrafyasının çeşitli bölgelerinde görev yapan çok sayıda ilim adamı yetiştirmiştir. Hocazadeler ise Elbistan'ın köklü bir geçmişe sahip olan hatırı sayılır ailelerindedir. Hocazadelerin ilim sahalarında bilinen son temsilcisi ise Türk Tarih Kurumu'nun kurucu üyelerinden olan Orta Çağ Tarihi ve

¹ Orhan Saydam, "Ord. Prof. Mükrimin Halil Yinanç ve Ailesinde Yetişen İlim Adamları", *Elbistanın Sesi* (30 Aralık 2021).

² Mustafa Kâmil Yemli hazâde, *Nazmü'l-fünûn* (Kahramanmaraş: Öncü Basımevi, 2011).

³ "Yemli hazâde Hacı Halil Esad Efendi", *Biyografya* (Erişim 11 Ağustos 2025).

⁴ Yemli hazâde, *Nazmü'l-fünûn*.

özellikle Selçuklu Devri konusunda sayılı ilim adamlarından olan Ord. Prof. Mükrimin Halil Yinançtır.⁵

Halil Esad Yemlîhâzâde'nin mezun olduğu kadılık okulunda, uzun süre nazârî ve amelî fıkıh eğitiminin yanı sıra Arapça, hüsn-ü hat, şer'î belge düzenleme vs. gibi birçok alanda dersler verilmekteydi. O zamanlar, her yıl ancak 25-30 kadının mezun olabildiği bu okulun öğrencileri maaş karşılığında staj görmeleri için şer'iyye mahkemelerine gönderiliyordu. Eski dönem Osmanlı'sında kadılar medrese eğitimi içerisinde yetişir, atamaları ise kazaskerlik makamınca yapılırdı. Tanzimat döneminde yapılan yeni düzenlemelerle "Mekteb-i Kudât" adı altındaki eğitim merkezinde yetişen kadılar çeşitli sınavlara tabi tutulduktan sonra görev almaya başladılar. Birinci Dünya Savaşı döneminde öğrencilerinin savaşa katılmasıyla kötü etkilenmiş bu okulun faaliyetleri, Cumhuriyet döneminde şer'iyye mahkemelerinin kapatılmasıyla son bulmuştur. İstanbul Kadılık Mektebi binası bugün İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi olarak kullanılmaktadır.⁶

16. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı devletinde başarısız politikaların artmasıyla birlikte Batı dünyasına duyulan ilgi askerî alanların dışına taşmaya başlamıştı. İlmî sahalarda eğitim metotları eleştirilmeye başlanmış, müspet ilimler, tabiat ilimleri ve felsefe gibi alanlarda da eğitim öğretim faaliyetlerinin olması gerektiği savunulmuştur. 19. Yüzyıla gelindiğinde siyasî ve askerî çöküşün devam etmesi neticesinde ise Müslüman ilim dünyası bu çöküşün en mühim amillerinden biri olarak eğitim alanındaki olumsuzluklara işaret ediyorlardı. Ümmetin istikbalinin yok olması endişesiyle şekillenen bu kaygılı tutum, İslam düşünürlerini hastalığa çözüm olacak ilaçlar aramaya sevk etti. Bu bağlamda Avrupa medeniyetinden ne derece istifade edebiliriz tartışmalarının gündeme gelmesiyle birlikte, Avrupa'daki ilmî metotların ve bilimsel gelişmelerin İslam'a entegre çalışmaları da başlamış oldu.

İslam ilim dünyasında yenilenme ve canlanma çalışmaları ile tefsir, kelam, fıkıh gibi birçok ilmî sahada sistem değişikliğine gidilmesine başlanmış oldu. Tefsir alanında te'lif edilen yeni eserlerde bilimsel gelişmelere de bağlı olarak aklî ve kevnî ayetler bu ilimlere uygun bir şekilde yorumlanıyordu. Bu gelişmenin tefsir dünyasındaki meyvelerine örnek olarak; Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak dini Kur'an dili*, Reşid Rıza'nın (ö. 1935) *Tefsîr'ül-menâr*'ı, Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) *Tefsîr'ul-Kur'ân*'ı ve daha birçok eser verilebilir.

İslam akidesinin muhafızı anlamıyla kelam ilminin ise artık asrın ihtiyaçlarına cevap veremediğine dair yoğun söylemler ilim dünyası gündeminde yerini almıştı. Sadece İslam'a değil bütün dinlere ve hatta Tanrı inancına saldıran yeni Felsefî akımlar ilim adamlarını da etkilemeye başlamıştı. Dinî hayatın ve bizzat dinin kendisinin siyasî, askerî, ilmî ve sosyal

⁵ Saydam, "Ord. Prof. Mükrimin Halil Yinanç ve Ailesinde Yetişen İlim Adamları" (30 Aralık 2021).

⁶ İlhami Yurdakul, "Mekteb-i Nüvvâb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ağustos 2025).

alanlarda ilerlemeye engel olduğu düşüncesi aydınlar nezdinde de yaygınlık kazanmaya başlamıştı. Bu duruma acil bir çözüm bulma ihtiyacı hisseden İslam düşünürleri, hususen kelimâ âlimleri, ispatta kullanılan veriler bakımından da güncelin gerisinde kalan kelâmın, hızla yenilenmesi çalışmalarına başladılar. Değişen toplumsal şartlar ve gelişen yeni akımların toplumsal etkileri de kelâm ilminin yenilenmesine duyulan ihtiyacı ortaya koymaktaydı.⁷

Müslüman alimlerinin kelâm ilminde yeniliğe gitmelerinin ana sebebi Batı dünyasının ilim ve düşünce sahasında ortaya koyduğu yeni fikirler ve bu fikirlerin, o veya bu şekilde artık İslam dünyasında sözü geçer bir hale gelmesiydi. Kelâm âlimleri bu felsefî ve ilmî yenilikleri kelâma uyarlamakla Batı'nın inanç aleyhindeki düşünsel yayılımının önüne geçilebileceği düşüncesindeydiler. Kelâm ilminin dayandığı verileri güncellemek maksadıyla Batı bilim ve felsefesini öğrenmeye yönelen âlimler, çağdaş düşüncelerden istifade ederek İslam'ın ruhuna uygun yeni bir düşünce metodu ortaya koymaya çalışmışlardır.⁸

Abdüllatif Harpûtî (ö. 1916) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) gibi isimler ise geleneksel kelâm anlayışını takip etmişler fakat bunun yanında modern bilimsel gelişmelerle ve yeni metodolojik çalışmalarla da uzlaşarak yenilenme yoluna gitmişlerdir. Geleneksel anlayışı bozmadan ama çağın gerisinde de kalmadan yeni bir sistem kurmaya çalışan bu yaklaşım daha çok kabul görmüştür. Çünkü klasik dönem kelâm eserlerinin değişen fikir akımlarına yönelik ihtiyacı karşılamadığı herkesçe aşıkardı. Sofestâiyye veya Dehriyyûn gibi inkârcı fikirlerin yerini alan pozitivist, maddeci, tabiatçı, evrimci vs. gibi fikirlerle mücadele etmekte yetersiz kalan eski dönem eserlerinin güncellenmesi ve yeni eserler telif edilmesi ihtiyacı da ortada idi.⁹

Bilimi toplumun yararına kullanmaktansa dine karşı bir savaş aracı olarak kullanan çevrelerin varlığının farkında olan düşünürler bilimin İslam'la çatışmadığını göstermek istemişlerdir. Bu bağlamda fizik, kimya, astronomi gibi müspet ilimleri de öğrenme yoluna gitmişler ve İslâm'ın bilim ile bağdaştığını ve bilimin hakiki kaynağı olduğunu ispata çalışmışlardır. Onlara göre felsefenin İslam ile bağdaşan yenilikleri alınıp İslam inancı için de faydalı bir hale getirilebilir. İslam inancıyla uyuşmayan fikirler ise tashih edilme imkânı varsa edilmeli yoksa reddederek aksi ispat edilmelidir. Keza İmam Gazâlî (ö. 1111), Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 1413) ve Fahreddin Razî (ö. 1210) gibi öncü düşünürler de kendi dönemlerindeki din karşıtı fikirler ile benzer şekilde mücadele etmişlerdi.

Eski kelâmcılardan miras kalan fikirlerin ince bir tetkikten geçirilmesinin gerekliliğini vurgulayan yeni ilm-i kelâmcılar, eski âlimlerin kendi dönemlerinde yaptıkları fikrî mücadeleyi takdir etmekle birlikte ciddi bir ıslah çalışması yapılma zorunluluğuna da işaret ederler. Onlara

⁷ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1998), 83-116.

⁸ Erkan Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 241-262.

⁹ Buket Ataman, "Yeni İlm-i Kelâm Geleneğinde Abdüllatif Harpûtî ve Eserlerine Bakış", *International Social Sciences Studies Journal* 10 (2024), 1461-1466.

göre çağın değişen ihtiyaçlarını karşılayamayan eski fikirler, bu zamanın inatçı şüphelerine karşı zayıf kalmakla birlikte, asrın maddiyatçı ve pozitivist anlayışına karşı ispat ve iknada yetersizlikleri de aşıkardır. Bunun çözümü ise eski fikirlerin gereksiz ayrıntı ve uzun uzadıya giden tartışmalarını terk ederek, faydalı olan öz kısımlarını mevcut bilim ve fikirlerden de istifade ederek güncelleştirmekten geçmektedir. Onlara göre İslam dini, batının bilimi önceleyip dini arka plana atan materyalist, tabiatçı ve pozitivist felsefesinden ancak bu şekilde muhafaza edilebilir.¹⁰

Osmanlı'nın son dönemlerinde kelimada yenilik ihtiyacı çeşitli mecralarda zamanın birçok âlimi tarafından dile getirilmiş ve yeni ilm-i kelâmın temsilcisi düşünürler telif ettikleri eserlerle bu harekete öncülük etmişlerdir. Osmanlı kelâm çevresinde bunun en bilindik örnekleri; başta Abdülatif Harpûti'nin *Tenkîhu'l-kelâm*'ı olmak üzere Filibeli Ahmed Hilmi'den (ö. 1914) *Üss-i İslâm: yeni akâid*, İzmirli İsmail Hakkı'dan *Yeni ilm-i kelâm* gibi müellifler ve adı geçen eserleridir.

Yemlîhâzâde'nin eserine bakıldığında ise zamanındaki diğer kelâmcılara kıyasla düşünsel anlamda daha gelenekçi olduğu söylenebilir. Eserinin mukaddimesinde inkârcı akımların toplumsal etkilerinden bahseden müellif eserini te'lif etmesindeki en mühim amil olarak, inkârcı akımların topluma verdiği zararları işaret eder. İslam düşünce dünyasının içinde bulunduğu durumdan muzdarip olduğunu belirten Yemlîhâzâde, öncelikle itikadî şüphelerin kaynaklarını tespit etmeye çalışmış, sonra ise bu şüphelere yine İslâm âlimlerinin eserlerinden çözümler aramıştır. Fakat klasik kelâm eserlerinde bazı konuların uzun uzadıya anlatılmasıyla çoğu zaman meselenin özünden uzaklaşıldığını fark etmiştir. Bu sebepten aklî ve naklî delillerin daha kısa ve öz bir anlatımla sunulduğunda itikadî sahada daha etkili olunabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda Yemlîhâzâde'nin gayesinin, kelâmı uzun uzadıya sürüp giden gereksiz tartışmalardan tasfiye ederek, öz ama etkili bir eser telif etmek olduğu kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Eserini telif ederken modern düşünce teorilerinin etkisinde kalmayarak farklı görüşleri, inkârcı fikirleri ve bu alanda serd edilen ispatları aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışmıştır.

Kayıtlarda müellifin beş eseri bulunmaktadır.¹¹ Bunlar;

- *Hülâsatu's-şürûh* (Halil Esad, *Hulâsatu's-şüruh*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1305/1888, Süleymaniye Vakfı Kütüphanesi, Dolap No: 10, Raf No: E.). Eser Arapça nahiv kitabıdır.

¹⁰ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 83-114.

¹¹ Yemli hazâde, *Nazmü'l-fünûn*, 22.

- *Cilau'l-uyûn*. Araştırmalar neticesinde eserin herhangi bir kütüphanedeki kaydına veya içeriği hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.
- *İkdü'l-cümân*. (1926) Eserin nüshası Millî Kütüphane'de bulunmaktadır. Talik hattıyla yazılmış olup, belagatle ilgili olduğu kaydedilmiştir.
- *Dürr-i meknûn* (Yemlîhâzâde Seyyid Es'ad b. Ali Rıza Elbistânî, *İkdü'l-Cümân*, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Yer No: 06 MK. Yz. A 6234/2, 1345 [1926], vr. 12b-212b). Eserin nüshası Millî Kütüphane'de bulunmaktadır. Eser el yazması olup, katalogda hattının bozuk rika olduğundan başka bir bilgiye yer verilmemiştir.
- *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye* (1316/1898) (Halil Esad b. Ali Rıza Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, Depo: Nadir Eserler, Oda: 297.4 YEM, Demirbaş: Bel_Yz_K.000493). Çalışma konusu yaptığımız adı geçen eseri ise kısa biyografisinin yer aldığı hiçbir belgede kaydedilmemekle birlikte, İBB Atatürk Kütüphanesi arşivinde yer almaktadır.

1.2. Dönemin Kelâmî Atmosferi ve Çağdaş Âlimlerle İlişkileri

1855-1927 yılları arasında yaşamış olan Halil Esad bin Ali Rıza Yemlîhâzâde'nin hayatı hakkında çok fazla bilgiye ulaşılamamaktadır. Hayatının belli bir döneminde kelimine ilgi duyduğu ve bu alanda birçok araştırma yaparak, klasik eserlerin önemli bir kısmını taradığı hem kendi ifadelerinden hem de eserinde yaptığı atıflardan anlaşılmaktadır. 1898 yılında, 43 yaşında, hacimli bir kelimine eseri telif eden müellifin *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye* eseri incelendiğinde ise kelimine alanında son derece yetkin olduğu anlaşılmaktadır.

Eserinde bir kelimine kitabında olması gereken meselelerin hiçbiri atlanmadan büyük bir ihtiyat ve ihtimamla tetkik etmekle birlikte kendi zamanındaki birçok güncel meseleye de değinmiştir. Üslubunda dinî hassasiyetinden dolayı meselelere ihtiyatlı bir tarzda yaklaştığı da göze çarpmaktadır. Özellikle İslami mezheplere ve farklı görüşlere karşı son derece ılımlı bir tavırla yaklaşan müellif tekfirci yaklaşımı eleştirerek, İslam âlimlerinin fikirlerinin, en azından tevhid zemininde buluştuğunu ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Birçok tartışmanın lafzî olduğunu savunan Yemlîhâzâde, farklı fikirlerin temelde aynı çatı altında toplandığını ifade ederek, çoğu meselede nizaları uzlaştırma yoluna gitmiştir.

Yakın dönemlerde yaşadığı kelimine düşünürleriyle fikir alanında birçok yönden benzerlikler göstermekle birlikte, meseleleri ele alırken düzen ve içerik bakımından bir nevi ders kitabı niteliği taşıyan diğer eserlerin üslubundan biraz daha farklı bir yapı arz etmektedir. Konuları işleyişinde, eserinin başında yer alıp, aynı zamanda bir özet mahiyetinde olan manzum akîde ve devamında her bir beyti şerh ederek meseleleri ele alışını da zamanındaki diğer kelimine eserleri

ile karşılaştırıldığında farklı bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Her bir beyit bir konu başlığı niteliğinde olduğundan eserin başındaki manzum akîde aynı zamanda bir fihrist özelliği de taşımaktadır. Keza her bir beyitin sonuna, eserin içerisinde şerhinin yer aldığı sayfa numarası kaydedilerek meselelere ulaşım da kolaylaştırılmıştır.

Dönemindeki düşünörlere kıyasla yapı ve üslup bakımından farklılıklar arz eden Yemlîhâzâde, düşünsel planda diğler kelimcilerle aynı kaygıları taşımaktadır. Kendi zamanındaki fikrî hastalıklara, şüphelere ve inkârcı felsefeye karşı eski âlimlerin eserlerinin dikkatlice incelendikten sonra fazlalık denilebilecek ayrıntılarından sıyrılmasıyla, özlerindeki hakikatler ile zamanın anlayışına sunulduğunda fikrî hastalıklara ilaç olacağı düşüncesindedir.¹² Keza eserinde de bu anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır.

İslamî ilimleri çağın idrakine sunmak ve asırlar boyu İslam'ın maruz kaldığı din karşıtı fikirlerle mücadele etmek amacıyla, İslam'ı asrın fikir dünyasına uygun bir anlatımla yeniden yorumlama çabaları, her dönemde âlimlerin en çok mesai harcadığı alanlardan biri olagelmıştır. Bu süreklilik içinde Yeni İlm-i Kelâm Dönemi olarak adlandırılan hareket, Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren tezahür etmiş ve günümüze dek etkisini sürdürmüştür. Bu dönem, kelim ilmini yenileme ve çağın anlayışına uygun hale getirme çabaları bağlamında, geçmişin bir devamı niteliğini taşımaktadır. Ulaşılmak istenen nihai maksatlar değişmemiş; ancak fikrî sahadaki değişen şartlar, bu maksatlara ulaşmada kullanılan yöntem ve metotların yenilenmesini gerekli kılmıştır.

Yeni İlm-i Kelâm'ın metodolojik açıdan en belirgin özellikleri, meselelerin mezhebî taassuptan uzak, öz, kısa ve anlaşılır bir şekilde ele alınmasıdır. Toplumsal sorunlara da temas eden yeni dönem kelimcileri, günümüz düşünörlünün de mücadele alanı olan sekülerizm, pozitivism, materyalizm, deizm ve Darwinizm gibi akımlar karşısında İslami düşüneyi savunmayı ve bir set oluşturmayı hedeflemişlerdir.

Bu metodolojik yenilenme çabalarının tarihî bağlamını daha iyi yansıtabilmek amacıyla, çalışmamızda *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye* incelemesine geçmeden önce, Yemlîhâzâde ile aynı dönemde yaşamış ve kelim sahasında önemli katkılar sunmuş bazı düşünörlere kısaca tanıtılacaktır. Bu yaklaşım, hem dönemin kelim anlayışını daha bütüncül bir şekilde aksettirecek hem de Yemlîhâzâde'nin kelimî perspektifinin hangi entelektüel ortamda şekillendiğini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Abdüllatif Harputî (1842-1916)

¹² Halil Esad b. Ali Rıza Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akaidi'l-İslâmiyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, 297.4 YEM 1 (İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.4 YEM 1, 379), 12.

İlk tahsilini Harput'ta yapan Abdüllatif Harputî daha sonra İstanbul Fatih medreselerinde okumuştur. Öğrenimini tamamladıktan sonra sırasıyla Beyazıt Camii dersiâmlığı, Meclis-i Tedkikât- Şer'iyeye üyeliği, Ticaret ve Nâfia Nâzirliği ilmî müşavirliği, Dârülfünun'da ilm-i kelim müderrisliği görevlerinin yanında aynı zamanda Medresetü'l-vâizîn'de kelim dersleri vermiştir.

Harputî'nin eserleri arasında en önemlisi kelim hocalığı yaptığı yıllarda telif ettiği "*Tenkîhu'l- kelâm fi 'akâ'idî ehli'l-İslâm*" isimli çalışmasıdır. Eserin aslı Arapça olup, yazarın ifadesiyle kelim dersleri okuttuğu yıllarda ders kitabı olarak kullanacağı bir kaynak arayışına girmiş, fakat dönemin problemlerine ışık tutacak bir eser bulamamış ve bu sebeple çalışmalara başlamıştır. Eserde klasik kelim kitaplarında yer alan ana mevzular işlenmekle birlikte Türkçe olarak yazılan zengin ve uzun dipnotlarıyla farklı bir görünüm arz etmektedir. Bu eserin devam çalışması olarak, eksik gördüğü izahlardan oluşan tamamlayıcı bir eser olarak kaleme aldığı "*Tekmile-i tenkîhu'l- kelâm*" isimli telifi gelmektedir. Yine *Tenkîhu'l- kelâm*'ın devam çalışması niteliğindeki bir diğer eseri de "*İlm-i hey'et ile kütüb-i mukaddese arasındaki zâhirî hilâfın tevcîh ve tevfiği hakkında risâle*" dir. Yazarın mev'iza türünde olan "*Mecâlisü'l-envâri'l-ehadiyye ve mecâmi'u'l-esrâri'l-Muhammediyye*" bir eseri de mevcuttur. Din görevlileri arasında başucu kitabı olarak kullanılan bu eser *Mev'iza-i Abdüllatif* olarak meşhur olmuştur. "*Târîh-i ilm-i kelâm*" isimli eseri ise adından da anlaşılacağı üzere kelim, mezhepler, itikadî fırkalar üzerinde yazılmakla birlikte çağın inkârcı akımlarını da içinde barındırmaktadır.¹³

Abdüllatif Harputî yeni ilm-i kelim hareketini başlatan ilk düşünürlerden biri olarak kabul edilmektedir. Zamanın inkârcı akımlarıyla mücadele etmek için kaleme aldığı "*Tenkîhu'l kelâm fi akaidi ehli'l İslam*" isimli eseri kelimde yeni bir döneme girildiğini göstermesi açısından önemlidir. Klasik dönem eserlerinin ihtiyacı karşılamadığını ve yeni akımlar karşısında yetersiz kaldığını ifade eden düşünürün bu eseri, diğer kelimcılara bir kaynak olması yönünden de kıymetlidir. Ona göre kelim ilmi Batı'daki ilmî ve felsefî ilerlemenin çok gerisinde kalmıştır. Kelim ilmi bütün bu gelişmeler takip edilerek yeniden ele alınmalı, yeni inkârcı akımların dayandığı ilmî ve felsefî veriler değerlendirilerek yeni bir metotla İslam'ın temel akidelerini muhafaza edecek sağlam adımlar atılmalıdır.¹⁴

Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)

Ahmed Hilmi ilk öğrenimine Bulgaristan'da doğduğu yer olan Filibe'de başlamış daha sonra İstanbul'a gelerek eğitimine burada devam etmiştir. Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi mezunu olan Ahmed Hilmi Düyûn-ı Umûmiyye Nezâretinde memurluk, Dârülfünun'da felsefe müderrisliği görevlerinde bulunmuştur. Daha çok kendi çıkardığı gazete ve dergilerde

¹³ Metin Yurdağür, "Harputî, Abdüllatif", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ağustos 2025).

¹⁴ Abdüllatif Harputî, *Tenkîhu'l kelâm fi akaidi ehli'l-İslâm* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 5.

dönemin gündemiyle alakalı yazılar yazmış, gazete ve dergileri kapatıldıktan sonra da çeşitli yayımlardaki Siyonizm ve Masonluk karşıtı siyasî yazılarıyla dikkat çekmiştir.

Fikrî ve ilmî sahada olduğu kadar siyasî sahada Siyonizm ve Masonlukla yaptığı mücadelesiyle de bilinen Ahmed Hilmi, matbaası kapatılmasına, Bursa'ya sürgün edilmesine rağmen yılmamış, aftan yararlanarak tekrar İstanbul'a döndüğünde yayımlarına devam etmiştir. Düşünürün ölümünün bakır zehirlenmesi sebebiyle olduğu kayıtlara geçmişse de bu ölüm şaibeli görülmüş ve masonlar aleyhine yaptığı yayınların bir neticesi olduğu düşünülmüştür.

Devrindeki düşünürler arasında çok yönlü kişiliği ile öne çıkan Filibeli Ahmed Hilmi kelim, felsefe, tarih, tasavvuf gibi birçok alanla meşgul olmuş, eserler telif etmiştir. Batı taklitçiliği ile de mücadele eden düşünür modernleşme hareketini desteklemekle birlikte maddecilik felsefesini kabul etmemiş ve bu alanda mesai sarf etmiştir. Edebî, dinî ve fikrî alanlarda birçok çalışması olan düşünürün kelim çevrelerince en bilinen eserleri “Allah'ı inkâr mümkün müdür?” ve “Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye müstenid yeni ilm-i akâid” isimli telifleridir.¹⁵

İzmirli İsmail Hakkı (1869-1954)

Küçük yaşta babasını kaybettikten sonra ilk öğrenimini annesinin gözetiminde tamamlayan İzmirli İsmail Hakkı, daha sonra hafızlık yapmış ve medrese derslerini tamamlayıp Rüşdiye mektebini bitirmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra sırasıyla Namazgâh İbtidâî Mektebi'nde öğretmenlik, Dârümuallimîni'nde hocalık, İzmir İdâdisi'nde imamlık gibi görevlerde bulunmuştur. İstanbul'a gittikten sonra Hâfız Ahmed Şâkir Efendi'nin eğitim halkasına katılan İsmail Hakkı, ondan da icazet almıştır. İstanbul'daki eğitim kurumlarında da çeşitli görevlerde çalışan İzmirli'nin hem eğitim hem de çalışma hayatı son derece hareketli geçmiştir.¹⁶

Kur'an ilimleri, hadis, kelim, fıkıh, felsefe ve mantık alanlarında sayısız eser telif eden düşünürün kelim alanındaki yazmış olduğu “Yeni ilm-i kelim” isimli eserinde yeni bir metotla kelim ilmini çağın ihtiyaçlarını da karşılamak maksadıyla ele almış fakat tamamlayamamıştır.¹⁷

İzmirli İsmail Hakkı Osmanlı'nın son dönemlerinde maruz kalınan fikrî erozyonu tahlil ederek yeniliğin mecburiyetinden bahseden düşünürlerin ilklerindedir. Kelim ilminde yeniliğe gidilmesinin ve çağın anlayışına uygun hale getirilmesinin zaruretini dile getirmiş ve bu bağlamda “Yeni İlm-i Kelim” isimli eserini kaleme almıştır. Dönemin öncü isimlerinden olan İsmail Hakkı körü körüne taklitçiliği eleştirmiş, delilsiz fikirlerin kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre geçmiş tamamen terk edilemeyeceği gibi Batı'dan gelen felsefî ve ilmî

¹⁵ Abdullah Uçman, “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ağustos 2025).

¹⁶ Ali Birinci - M. Sait Özervarlı, “İsmail Hakkı İzmirli”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ağustos 2025).

¹⁷ Birinci - Özervarlı, “İsmail Hakkı İzmirli”.

yenilikler de tümüyle kabul edilemez. Bunlardan İslâm'a uygun olanlar alınabilir, uygun olmayanlar ise körü körüne kabul etmemekten öte ispatlarıyla reddedilmelidir. İzmirli itikadî konularda gereksiz tartışmalara girişmemiş, bu anlamda selefin yolunu izlemiştir. İnanç konularında aklî delillere başvurmanın sebebini ise öncelikle kendini ikna etmek, sonra da inkarcılara ispat etmek olarak açıklamıştır.¹⁸

Kelamın yenilenmesi zaruretini ise inkarcıların silahlarının ve din karşıtı fikirlerin farklılaşp bilimsel gelişmeleri de arkasına alarak daha güçlü hale gelmesiyle birlikte, İslam akidesini müdafa biçiminin de değişmesi gereğine bağlar. Ona göre, bu sebeplerle de kelamda modern bir metodoloji oluşturulmalıdır.¹⁹

Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)

Eğitimine memleketi olan Tokat'ta başlamış olan Mustafa Sabri Efendi, on yaşında hafızlık icazetini almış, Zûniyezâde Ahmed Efendi'den islâmî ilimler okumuştur. Daha sonra eğitimine İstanbul'da devam etmiş, Fâtih Camii müderrisliği, Beşiktaş Âsâriye Camii imamlığı, tefsir ve hadis müderrisliği, Silistre müftülüğü gibi görevlerde bulunmuştur. Şeyhülislamlık yapmış, dönemin şartlarından ve çalkantılı olaylarından nasibini alarak ağır bedeller ödemek zorunda kalmış, çeşitli sebeplerden sürekli yer değiştirerek ömrünün son yıllarını tabir-i caiz ise orada burada geçirmiştir. Her nerede olursa olsun fikirlerini neşretmek için yayınlar yapmış, dinî sahada ise her fırsatta İslâm'ın bilimle çatışmadığını savunmuştur.

İslâm medeniyetinin ayakta kalması için hayatı boyunca çaba göstermiş, ilmî, fikrî ve siyasî sahadaki mücadelesinden asla vazgeçmemiştir. Dönemin zorlu şartları göz önünde bulundurulduğunda yılmadan gösterdiği devamlı azim ve gayret takdire şâyândır. İslâm dünyasında cereyan eden hâdiselerin ve oynanan oyunların farkında olan Mustafa Sabri Efendi, İslâm dünyasını ele geçiren siyasî yapıları eleştirmiş, Filibeli Ahmed Hilmi gibi Yahudi ve Masonların planlarına ve faaliyetlerine karşı dikkat çekici yazılar yazmıştır.

Allah'ı varlığını ispatta kullanılan delillerin geçerliliğini koruduğunu ifade ederek, bilimsel verilerin bu delillere katkıda bulunduğuna dikkat çeker. Batı felsefesinin din karşıtı çalışmalarına karşı uluhiyyet, nübüvvet, kaza ve kader gibi birçok konuda gayretini ortaya koymuştur. Batı felsefesiyle mücadele ederken Ferîd Vecdî, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ gibi düşünürlerin bazı konulardaki fikirlerini de eleştirmiştir. Son dönem ilim adamlarının peygamberlerin hissî mucizelerini kabul etmeyenlerin görüşlerinin Allah'ın kudretine imana zarar verdiği düşüncesiyle tenkit eder. Batı'yı taklit ederek dini hayatın terk edilmesi, İslâmî inanç ve değerleri küçümseyerek çağdaş olunacağını zannedilmesi, İslâm'ın bilim ile

¹⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni Kelam İlmine Giriş* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 34.

¹⁹ İzmirli, *Yeni Kelam İlmine Giriş*, 38.

bağdaşmadığı iddiasıyla dışlanması ve Batı felsefesinin din karşıtı tavrının temelsizliği gibi birçok konuya dikkatleri çekmiştir.

Mustafa Sabri Efendi'nin namazda Kur'an'ın meâlinin okunabileceğini savunanlara karşı bir reddiye olarak kaleme aldığı "*Mes'ebetü tercemeti'l-Ḳur'ân*" eserinin yanında dinî akideyi savunduğu "*Mevkıfû'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*" isimli usûl-ü dine dair bir çalışması da mevcuttur. "*Mevkıfû'l-akl*" isimli eserine ek olarak yazdığı bir diğer çalışmasında ise nübüvvet, hissî mücizeler, kıyamet alâmetleri ve âhîret gibi konularda pozitivizmin etkisiyle yapılan yorumlardaki hataları içermektedir. Kaynaklarda yazarın toplam yedi adet eseri kaydedilmekle birlikte çeşitli gazete ve dergilerdeki makalelerinden derlenerek hazırlanan yayınları da bulunmaktadır.²⁰

Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912)

Makedonya sınırlarındaki Manastır şehrinde dünyaya gelmiş, ilk öğrenimini de burada görmüştür. Yine burada çeşitli hocalardan dersler alarak eğitimine devam eden İsmail Hakkı henüz 18 yaşında iken verdiği tefsir dersleri ile ilmî sahada rüştünü ispat etmiştir. Daha sonra İstanbul'da tahsiline devam etmiş Tikveşli Yûsuf Ziyâeddin Efendi'den icazet almıştır. Fâtih Camii kürsü müderrisliği, çeşitli kurumlarda fıkıh, akaid, tefsir, hadis ve kelam müderrisliği, Dârülfünun'da usûl-i fıkıh ve tefsir müderrisliği gibi görevlerde bulunmuştur. Görevlerindeki başarılarından dolayı Osmanlı nişanı ile ödüllendirilmiştir. İlmî seviyesi yüksek, geniş bir kültürel hazineye sahip olmasıyla da döneminde dikkatleri üzerine çeken bir kişilik olarak öne çıkmaktadır.

Kelâm düşünce sisteminde klasik çerçevede kalarak Mâtürîdî çizgisinde hareket etmiştir. Bunun yanında İslâm'daki evlilik, boşanma hukuku, kısas ve had cezaları gibi hükümleri eleştiren Batılı düşünürlere reddiyeler yazarak, itirazları cevaplandırmıştır.²¹

İlmî hayatı boyunca çok sayıda eser vererek dinî düşünceye katkıda bulunan İsmail Hakkı'nın eserlerinin birçoğu ders kitabı olarak okutulmuştur. Fıkıh ve tefsir alanında da eserler telif etmiş olmasına rağmen, daha çok kelam ve akâid üzerine çalışmalarda bulunmuştur. Kelam alanında yazmış olduğu eserler arasında; Hızır Bey'in *el-Kasîdetü'n-nûniyye*'sine şerh olarak kaleme aldığı "*el-Kasîdetü'n-nûniyye*" ile birlikte askerî ve mülkiye liselerinde okutulması için yazdığı "*Mevâidü'l-in'âm fî akâidi'l-İslâm*" isimli bir eseri de mevcuttur. Kelam alanındaki önemli bir eseri de "*Tercümetü'r-risâleti'l-Hamîdiyye*" isimli Hüseyin el-Cisr'in *er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye*'sinin tercüme ve şerhidir. Materyalizme karşı İslâm'ı müdafaa eden bu eser itikadî esasları içermektedir. "*Telhîsü'l-keâm fî berâhîni akâidi'l-İslâm*" isimli eserini ise okullarda ders kitabı olarak okutulması niyetiyle Eğitim Bakanlığı'nın talebi üzerine kaleme almıştır. Bu

²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ağustos 2025).

²¹ Salih Sabri Yavuz, "Manastırlı İsmâil Hakkı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ağustos 2025).

sebeple üslup ve tarz bakımından anlaşılır olarak konular öncelikle özet halinde ele alınmış, itikâdî, amelî ve ahlakî hükümler hakkında eserin devamında uzun izahlar yapılmıştır.²²

1.3. *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye* Eseri

Halil Esad bin Ali Rıza Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye* isimli eserini 1312/1898 tarihinde telif etmiştir. El yazması Osmanlı Türkçesi olarak yazılan eserin günümüz Türkçesine çevirisi bulunmamaktadır. Yemlîhâzâde eserine manzum bir akaid ile başlamış devamında her bir beyti şerh etmiştir. Bu manzum akaid aynı zamanda içindekiler formatında düzenlenmiş, her bir beytin şerh edildiği sayfa numarası beytin yanına kaydedilmiştir. Böylelikle okuyucunun istediği konuya kolayca ulaşabilmesinin hedeflendiği görülmektedir. Eserinin giriş kısmında Allah'a şükür, tazim, salat ile başlamış, devamında *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye* eserini kaleme alma amacından bahsederek giriş kısmını tamamlamıştır.

Müellif kelimini tarif ederken dünya ve ahiret saadetini elde etmenin tek yolunun “maarif-i diniyye ve maalim-i yakiniyye”den geçtiğini “bunun da me’haz ve esasının ilm-i kelim” olduğunu ifade etmiştir. Ve kelim ilmine verdiği önemden dolayı hayatının bir dönemini kelim ilmini öğrenmeye ayırmış, kendi deyişiyle “bu fenni tahsil ile iştigale hasr-ı vakit ve meram eylemiş”.²³

Döneminin inkârcı akımları ve bu akımların şüphelerini delil gibi ortaya koymaları, inkara yol açacak mezhepler oluşturmaları müellifi akaid türünde bir eser kaleme almaya teşvik etmiştir. Yaşadığı dönemin inkârcı akımlarını incelemiş, şüphelerinin çözümü ve gittikleri yolun, mezheplerinin reddi için tefekkür ve mütalaalarda bulunmuştur. Müellif inkârcı akımların ne gibi şüphelerle doğru yoldan saptıklarını iyice araştırdıktan sonra, Ehl-i Sünnet alimlerinin inkârcı akımlara verdiği cevapları incelediğini, getirdikleri aklî ve naklî deliller üzerinde dikkatlice çalıştığını ifade eder. İnkârcı akımlar ile Ehl-i Sünnet alimleri arasında geçen tartışmaların uzun uzadıya anlatılmaması gerektiği ve mesleklerinin inceden inceye tasvir edilmesinin gereksiz olduğu kanaatiyle özet bir akaid eseri telif etmek istemiştir. Ehl-i Sünnet alimlerin eserlerini ve inkârcı akımları ilzam etmek için ortaya koydukları delilleri dikkatlice mütalaa etmiş, böylelikle bir telhis, bir zübde kaleme almıştır. Kendi deyişiyle; “...ancak bir takım kal u killerini tay ve andan tecrid ederek lisan-ı Türki ile herkesin de anlayabileceği bir surette bir zübde kaleme almayı da tasavvur ve tasdim etmiş...” tir.

Halil Esad eserinin girişinde, eseri kaleme almayı düşündüğü sıralarda gördüğü bir rüyadan bahseder. Gördüğü bu rüya onu tasavvurunu hayata geçirme hususunda teşvik etmiş ve

²² Yavuz, “Manastırlı İsmâil Hakkı”, 45.

²³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 3.

gayrete getirmiştir. Rüyasında Peygamberimizi Mescid-i Nebevi'de namaz kılarken, kendini de ona iktida etmiş bir surette görür. Bu rüyasını telif etmeyi düşündüğü eserini Rasullullah'ın onaylaması şeklinde tabir eder. Ve eserin müsveddelerini kaleme alacağı kâğıdı hacılar vasıtasıyla Medine'den getirtir; "Bir gece Hz. Fahr-i Kâinat aleyhi ekme'l-it-tehaya ve't-teslimat efendimizi Mescid-i Nebevilerinde müteveccihen ile'l-kible hâl-i teşehhüdde kâid ve bu abd-i acizi de halef-i saadetlerinde onlara muktedî görmemle şu rüyayı da mukarrirât-ı itikâdiyye-i zihniyyemin meslek-i nebevîlerine muvâfık bulunduğu hakkında bir hüsn-ü fe'l (iyiye yorulan) add eylediğimden bu babdaki şevk ve şetâretim (neşe, şenlik) daha ziyade müzdâd olmuş idi. Bu şevk ve muhabbet sâikasıyla da müsveddesini kaleme alacağım kâğıdı teberrüken hüccac vasıtasıyla tâ medine-i münevvereden celb ettirmiş idim..."²⁴

Yemlîhâzâde Türkçe olarak, herkesin anlayabileceği bir kelim eserini kaleme almak istemesinde en büyük sebep olarak müsteşriklerin İslâmiyet aleyhindeki çalışmalarını işaret eder. Müsteşriklerin İslâmiyet hakkında ileri sürdükleri yanlış ve noksan beyanlarına tanık olmak Yemlîhâzâde'de müdafaa hissi uyandırmış ve zaten yapmak istediği bu çalışmanın kuvveden fiile çıkmasına vesile olmuştur. Bu amaçla klasik kelim kitaplarını, şerh ve haşiyeleri tetkik ederek çalışmalarına başladığını da ifade etmektedir. Yine aynı dönemde Sultan 2. Abdülhamit'in mekteplerde akâid-i diniyye derslerine verilen önemin artırılmasını istemesine binaen Yemlîhâzâde'de bir kelim eseri yazma arzusu doğmuş, bu çalışmayı Müslümanlara güzel bir hizmet olarak sunmak istemiştir.

Bu niyetlerle yola çıkan yazarın, kendince en önemli meselelerden başlayarak, öncelikle eserinde yer alacak başlıkları manzum bir kaside suretinde yazdığı ve her bir beyti ayrı ayrı şerh ederek tamamladığı görülmektedir.

Eserin fihristi niteliğindeki manzumede klasik eserlerde yer alan besmele, hamdele, salvale mahiyetinde birkaç beyte yer verilmiştir. Şerhlerinden de anlaşıldığı üzere ilk birkaç beyit Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salat ve selam, O'nun âline ve ashabına muhabbet ve hürmetin önemi gibi meselelere ayrılmıştır. Sahabeden bahsettiği kısımda sahabenin anlamı, kimlerin sahabe sayılacağı gibi tartışmalı meseleler üzerinde de durulmuştur.

Daha sonra sırasıyla klasik kelim kitaplarında da ilk sıralarda yer alan bilgi, bilginin imkânı, Allah'ı bilmenin imkanı, O'nu tanımanın gereği, dindeki yeri ve hükmü gibi konularla giriş yapmıştır. Uluhiyyet, insanın fiilleri, nübüvvet, ahiret gibi klasik kelim bütünü konularını özet bir şekilde ele almış, sırasıyla Mâtürîdî, Eş'arî, Mutezile, Cebriye gibi itikadî mezheplerin görüşlerine de değinerek eleştirel tarzda yorumlamıştır.

Bu dönemlerde yazılan diğer kelim eserleri incelendiğinde bilgi ve varlık konusuna fazla yer ayırmadıkları gözlemlenmektedir. İslam dünyasının içinde bulunduğu şartlar göz önüne

²⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 4.

alındığında acil ihtiyaçlara cevap verilmesi gereği âlimlerin önceliği olmuştur. Kendi dönemlerindeki problemlere eğilerek ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi temel konular üzerinde yoğunlaşmışlardır. Yeni dönemdeki âlimler bilgi ve varlık konularını zaruret nispetinde özet olarak ele almış, daha çok ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konuları üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda Yemlîhâzâde'de dönemin etkilerinden dolayı benzer bir yaklaşımı görmekteyiz. Zira kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Halil Esad da acil ihtiyacı fark eden düşünürler arasındaydı.

Eserini Abdülhamit'in mekteplerde okutulmak üzere akaid eserleri telif edilmesine çalışılması isteği üzerine kaleme aldığından²⁵, her meselede özet olarak bütün mezheplerin görüşlerinden de bahsettiği görülmektedir. Pozitivist ve materyalist akımların gün be gün yaygınlık göstermesi dönemin alimlerini ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi konularda eski yeni bütün malzemelerle mücadeleye sevk etmiştir. Bu bağlamda Yemlîhâzâde'nin de bu konulara ağırlık verdiğini, klasik dönem kelimcilerinin görüşlerini özetleyerek kendine özgü üslupla konuları zenginleştirmeye çalıştığını görmekteyiz.

Beyitlerin şerhinde zamanın inkârcı akımlarına ve güncel meselelere de atıfta bulunularak cevaplar verilmiştir. Eserinde itikâdî meselelerle alakalı klasik tartışmalara ve mezheplerin birbirlerinin görüşleri hakkındaki yorumlarına kısaca değinen Yemlîhâzâde, akabinde konuyla alakalı güncel tartışmaları da cevaplandırmaya çalışmıştır. Mesela hissî mucizelerden kabul edilen ayın ikiye bölünmesi mucizesini reddedenlere karşı aklî ve naklî delillerle birlikte Hindistan'da o dönemde yeni keşfedilen bir binanın üzerinde yazan "bu bina kamerin münşak olduğu gecede yapılmıştır" keşfini de şakk-ı kamer mucizesine delil olarak kaydetmiştir.²⁶

İlmî çevrelerce yaygın tartışmalı meselelere değindiği gibi halk arasında kutsal veya uğursuz sayılan nesnelere veya bidatler gibi konular hakkında da yorumlar yapmıştır. Fıkıh alanına girmemekle birlikte mesh, meshin müddeti veya inkârı gibi dönemin fıkhi problemlerine ilişkin görüşlerini kaydetmiştir. Eserinin son kısımlarında nazarın yanlış anlaşılması, fal, büyü, kitap, tesbih vb. halk arasında yaygın bazı bidatler üzerinde de durmuştur.

Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye klasik kelim konularını barındırmasıyla birlikte meseleler hakkındaki mezheplerin tartışmalarından genişçe bahsetmemektedir. Kelamî konuları öz bir şekilde ele almış, inkârcı akımların görüşlerini ve onlara verilen cevapları kısaca anlatmıştır. Mezhep tartışmalarından söz ederken birleştirici bir tavır sergileyerek çoğu tartışmanın lafzî olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Dönemindeki tartışmalı konuları da yine sade bir şekilde ele almıştır. Bu yönüyle birçok konuyu içinde barındıran hacimli bir eser olan *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*'nin hem klasik kelim konuları hem de güncel konular hakkında öz bir bilgiye

²⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 3.

²⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 213.

sahip bir eser yapısında olduğu soylenabilir. Eserde konuların 6nce manzum olarak ele alınıp, sonra beyitlerin şerh edilmesi suretiyle açıklanması ise eserin 6zg6nl6đ6n6 g6stermektedir.



2. BÖLÜM

HALİL ESAD BİN ALİ RIZA YEMLİHÂZÂDE'NİN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ

2.1. Varlık ve Bilgi Teorisi

Kelam ilminin temel konularından biri olan varlık meselesi, hem Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarının ispatı hem de kâinatın yaratılışının açıklanması bakımından merkezi bir öneme sahiptir. Varlığın mahiyeti, ezeli olup olmadığı, yaratılmış olanla yaratıcı arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı gibi meseleler, kelamın hem felsefeyle hem de tasavvufla kesişen tartışma alanlarını oluşturmuştur. Bu bağlamda kelamcılar, varlık konusunu yalnızca teorik bir tartışma olarak değil, aynı zamanda imanın temellendirilmesinde zorunlu bir alan olarak görmüşlerdir.

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserinde varlığı iki düzlemde ele alır: Allah'ın varlığı (vâcibu'l-vücûd) ve mahlûkatın varlığı (mümkünü'l-vücûd). Mâtürîdî'ye göre varlık, kendiliğinden zorunlu olan Allah'ın varlığı ve varlığı başkasına bağlı olan yaratılmışların varlığı şeklinde ikiye ayrılır.²⁷ Bu ayrım, kelamcıların varlık anlayışının temelini oluşturur. Çünkü yaratılmış olanın zorunlu bir varlığa muhtaç olması, kelamcıların “hudûs delili” olarak adlandırdıkları ispatın temelini teşkil eder.

Mâtürîdî, varlığı bilmenin, Allah'ı bilmenin ön şartı olduğunu belirtir. Ona göre “mevcud” kavramı hem zihinde tasavvur edilen hem de dış dünyada karşılığı bulunan her şeyi kapsar. Ancak bu varlıkların hiçbiri kendi kendine var olma niteliğine sahip değildir. Her mevcut, kendisine varlık kazandıran bir yaratıcıya işaret eder. Bu sebeple, varlıkların sürekli değişim ve dönüşüm içinde olmaları, onların yaratılmış olduklarının en açık delilidir.²⁸

Yemlîhâzâde de eserinde benzer bir yaklaşımı benimser. Ona göre varlığın inkârı, bilgiyi ve akli inkâr anlamına gelir. Çünkü bilgi, var olan şeyler üzerine kuruludur; eğer eşyanın hakikati sabit değilse bilgi de mümkün değildir. Bu sebeple Yemlîhâzâde, “eşyanın hakikati sabittir” ilkesini varlık düşüncesinin temeline yerleştirir. Varlığın sabit bir mahiyetinin olması, onun yaratıcıya delalet eden yönünü mümkün kılar. Zira değişen her varlık, bir başlangıcın ve dolayısıyla bir yaratıcı iradenin varlığını gösterir.²⁹

İmam Mâtürîdî'ye göre varlık yalnızca dış dünyada görünen unsurlardan ibaret değildir; insanın akli ve duyuları aracılığıyla kavradığı, hatta imanla kabul ettiği soyut hakikatleri de kapsar. Bu bakımdan Mâtürîdî, varlığı salt duyusal olgularla sınırlayan filozoflardan ayrılır. Ona

²⁷ Ebu Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM yayımları, 2012), 78.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 79.

²⁹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 8.

göre varlık, yalnızca gözlemlenebilir olana indirgenemez; çünkü Allah'ın varlığı da duyularla değil, akılla bilinir.³⁰ Bu anlayış, kelamın ontolojik temellerini pozitivist düşüncelerden ayırır ve metafizik gerçekliği aklî zeminde savunur.

Sonuç olarak, kelimciler için varlık, yalnızca metafizik bir konu değil, imanî bir zorunluluktur. Varlığın hakikatının kabulü, bilginin imkânını ve imanın temellerini güvence altına alır. Yemlîhâzâde'nin kelimî yaklaşımı, Mâtürîdî'nin rasyonel temellendirmesiyle paralellik arz eder; her ikisi de varlığı, Allah'ın birliğine ve kudretine ulaşmanın epistemolojik başlangıç noktası olarak ele alır. Böylece varlık meselesi, kelam ilminin hem düşünsel hem de imanî bütünlüğünü sağlayan temel dayanak hâline gelir.

2.1.1. Eşyanın hakikati

“Eşyanın hakikati sabittir” ilkesinin çıkış noktası sofistlerin bilginin imkanını reddeden söylemleridir. Onlara göre bilgi kişiden kişiye, toplumdan topluma değişen bir yapıya sahiptir ve varlıkların sabit bir hakikati yoktur. Her varlık insana nasıl görünüyorsa öyledir. Mesela birisi için hava soğukken başka birisi için değildir. Onların şüpheciliği sadece doğa yasalarını değil ahlak yasalarını da kapsar. Ahlak kurallarının çeşitliliği ve ahlakın kişiden kişiye, toplumdan topluma değişen yapısı onları şüpheli kılmaktadır. Ve böyle bakılınca da ahlak yasalarının sabit bir hakikati olmadığı izlenimi oluşmaktadır.³¹

Onların bu görüşleri şüpheciliğin oluşmasına ve zamanla kabul görerek yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Bu ve benzeri fikirlerin hem iman hakikatlerini hem de kişisel ve dolayısıyla toplumsal ahlakı tehdit ettiğini fark eden İslam kelimcileri karşı argümanlarla bilginin sabit bir hakikati olduğunu ispata çalışmışlardır.

Günümüzün, akıl yoluyla tanrısal varlıkların bilinemezliğini iddia eden agnostikleri ve akıl yoluyla kesin bilgiye ulaşamayacağını iddia eden septikleri olarak tabir edebileceğimiz eski Yunan sofistleri eşyada bir hakikat bulunmadığını, eşyanın nesnel bir değeri olamayacağını ileri sürerek nesnel gerçekliği inkâr ederler. Onlara göre eşyanın gerçekliği kişiden kişiye değişebilen kararsız bir yapıya sahiptir.³²

Sofestâiyye (Sofistler) kelimcilerin eşyanın hakikatini reddeden bu tür akımlara verdiği genel bir isimdir. Sofestâiyye kelimesinin kökeni Yunanca'ya dayanmakta olup zeki ve mahir

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 62-65.

³¹ Çiğdem Yıldızdöken, “Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4/12 (Ağustos), 194.

³² Fatma Aygün, “‘Eşyanın Hakikati Sabittir’ İlkesini Benimseyen Kelimcilerin Sofestâiyye Eleştirisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 827.

anlamlarına gelirken zamanla olumsuz bir manaya bürünmüştür. Felsefede, boş ve anlamsız söz söyleyenler, muhatabı aldatmayı ve küçük düşürmeyi meslek edinenler şeklinde menfi anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır.³³ Yemlîhâzâde de bu grupların sofistler olarak isimlendirilme sebebini şu şekilde açıklar: “Bu üç fırka-i hezele ve bunlara müşabih bulunan rezîleye lisân-i yunanîde hikmet-i mümevvehe (dışı gerçek içi sahte hikmet) ve ilm-i müzahref (yalanla süslenmiş ilim) manasına olan sofestâî lafzına nisbetle sofestâiyye denilir.”³⁴

Yemlîhâzâde “Kıl nazar eşyaya sabittir hakayık bilmeli, İktisâb-ı marifetle zende dil pürvâyedir” beyiti ile “eşyanın hakikati sabittir” ilkesini eserinin başına alır. Çünkü varlığı, varlığın bilgisine ulaşılabileceğini ve bilgiye ulaşılabilecek yolları inkâr eden şüphecî yaklaşımlara karşı, öncelikle varlık alanının bir gerçekliği olduğunun ispatı gereklidir. Kelamcılar “eşyanın hakikati sabittir” ilkesini akıl ve mantık zeminine oturtarak ispata çalışmış ve bu ispatlarını bir yaratıcının var olduğu ve varlığının da gerekli olduğu konularına dayanak yapmışlardır. Bu yol ile amaçladıkları ise bilinenden ve algılanandan hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşabilmektir.

Yemlîhâzâde bu düşüncesini eserinde “Hakayık-ı eşya sabitedir, kadıyyesini takdim edişimiz zira isbat-ı hüduş-u alem ve bunun emsali ahkam şu müşahadat için bir hakikat ve vücud olması üzre mübeyyendir” sözleriyle dile getirmiştir.³⁵ Kelamcılara göre varlığın ispatı, alemin hudusunun ispatı ve uluhiyet gibi konular bilginin imkânı konusundan sonra açıklanmalıdır. Onlar şeyleri cisim ve araz olarak sınıflandırmışlar ve ontolojik yapıyı bu ayırımdan yola çıkarak yorumlamışlardır. Mâtürîdî ve sonrası kelâm alimlerinin eserlerini incelediğimizde de eşyanın bir gerçekliği olduğunu ve eşyanın bilgisine ulaşılabileceğinin ispatı ile başladıklarını görmekteyiz.³⁶

Yemlîhâzâde eserinde Sofistlerden üç grubu ele alarak eleştirir ve fikirlerine itirazda bulunur. Bunlar İnadiyye, İndiyye ve Laedriyyedir. Diğer kelamcılarda sofistleri genel olarak bu üç başlık altında ele alırlar. Üç grubun da fikir olarak ufak tefek farklılıkları olmakla birlikte “eşyanın hakikatinin bilinemezliği” başlığı altında toplanırlar.

İnadiyye, eşyanın varlığını tamamen reddeder. Akıl ve duyu organlarıyla algıladığımız bütün mevcudatın adeta bir yanılsamadan ibaret olduğunu ve bu varlıkların gerçekte olmayıp, sadece bizim hayal dünyamızda var olduğunu iddia eder. Yemlîhâzâde inadiyyeden şu sözlerle bahseder: “Güruh-u cehleden bir fırka vardır ki onlara inâdiyye denir. İş bu müşahede olunan gökler ve yerler ve bunca ecrâm-ı semaviyye ve yer yüzünde bulunan dağlar, taşlar, ağaçlar, sular, madenler, hayvanlar ve akıl ve idrak eseri bunca fenler hasılı görülen şu masnuât-ı

³³ İbrahim Emiroğlu, “Süfestâiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Kasım 2025).

³⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 8.

³⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 9.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 57.

acıbenin cümlesi su üzere görünen nukuş kabilinden olup evhâm ve hayâlât-ı bâtiladır, hiçbir hakikati yoktur, diye havass-ı zahiremizle ayânen cezm ve müşahede eylediğimiz bunca mevcudât-ı hariciyye ve delâil-i akliyye-i kâtıa ile mübîn-i umur ve meâni-i akliyyenin hakayıkını külliyyen inkâr ederler.”

Yemlîhâzâde eşyanın bilgisini inkâr etmeyi ahmaklık olarak nitelendirerek akıl dışı bulmaktadır. Çünkü sofistlerin bilginin imkanını inkâr edici bir hükme varmaları da bilginin içeriğine dahildir. Onlar bilgi edinme yollarını kullanarak bilgiyi nefyeden bir hükme varmaktadır. Hüküm ise bir şey hakkında olumlu veya olumsuz kanaatte bulunmaktır. Bu da o şey hakkında bilgi sahibi olmakla olur. Veya birşey hakkında hüküm vermek o şey hakkında bilgi sahibi olunduğunun bir iddiasıdır. Bu durumda Yemlîhâzâde'ye göre sofistler bilgi hakkında hüküm vererek çelişkiye düşmüşlerdir.³⁷ İnadıyyeye şu sözlerle itirazda bulunur: “Halbuki ahmak herifler bilmezler ki tasaddi (meşgul olmak) eyledikleri nefy-i hakikat (gerçeğin inkârı) henüz inkâr etmekte oldukları hakâyıktan bir hakikattir. Zira nefiy bir hüküm olup tasdik kabîlinden olmakla ilimden bir kısımdır. İlim ise keyfiyyât-ı nefsâniyyeden olup keyiften, o da arazdan, o da mümkünden, o da mevcuddan bir kısımdır.”

İnadıyyeye göre ise eşyanın hakikati sabit değildir ve subjektif bir yapıya sahiptir, herkes bireysel olarak neye inanıyorsa ve nasıl itikat ediyorsa öyledir. Kişi bir şeyin cevher olduğunu kabul ediyorsa o şey cevher, araz kabul ediyorsa araz, hâdis derse hâdis, kadîm derse kadîm olur.³⁸

Sofistlerden Lâedriyye ise hakayık-ı eşyadan bir hakikatin ne sübut ve ne adem-i sübutunu bilmeyiz, her şeyden şüphe duyarız. Hatta şüphe ettiğimizden de şüpheliyiz manasında “şekteyiz ve şek eder olduğumuzda da şekteyiz” derler. Lâedriyye, Tanrı'nın varlığına inanmak ya da inanmamak konusunda insan aklının yetersiz kaldığını savunan günümüz agnostiklerini çağrıştırmaktadır. Onlar İlahî ve tabiat üstü varlıkların mahiyetinin bilinemeyeceğini, bilimsel kurallarla ispatlanamayacağını ve gözlemlenemeyeceğini savunurlar.³⁹ Lâedriyye bilginin imkanını reddederek, eşya hakkında varlık veya yokluk bilgisine erişmenin imkânsız olduğunu iddia eder.

Kelamcıların “eşyanın hakikati sabittir” iddiası ve bunun için getirdikleri delillerin tümü özünde sofistlerin tüm bu iddialarını reddetmek içindir. Kelamcılar eşya hakkında bilgiyi ulaşılabilir ve mümkünattan kabul ederler. Eşya hakkında nesnel bilgi elde etmek mümkündür, derler. Şunu da kabul etmek gerekir ki his, havas aldanabilir ve yanılabilir. Veya bazı bilgi edinme çeşitlerinde hatalar ve kusurlar bulunabilir. Fakat bu gibi geçici ve özel bazı sebepleri bahane ederek bilginin imkansızlığını öne sürmek, hakiki bilgiye ulaşmanın mümkün

³⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 8.

³⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 8.

³⁹ İlhan Kutluer, “Lâedriyye, TDV İslam Ansiklopedisi”, *Lâedriyye* (Türkiye Diyanet Vakfı, ts.).

olmadığını iddia etmek anlamsız görünmektedir. Kalamcılar bilginin imkânı konusunda deliller ortaya koymuşlarsa da sofistlerin inadî tavrından dolayı bilginin imkânı konusunda onlarla tartışmaya girilmemesi gerektiğini de vurgulamışlardır. Yemlîhâzâde bu durumdan eserinde şu sözleriyle bahseder:

“Bunlar ile münazara ve mübâhese mümkün olamaz. Zira bir mâluma kâil (inanmış) değildir. Ta ki onla bir meçhule istidlal oluna. Belki bunların çare-i te'dibleri ta'zib-i bi'n-nardır. Ya mesela ateşin hakikatini itiraf ederler. Ve yahud yanar giderler.”⁴⁰

Benzer bir deyiş de İbn-i Abdürabbih'in (ö. 328/940) *el-İkdu'l-ferîd* isimli eserinde bahsettiği bir rivayette yer alır: Halife Me'mun'un maiyetinde Mu'tezilî kelâmcı Sümame b. Eşres (ö. 213/828), bir defasında "Her şey hayal ve zandan ibarettir. Öyle ki, insan onları sadece kendi zihnine göre kavrar (yani her şey subjektiftir) ve gerçeklik dediğimiz şeyde hiçbir doğruluk yoktur." diyen biriyle karşılaşır ve ona öyle bir tokat atar ki, adamın yüzü morarır. Buna karşılık şikâyette bulunan adama sızlanmaması gerektiğini söyleyerek, onun "gerçeklik diye bir şey olmadığını" şeklindeki görüşlerini hatırlatır.⁴¹

Mâtürîdî de aynı şekilde bilginin gerçekliğini reddedenlere karşı acı ve eziyet verici uygulamalarda bulunularak duyularla algılanabilen bilginin reddedilemeyeceğinin bizzat duyuların devreye sokularak ispatlanacağını dile getirir.⁴² Mâtürîdî sofistler ile münazaraya girişmek yerine soru - cevap yöntemiyle onların "bilgi yoktur" iddialarının anlamsızlığını ortaya koymaya çalışır.⁴³ İbn Sîna inatçı sofistlerle diyaloga girmeyi gereksiz görürken, şüphe içinde olup doğruya ulaşmayan çalışan kişi için ise kullanımını kabul eder.⁴⁴

Kalamcılara göre şeylerin hakikat ve mahiyetleri eşyanın bilgisine ulaşılabileceğine açık bir delildir. Çünkü şeyler insan zihninde ancak hakikat ve mahiyetleri ile birlikte şekillenebilirler. Zihin nesnelere hakikat ve mahiyetleri olmadan tasavvur edemez.

Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) *Tarîfât* isimli eserinde mahiyet, hakikat ve hüviyeti şu şekilde özetler: "O nedir? Sorusunun cevabı olan özellik, makûl olması bakımından mahiyet, hariçte sübutu bakımından hakikat, başkalarından farklılığı bakımından ise hüviyet diye adlandırılır."⁴⁵ Mahiyet hakikate nispetle daha genel bir manayı ihtiva etmektedir. Çünkü

⁴⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 9.

⁴¹ Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *İkdu'l-ferîd* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 24-25.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 12.

⁴³ Yunus Öztürk, "Mâtürîdî ve İbn Sîna Karşılaştırması (Sofist İddialara Yaklaşımları Bağlamında)", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 611-631.

⁴⁴ Yunus Öztürk, "Mu'tezile'den İbn Sînâ'ya Gelen Unsurlar: İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Fârâbî'ye Yönelik Metodolojik Eleştirisinde Mu'tezilî Katkı", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 153-175.

⁴⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-tarîfât* (İstanbul: Klm Yayınları, 2022), 205.

hakikat yalnız var olan şeyler için kullanılırken mahiyet madum için de kullanılabilir. ⁴⁶ Şu şekilde örneklendirebiliriz: Şirkin hariçte bir hakikati yoktur. Fakat “şirk nedir?” diye sordüğümüzde, onu Allah’a ortak koşmak olarak tanımlayabiliriz ve onun mahiyetinden bahsetmiş oluruz. Yani mahiyet, “ma hiye” “o nedir” sorusunun cevabı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir türün kapsadığı tüm fertler için geçerli tek bir cevabı kasteder. “İnsan nedir” sorusuna gelen “hayvan-ı natık” ve “kalem nedir” sorusuna gelen “yazan araç” cevapları bu türlerin mahiyetini ifade eder. Hüviyet ise türlere dahil olan fertlerin şahsi özellikleridir. Yani “kâtip insan” veya “gülen adam” dediğimizde insan türündeki belirli bir ferdin hüviyetini ifade etmiş oluruz. Hüviyet avârizdandır ve insanın hakikat ve mahiyetine dahil değildir. Çünkü insanın varlığı onlarsız da düşünülebilir.

Yemlîhâzâde’ye göre eşyanın mahiyeti Allah’ın ezeli ilminde sabittir. Bir nesnenin yok olması veya değişmesi, başkalaşması mümkün değildir. Allah iradesinin taalluk ettiği şeylere vücud giydirip, suretlendirerek görünen aleme gönderir. Hadd-i zatında mevcut olan mahiyet değil, o mahiyetin dahil olduğu efraddır. Mahiyet ise ferdlerde arızî ve itibarî olarak, tasavvuren mevcuttur. Mesela, insan dediğimizde belli bir ferdi kastetmeyiz. Konuşan, düşünen hayvan özelliklerine sahip, tasavvurî bir mahiyeti kastederiz. Hakikatte ise mevcut olan Zeyd, Ömer, Ali gibi ferdlerdir. Yani hakikat, mahiyet ve hüviyet mefhumları bir varlığın zatında beraber bulunmakla birlikte itibarî olarak düşünüldüğünde farklı şeylerdir. ⁴⁷

Yemlîhâzâde bu durumu eserinde şu sözlerle izah eder; “Zeyd gibi bir ferd-i müşahhasda teşahhus ve taayyünü cihetiyle hüviyet ve hariçte tahakkuk ve teşahhusundan maa’ kat’un-nazar mahiyet denilip hakikat, mahiyet, hüviyet mefhumlarının bizzat müttehid ve bi’l-itibar müteğayir oldukları gösterilir.” ⁴⁸ Kur’an-ı mübininde “O bana kolaydır; daha önce, sen hiçbir şey değilken seni de yaratmıştım.” ⁴⁹ ayet-i kerimesi bu manayı müş’irdir. Ve ama lügaten bilinip ve kendinden haber vermek sahih olana denilir ki bu manaya göre tasavvur olunabilen madum ve mümtenia’ da şamil olur. Ve ama gayr-i mutasavvur madum mahz-ı bi’l-ittifak şey değil ondan bahis de muhaldir. ⁵⁰

Sonuç olarak; ancak mevcuda şey denilebilir, çünkü bir hakikati vardır. “Şey” dediğimizde hariçte vücudu olan, yerleşik bir varlığı kastederiz. Madumun ise hariçte bir vücudu yoktur, şey değildir. Kelamcıların sofistleri eleştirdikleri asıl husus onların madumdan bahisle eşyanın hakikatının şüpheli olduğunu iddia etmeleridir. Bu durumda arızî, geçici, kararsız mahiyete ait

⁴⁶ Abdullah Uçman, “Lugat-ı Nâcî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Kasım 2025).

⁴⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 9.

⁴⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 10.

⁴⁹ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021). el-Meryem 19/9

⁵⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 11.

bazı özellikleri, yani arazları öne sürerek “eşyanın bilgisine ulaşamaz” demek manasız görünmektedir.⁵¹

2.1.2. Bilgi teorisi

İmam Mâtürîdî ve Fahreddin Razî gibi bazı kelimciler ilmin ne olduğu, mahiyeti ve hakikati belirgin olmasından dolayı ilmin tarifini yapmaya gerek duymamışlardır. Yemlîhâzâde de İmam Razî’yi örnek göstererek ilmin tarifini yapmaz ve “ilim bilmek demektir”, “tarife muhtaç değildir” diyerek, kısaca lugavî manasını verir. Yemlîhâzâde ile aynı dönemde yaşamış yeni ilm-i kelimcılara baktığımızda bilgi teorisine ilmin tarifi ile başladıklarını görmekteyiz. Mesela, Harputî ilmin tarifini “Sahibine herhangi bir durumun ne şimdi ne de gelecekte aksi muhtemel olmayacak bir biçimde açığa kavuşması niteliğidir. Bu da kesin ve değişmez ve gerçeğe uygun inançtan ibaret olan yakîn ile sınırlı bir husustur” şeklinde yapar.⁵²

Yeni ilm-i kelim dönemi kelimcileri ilmin tarifini yaparken benzer niteliklere değinirken, ilimlerin tasnifinde farklılık arz ederler. Yemlîhâzâde ilmi, ilm-i has ve ilm-i mutlak olarak ikiye ayırırken, ilm-i mutlakı ilm-i hassın cüz’ü olarak tarif eder. Yani ilm-i hass o şeyin nefesine ait hususiyetlerdir ki insanın kendisinin var olduğunu bilmesi gibidir. Mesela insan bilinirse onun bir cüz’ü olan hayvanın da bilinmesi gerekir. Burada insan ilm-i hass iken hayvan ilm-i mutlaktır.⁵³

Harputî, *Tenkîhu’l-kelâm* isimli eserinde ilim ve çeşitlerinden bahsederken ilmi zarurî ve nazarî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Zarurî ilmi ise birinci derecede evveliyat, ikinci derecede fitriyyat olmak üzere yedi alt başlıkla zikreder.⁵⁴ Filibeli Ahmet Hilmi ise ilmi basit günlük bilgi, ilmî bilgi, felsefî bilgi ve dinî bilgi olarak dört ana başlığa ayırmıştır.⁵⁵

Klasik kelim kitaplarında bilgi teorisini ana başlık altında irdeleyen ilk kelimci İmam Mâtürîdî’dir.⁵⁶ Bilgi konusunu sistematik olarak ele almış, ahad haber ve mütevatir haber gibi bilgi kaynaklarıyla amel edilip edilemeyeceğini tartışmıştır. Mâtürîdî diğer kelimî meselelerde olduğu gibi bilgi konusunda da akıl ve nakil arasında dengeli bir yaklaşım ortaya koymaya

⁵¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 10.

⁵² Harputî, *Tenkîhu’l kelâm fi akâidi ehli’l-İslâm*, 22.

⁵³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 11.

⁵⁴ Harputî, *Tenkîhu’l kelâm fi akâidi ehli’l-İslâm*, 23.

⁵⁵ Ahmet Hilmi Filibeli, *İlm-i ahvalî’r-ruh* (İstanbul: Hikmet Matbaası, ts.), 2.

⁵⁶ Mikail İpek, *Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Bilgi Teorisi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020), 45-48.

çalışmıştır. O ne Mutezile gibi akla sınırsız yetki verir ve ne de Eş'arî gibi nakli tamamen akıldan önde tutar.⁵⁷

Bilgi edinmede kullanılan çeşitli yöntemleri eleştiren İmam Mâtürîdî *Kitâbü't-tevhîd* isimli eserinde bunlardan birkaçını zikretmiştir. Mesela; insan bir şeyin meşruiyeti için kendi zihnine müracaat etmelidir veya insan bilginin kaynağını kavramaktan aciz olduğundan ona ne ilham ediliyorsa onu yapmalıdır gibi bilgi edinme yöntemlerine eleştiride bulunur. Bunun yanında kura ile hakikati belirlemeye çalışmak veya kâhin ve falcıların usulü gibi yöntemleri ise tamamen akıldan uzak bulur.⁵⁸

Yemlîhâzâde eşyanın hakikatının bilinebilirliğini savunurken sofestaîlerden, özellikle lâedrileri reddeder. "Hakayik-i eşya ve ahvalini fi'l-cümle ala kadr'ü-t tâkatü'l-beşeriyye bilmek mümkün ve mütehakkıktır" der.⁵⁹ Her akıl sahibi kendi nefesine müracaat ettiğinde gayet net bir şekilde bunu farkedebilir ki; insan kendi akıl ve düşünme gücü nisbetinde eşya ile alakalı bilgi sahibi olabilir ve basit mantıksal çıkarımlarda bulunabilir. Mesela; insan konuşabilir, at kişneyen bir hayvandır, bitki büyüyebilme özelliğine sahiptir gibi... Ve alemde sürekli değişime, gelişime, çürümeye ve yeniden oluşuma maruz kalan varlıkları gördükçe değişken olan her şey sonradan vücuda gelmiştir, şeklinde hükümler verebilir.

İmam Mâtürîdî eşyanın hakikatının bilinmesi hususunda, insanları gerçekliğe ulaştıracak yolların yalnızca idrak, haberler ve istidlalden ibaret olduğunu söyler.⁶⁰ Yemlîhâzâde de bilgi edinme yollarını aynı şekilde havass-ı selime, haber-i sadık ve akıl olarak zikreder. Haber-i sadık ise mütevatir haber ve haber-i vahid olmak üzere iki kısımdır.⁶¹

Havass-ı selime; "bilgiye ulaşmak mümkün değildir" iddiasını çürüten en temel delil ve bilgi edinme yöntemi olarak öne çıkmaktadır. Çünkü herkesin kendi nefsinde şahitlik edeceği bir delildir. Hayvanlar dahi zararın nereden geleceğini fark ederek ondan çekinmenin veya yararın geleceği yeri bilerek oraya meyletmenin bilgisine sahiptir.⁶² Kelamcılarının çoğu havass-ı selime ile edinilebilecek bilgileri dahi inkâr eden inatçı kimselerle tartışmaya girilmemesini tavsiye etmişlerdir.

Yemlîhâzâde'ye göre haber yoluyla bilgi edinilebileceğini inkâr eden kişi ise aslında bir haber olan kendi inkarını da reddetmiş olmaktadır.⁶³ Ve kendisine haber yoluyla ulaşan soy, sop, aile

⁵⁷ Harun Çağlayan, "Kelamda Bilgi Teorisi", *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, 1 Cilt (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 45-54.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 57.

⁵⁹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 12.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 58.

⁶¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 13.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 58.

⁶³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 13.

gibi veya yaşamını idame ettirmek için müracaat ettiği bütün haberî bilgileri de inkâr etmiş olmaktadır. Yani haber de aklî ve zorunlu bir bilgi edinme yolu olarak mecburen kabul edilmelidir. Haberî bilgi çeşitlerinden mütevâtir haberin bilgi değeri açısından kesin bilgi ifade ettiği hususunda alimler ittifak etmişlerdir. Mütevâtir haber, havass-ı selime denilen sağlam duyu ile elde edilen bilgi seviyesinde bir kesinliğe sahiptir ve yakîn ifade eder. Fakat mütevâtir haberle elde edilen bilginin zarurî mi yoksa nazarî mi olduğu konusu ihtilafıdır. Kelamcıların çoğu tarafından zarurî bilgi sınıfına dahil edilmiştir.⁶⁴ Haberî bilginin diğer bir çeşidi haber-i vahid ise bilgi değeri açısından ihtilafı olmakla birlikte güvenilir yollarla rivayet edildiği taktirde yakîn, yani kesin bilgi ifade ettiği hususunda alimler ittifak etmişlerdir.⁶⁵

İmam Mâtürîdî'nin ve Yemlîhâzâde'nin tasnifine göre bilgi edinme yollarının üçüncüsü olan istidlal, yani akıl yürüterek bilgi edinmek ise bazı yönlerden gereklidir. Çünkü haber yoluyla veya duyular vasıtasıyla gelen bilgilerin değerlendirmesini yaparak doğruluk değerini ortaya koyacak olan yine akıldır. Mesela peygamberlerin gösterdiği mucizelerin insanî kabiliyetlerin çok üzerinde bir değere sahip olduğunu muhakeme ederek anlayacak veya peygamberlerin günlük hayatlarındaki davranışlarını ve onların genel ahlakını göz önünde bulundurarak mucizenin doğruluğunu idrak edecek olan yine akıldır.⁶⁶ Zaten Allah birçok ayet-i kerimede akıl yürütmeye teşvik etmiş, insana düşünme kabiliyeti vererek akli insanlar için gerçeğin bilgisine ulaştırarak bir nimet kılmıştır.⁶⁷

Manastırlı İsmail Hakkı ise bilgi kaynaklarını vahiy, akıl ve rüya olarak üç kısımda ele almıştır.⁶⁸ Kelamcıların geneli rüyayı bilgi kaynağı olarak görmemesine rağmen Manastırlı, sadık rüyaların vahiy çeşitleri arasında zikredilmesinden dolayı, rüyayı bilgi kaynakları arasına almaktadır.⁶⁹ Kelamcıların rüyayı bilgi edinme yöntemi olarak görmemesinin nedeni ise her insanda mevcut olan bir vasıf olmasındandır. Çünkü rüyalar sadece onu gören kişileri bağlar ve bireyseldir. Rüyaların gerçek bilgiyi ifade ettiğini ortaya koyacak bir denetim mekanizması da mevcut değildir. Bu sebeplerle rüyaların bilgi kaynakları içerisinde değerlendirilmesi doğru görünmemektedir.

2.1.3. Marifetullah

⁶⁴ H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

⁶⁵ Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Kasım 2025).

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 63.

⁶⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. ez-Zâriyat 51/20-21

⁶⁸ İsmail Hakkı Manastırlı, *er-Risâletü'l-hamîdiyye tercemesi: "beyyinât-ı Ahmediyye" külliyyât-ı İsmail Hakkı* (İstanbul, 1329), Birinci Kitap/287.

⁶⁹ Süleyman Baki, *Manastırlı İsmail Hakkı ve Kelâmî Görüşleri ve "Telhîsu'l-keâm fî berâhîni akâidi'l-İslâm" İsimli Eseri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 32.

Marifet kelimesi ilim ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Fakat ilim kelimesi daha genel bilgileri ifade etmek için kullanılırken marifet, daha özel bilgiler için kullanılır. Marifet özel bir kavramı ayrıntılarıyla bilmeyi ifade eder. İlim ve marifet kelimelerinin zıt anlamlarına baktığımızda da aradaki farkı görebilmekteyiz. İlim kelimesinin zıt anlamlısı cehl iken marifet kelimesinin zıt anlamlısı inkardır. Bu yüzden ilim her şey hakkında veya her koşulda marifet kelimesinin anlam karşılığı olamamaktadır.⁷⁰

Marifetullah Kalam ilminin temel konularından sayılmaktadır. Marifetullah denildiğinde kastedilen ise Allah'ı bilmek, yani O'nun varlığını bilmek, varlığının gerekliliğini ve vahdaniyyetini anlamak ve kabul etmek, zatî ve sübutî sıfatlarıyla Allah'ı tanımaktır. Allah'ı her yönüyle tanımak, hakikatini bilmek ise imkansızdır.⁷¹

Yemlîhâzâde'ye göre de Allah'ı bütün mahiyetiyle bilmek imkansızdır. Eserinde güneşe uzun süre bakan bir insanın gözünün kamaşması, kararması ve görme yetisinin kısa bir müddet de olsa zayıflaması örneğini vererek insanın Allah'ın zâtı ve mahiyeti hakkında aklın sınırlarını ihlal eden bir tefekküre dalmasının uygun olmadığını ifade eder.⁷² Çünkü Allah'ın zâtını tefekküre dalan bir insan zihninde Allah'ı nasıl tasvir ederse etsin Allah bu tasvirin dışında olacaktır. İnsanın zihninde beliren suret de her ne şekilde olursa olsun Allah'ın mahluku olacaktır. Bu da insanı şirke götürebilecek bir davranıştır. Abdullah bin Selâm'dan nakledilen bir rivayete göre, Hz. Peygamber bir grup sahabenin yanına gittiğinde onları tefekkür eder bir halde bulmuş ve ne hakkında tefekküre daldıklarını sorulmuştu. Sahabiler Allah hakkında tefekkür ediyoruz dediklerinde ise Rasul-ü Ekrem "Allah'ın nimetleri hakkında tefekkür ediniz, Allah'ın zâtı hakkında tefekkür etmeyiniz"⁷³ buyurmuştur. Hadis-i şeriften anlaşılacağı üzere Peygamberimiz, Allah'ı onun yarattığı harikulade eserlere, garip sanatlarına ve kudretinin mucizelerine nazar ile tanımaya çalışmamızı tavsiye etmiş, zatını tefekkürden ise menetmiştir. Bu ve benzeri akîl delillerle İslam alimleri Allah'ın zatı hakkında tefekkürü caiz görmemişlerdir.⁷⁴

"O'nu hakkıyla bilip, vafedemediler"⁷⁵ ayet-i kerimesi de Allah'ı tam manasıyla tanıma ve bilme konusunda insanın aczini ortaya koyması, insan aklının ve kabiliyetlerinin bu konudaki sınırlarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu ayet-i kerime Allah'ın tüm mahiyetiyle bilinmesinin imkansızlığını ifade etmesi açısından değerlendirilebilir.⁷⁶

⁷⁰ Süleyman Uludağ, "Mârifet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

⁷¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 14.

⁷² Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 14.

⁷³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, ts., 6/250.

⁷⁴ Serkan Çelikkan, "Tefekkür Kavramı ve İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme", *Nisar* 1 (Kasım 2022), 18.

⁷⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-En'am 6/93

⁷⁶ Emine Ögük, "Allah'a Yaklaşmanın İmkânı ve Yolları", *G.O.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 75-97.

Marifetullahın vacip oluşu her dönemde bütün kelimcilerin üzerinde ittifak ettiği meselelerdendir. Yemlîhâzâde'ye göre de marifetullah ve ona bağlı olarak nazar akıl sahibi her bir mükellefe vaciptir. Eserinde "her bir mükellef-i âkile marifetullah ve onun mütevakkıf aleyhi olan nazar vaciptir"⁷⁷ sözleriyle marifetullahı vacip görmüştür.

Kelamcılar marifetullaha ulaştıran basamakların birincisi olarak nazara meyletmenin gerekliliğini dile getirirler. Çünkü ihtiyarî fiillerden olan nazar öncelikle ona kastetmeyi gerektirir.⁷⁸ Sonraki basamak olan nazar ve akıl yürütmek ise marifetullaha açılan kapıdır. Bilgi teorisinde de ifade edildiği üzere, aklın bilgi kaynağı olduğu hususunda görüş birliği vardır. Bu yüzden akıl Allah'ı bulmak ve tanımakta bir alet vasfı görmektedir.

Yemlîhâzâde'ye göre "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"⁷⁹ ayeti marifetullahın vacip olduğuna delildir.⁸⁰ Çünkü ibadet, ibadet edilecek kişiyi tanıyıp, bilmeyi gerektirir. Bu da dolaylı olarak nazarı vacip kılar. Yani, Allah onu bilmek ve tanımak isteyenleri akıllarını kullanmaya davet ederek, yarattıklarına nazara sevk eder. Bu anlamda, nazara yönlendiren Kur'an ayetleri hem aklî hem de naklî delil olarak kabul edilebilir.

Kur'an-ı Kerim'de nazar ve tefekkürü emreden ayet-i kerimelerden örnekleri şu şekilde sıralayabiliriz; "Allah'ın rahmetinin izlerine bir bak: Ölü toprağa nasıl can veriyor! İşte ölüleri diriltecek olan da O'dur. O'nun her şeye gücü yeter."⁸¹ "De ki: "Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?" Fakat iman etmeyecek topluma ne o kanıtların ne de uyarıların yararı olabilir."⁸² "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akl-ı selim sahipleri için elbette ibretler vardır."⁸³

Daha birçok ayet-i kerimede Allah nazarı, fikri ve düşünmeyi emretmiştir. İslam anlayışında nasslardaki emir sigaları vücubu gerektirir. Yemlîhâzâde de bu ayet-i kerimelerden yola çıkarak nazarın vacip olduğu görüşünü paylaşır.⁸⁴ Vacibe bağlı olan şey de vacip olduğundan, marifetullahı ve nazarı emreden ayet-i kerimelere bağlı olarak nazarın vacip olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Esasında marifetullah meselesinin kelim alimleri arasında tartışma konusu yapılması mükellefe ilk vacip kılınan amelin hangisi olduğu hususuyla ilgilidir. Kelamcıların geneli marifetullahı mükellefin sorumlu olduğu ilk şey olarak görürler ve insanın aklî melekelere

⁷⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 13.

⁷⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l mevâkif* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/282.

⁷⁹ *Kur'an-ı Kerim Meali*. ez-Zâriyat 51/56

⁸⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 13.

⁸¹ *Kur'an-ı Kerim Meali*. er-Rum 30/50

⁸² *Kur'an-ı Kerim Meali*. Yunus 10/101

⁸³ *Kur'an-ı Kerim Meali*. Âl-i İmrân 3/190

⁸⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 14.

açısından gücünün yettiği kadarıyla Allah'ı bilmesinin vacip olduğunu belirtirler. Marifetullahın vücubiyyeti konusunda icma olmakla birlikte bu zorunluluk akli bir zorunluluk mu yoksa şer'i bir zorunluluk mu meselesi ihtilafıdır.⁸⁵ Mutezile bu zorunluluğun kaynağı olarak akli gösterir.⁸⁶ Eş'arîler ise marifetullahın nakil yoluyla vacip kılındığı görüşünü paylaşırlar.⁸⁷ Mâtürîdîlere göre ise hükümler konusunda delil nakildir. Çünkü bir ameli zorunlu kılacak tek etken naslardır. Fakat Allah'ı tanımak ve bilmek noktasında ise aklın yetkin olduğunu kabul etmektedirler.⁸⁸ Neticede hem akıl hem de nakil marifetullahı emretmekte ve düşünen bir varlık olmanın lüzumu olarak akıl sahibi insanların önüne koymaktadır.

Marifetullahın vacipliğinin ihtilafı esasında şu problematikten kaynaklanmaktadır; ıssız bir adaya düşen bir insan veya ıssız yerlerde, dağ başlarında yaşadığı için peygamberden, davetten, nakli bilgiden tamamen yoksun olan insanların durumu ne olacaktır? Bu insanlara tebliğ ulaşmadığına göre akıllarıyla baş başa kalmaktadırlar. Bu durumda akılları onları yaratıcının bilgisine götürmediğinde azaba uğrarlar mı, yoksa mazur mu kabul edilirler?

Mutezileye göre bu insanlar sorumlu tutulurlar ve aklen Allah'ı bulamadıkları takdirde ceza görürler. Onlar bu vücubu icap ettiren tek sebep olarak akli gördüklerinden, marifetullahtan cahil kalan bir insanın katiyyen mazur kabul edilmeyeceği ve ebedi cehennemde kalacağı kanaatindedirler.⁸⁹ Eş'arîlere göre bu durumda olan insanlar kesinlikle mazurdurlar ve Allah'ı bilmedikleri için azaba da uğramazlar. Çünkü onlara göre marifetullahın vacip olmasında aklın müdahalesi söz konusu değildir. Bunu vacip kılacak tek sebep nakil olduğundan kendisine tebliğ ulaşmamış her insan yaratıcıdan cahil kalmakta mazurdur, Allah'ı bilmemesi azabı da gerektirmez.⁹⁰ Mâtürîdîlere göre ise bu durumda olan insanlar yalnızca Allah'ı bulmakla mükelleftirler. Amelî hükümler ise ancak nakille bilinebileceğinden sorumlu tutulamazlar. Bu durumda olan insanlara Allah dilerse azab eder dilerse affeder.⁹¹

Marifetullahta nazarı vacip görmeyenlerin dayandıkları delillerden birisi de asr-ı saadette İslam'ı kabul eden bedevilerin dil ile ikrarının kabul görüp, onlara nazar hakkında herhangi bir şey öğretilmemiş olmasıdır. Yani İslam'a giren kişiye şahadet kelimeleri öğretilirken marifetullah için nazar öğretilmemektedir. Ve İslam'a girişte dil ile ikrar edilen sözler yeterli görülmektedir. Bu da onlara göre nazarın vacip olmadığının delilidir.

⁸⁵ Ali b. Muhammed Seyfuddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûlu'd-din* (Kâhire: Dâru'l-Kutub, 2004), 1/82.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 7/488-491.

⁸⁷ Ali b. Muhammed Seyfuddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Suud-i Arabistan: Dâru's-Samii, 2003), 1/127.

⁸⁸ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm* (Beyrut: Dâru'l-Kutub, 2007), 59-61.

⁸⁹ Aliyyu'l- Kârî, *Minehu'r-ravdi'l-ezher fi şerhu'l-fikhi'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1419), 308.

⁹⁰ Ebu Şekûr es- Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2017), 11-12.

⁹¹ Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

Yemlîhâzâde'ye göre İslam'a girecek birine ikrar etmesi için talim edilen sözler öz olarak içerisinde nazarı barındırır. Bu yüzden ayrıca nazarın talim edilmesine de lüzum yoktur. Hatta bir bedevi Araba şu kâinatın yaratıcısı ve sanatkarı Allah olduğunu nereden bilirsin diye sorulmuş, o da nasıl ki devenin dışkısı devenin vücuduna, bir insanın ayak izleri de oradan bir insanın yürüyüp geçtiğine işaret ederse aynı şekilde şu yıldızlar, gökler ve dereler ve şu sanatlı yerler, dağlar ve denizler de Latîf ve Habîr olan Allah'a işaret eder, diye cevap vermiştir. Bu da nakil olmaksızın akıl ile Allah'a ulaşılabilceğinin bir göstergesidir.⁹²

İmam Gazzalî de marifetin tanımını "Allah'ın kulunun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi" şeklinde yapmıştır.⁹³ Bu anlayışa göre marifetullah yalnız Allah'ın dilediği ya da O'nu tanımayı dileyen insanlara Allah'ın lütuf olarak verdiği bir nimettir.

Sufilerin marifetullah anlayışında yalnız Allah'ın kendisini tanıttığı kişiler onu tanıyabilirler. Onlar "...Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur."⁹⁴ ayet-i kerimesinden yola çıkarak marifetullahı vacip görürler. Marifetullahın bilgisine ulaşabilmenin yegâne yolunun zikir ve fikir ile kalbi kirlerinden arındırmak, günahlardan uzak durmak, riyazet ve ibadetle meşgul olarak keşif ehli olmaktan geçtiğini söylerler.⁹⁵

Yemlîhâzâde tasavvuf ve tarikat yoluyla da marifetullahın bilgisine ulaşabileceğini kabul etmekle birlikte bu yoldaki tehlikelerden bahisle tasavvuf tarîkiyle marifetullahı ulaşmaya çalışmayı pek emniyetli bulmaz. Marifetullahı istekli bir insan eğer tasavvuf yolunu tercih ederse isteğine daha emniyetli ve hızlı ulaşmak için kendisine bir mürşid-i kâmil edinmelidir. Bu yoldaki tehlike ise mürşid-i kâmil zannedilen kişinin cahil veya dalalete, yanlış yollara sapmış kişilerden olabilmesi ihtimalidir.⁹⁶ Gerçekten de insan marifetullah arayışında böyle birine denk gelirse ondan duyduğu, Kur'an ve sünnetle hiç ilgisi olmayan sözleri, hakikat zannedebilir. Ve böylelikle de marifetullahı elde edeyim derken büyük bir dalalet bataklığına saplanabilir. O yüzden marifetullahı elde etmede en selametli yol olan akıl ve nakil yolunu tercih etmek daha emniyetli görünmektedir.

2.2. Ulûhiyyet

⁹² Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 15.

⁹³ Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 26.

⁹⁴ *Kur'an-ı Kerîm Meali*. er-Ra'd 13/28

⁹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 63.

⁹⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 16.

2.2.1. Allah'ın varlığı

Yaratıcının Ezeli Olması

Ezel, kıdem ile eş anlamlı olarak kullanılan, bir şeyin başlangıcının olmaması anlamına gelen bir terimdir.⁹⁷ Felsefecilerin ve kelimcilerin çoğunluğu, cevher ve arazların birleşimiyle tereküp etmiş şu kâinatın vacib'ül-vücut bir fail tarafından meydana getirildiği hususunda hemfikirdirler. Çünkü bu fail eğer ezeli olmamış olsa kendinden önce onu icat edecek ve varlığını mümkün kılacak bir faile muhtaç olacaktır. Onun da bir başlangıcı var ise, o da kendinden önce onu meydana getirecek bir faile muhtaçtır. İşte böylece bu durum ya tesellül edip gidecek ya da başlangıcı olmayan bir vacib'ül-vücutta nihayet bulacaktır. Bu da her halükârda bir failin ezeliyetini gerektirir.⁹⁸

Kelimciler kıdem ve hudûsü tanımlarken bunların itibarî olduğundan, hakikatte bir gerçeklikleri bulunmadığından da bahsederler. Kadîm ve hâdis kavramları yaratıcının mûcib-i bizzat mı yoksa fail-i muhtar mı olduğu ile de yakından ilişkilidir. Yaratıcıya ezeliyet atfettiğimizde ve yaratıcı tek kadîm varlık olduğunda âlemdeki diğer bütün mevcudat hâdis olacaktır. Sonradan meydana gelen ve müessir sebep olarak bir yaratıcıya muhtaç olan hâdis ise mümkün varlık sınıfında olacaktır. Mümkün varlığın mevcut olabilmesi için de bir fail-i muhtarın iradesi ve kudretiyle onu yaratması icap eder. Kelamcıların bu mantık silsilesinden hareketle, mevcudatı kadîm ve hâdis olarak tasnif ederek, yaratıcının mûcib-i bizzat değil de fail-i muhtar olduğunu ispata çalıştıkları da söylenebilir. Çünkü yaratıcının tek kadîm varlık olması onu yarattıkları üzerinde tek ihtiyar sahibi yapacaktır.⁹⁹ Böylelikle vacib'ül-vücut, kadîm, fail-i muhtar gibi terimler birbirleriyle ilişkili kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kâinatın Hâdis Olması ve Yaratıcının Fâil-i Muhtar Olduğu

Felsefeciler vacib'ül-vücutun eseri kendisinden ayrı olamaz, dolayısıyla kâinat hâdis olmakla birlikte zaman itibariyle kadîmdir, derler.¹⁰⁰ Çünkü onlara göre bütün kâinat bir mucib-i bizzatın vücudundan meydana gelmiştir. Mucib-i bizzat ise iradesizce, varlığının gereği olarak her şeyi yapmaya mecbur olan bir fâili ifade eder. Bu da iradeyi saf dışı bırakan bir görüştür ve pasif bir yaratıcı düşüncesi ortaya koymaktadır. Bu düşüncüyü savunan Farabî ve İbn-i Sina gibi İslam filozofları Allah'ı mevcudatın meydana gelmesinde ilk sebep olarak görüyorlardı. Onlara göre varlıklar mucib-i bizzat olan ilk sebepten zorunlu olarak sudûr etmiştir. Buna varlığın mutlak birden çıkıp belirli bir düzen içerisinde kâinatı meydana getirmesi anlamında "sudûr

⁹⁷ Ahmet Saim Kılavuz, "Ezel", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

⁹⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 17.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 52-53, 349-351; Ebû'l Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 1/67-68, 152, 35-36.

¹⁰⁰ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdullah İbn Sina, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker (Litera Yayıncılık, 2017), 10-16.

teorisi” adı da verilmektedir.¹⁰¹ Bu durumda sudûr iradeyi ortadan kaldıran bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaratıcıya mecburiyet atfeden bu kavram iradeyi saf dışı bıraktığından kelamcıların çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir.

Yemlîhâzâde’ye göre kadîm olan şeyin başlangıcı olmadığından kadîm varlık ezeldir. Eğer vacibü’l- vücud mucib-i bizzat ise ve eserî kendinden sudûr ediyor olsa, eseri kendinden ayrı olamayacağına göre kâinatın da failiyle birlikte ezeli olması gerekir. Bu ise kâinatın hâdis olmadığı anlamına gelir. Fakat vacibü’l-vücud denilen zâtın irade sahibi olabilmesi için mucib-i bizzat değil fail-i muhtar olması gerekir. Ona göre mevcudat zaman itibariyle hâdistir ve yokken var edilmiştir.¹⁰²

Mustafa Sabri Efendi de *Mevkîfu’l-akl* isimli eserinde kâinatın mümkün varlık olduğunu, dolayısıyla da hâdis olduğunu klasik kelamın ispat yöntemlerini kullanarak izah etmiştir. Eserinde varlığı ve yokluğu müsavi olan bu âlemin varlığını yokluğuna tercih edecek bir yaratıcı zâta muhtaç olduğunu dile getirir ve mümkün varlık olan kâinatı varlık âlemine çıkaracak bir zâtın varlığının da zorunlu olduğunu söyler. Eğer yaratıcı zât da mümkün varlık olsa idi onu da varlık âlemine çıkaracak bir tercih edici bulunması gerektiğinden teselsül ortaya çıkacaktı.¹⁰³

Mustafa Sabri Efendi “her olayın bir illeti olmak zorundadır”¹⁰⁴ diyerek kâinatın hâdis olduğunu ve yaratıcının fâil-i muhtar olduğunu illiyet prensibine veya diğer adıyla nedensellik ilkesine dayanarak açıklar: “Müşahede ettiğimiz bu âlem var edici bir illete muhtaçtır. Salah olan da bu var edici illetin olmasıdır. Öyleyse müşahede ettiğimiz âlem ve onun mucidi mevcuttur. Birisinin varlığının görünmesinin zarureti, diğer taraftan görünenin varlığının sebebine ihtiyacının zaruretini doğurur. Bir mucide muhtaç olarak görünen, “mümkün” olarak isimlendirilir. Yani mucid varlığın isteğine göre hem varlığında hem de yokluğunda zorunluluğun olmamasıdır. Yararılmaya muhtaç olmayan mucid varlık ise, varlığının zorunlu olması ve yokluğunun da muhal olması sebebiyle “vacip” olarak isimlendirilir. Biz dindarlar, O’nu görmeye, şahsını ve mahiyetini bilmeye ihtiyaç duymaksızın bu mucid vacip varlığı kabulleniyoruz. Bizim, inkarcılar gibi Allah’ın var olan varlığını sınırlamak gibi bir meselemiz yoktur. Bizim meselemiz yaratılmaya muhtaç olan mümkün varlıklarla dolu bu âlemin bir mucidi olduğudur. Bu mucidin varlığı âlemdeki diğer varlıkların cinsinden değildir. Varlığı hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Eğer o da yaratılmaya ihtiyaç duysaydı, bu durumda muhtaç varlıkların ihtiyaçları giderilemez ve böylece görünen varlıklar var olamazlardı”.¹⁰⁵ Mustafa

¹⁰¹ Mahmut Kaya, “Sudûr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Kasım 2025).

¹⁰² Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 18.

¹⁰³ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu’l-akl ve’l-ilm ve’l-âlem* (Kahire: Mektebetü’l-İman, 1369), 2/120.

¹⁰⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu’l-akl ve’l-ilm ve’l-âlem*, 2/171.

¹⁰⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu’l-akl ve’l-ilm ve’l-âlem*, 2/115.

Sabri'nin âlemin hudûsu meselesindeki bir diğerk ispat yöntemi yine klasik kelama dayanmaktadır ve "her hâdisin bir muhdisi vardır" genel prensibinden hareket etmektedir.

Ehl-i Sünnet kelim alimleri kâinatın hâdis olduğunu hususen vurgulamışlar ve âlemin hudûsünün ispatına çalışarak vacibü'l-vücut olan yaratıcının ezeli olduğu gerçeğini ortaya koymayı hedeflemişlerdir. Bu yüzden yaratıcının sıfatlarından bahsederken, Ona sonradan meydana gelmeyi kastedecek manaları yüklemekten kaçınmışlardır. Kadîm ile hâdis mukayesesinde hâdis olanın kadîm olana nisbeten eksiklikler içerdiğinden hareketle zorunlu varlığı eksiklikten berî tutmaya gayret etmişlerdir. Ayrıca kadîmi hâdise benzetecek sıfatlardan tenzih etmek için kadîmi tavsif ederken son derece hassas bir dil kullanmaya özen göstermişlerdir. Kadîm olanı sıfatlandırmada ne kadar temkinli bir dil tercih ettilerse, aynı derecede hâdisten bahsederken de kîdemi ima edecek bir ifadeden kaçınmışlardır.

Yaratıcının Ebedî Olması

Kâinatın yaratıcısı olan ve vacibu'l-vücut olan zât ezeli olduğu gibi ebedîdir de. Ezel kelimesi varlığının başlangıcı olmayan anlamında kullanılan bir terimdir. Ebed kelimesini tarif ederken dilbilimciler "zaman"la benzer nitelikler taşımasına rağmen, "zaman"dan farklı olarak "ebed"ın bölünebilir olmadığını ifade ederler. Bu da "ebed"ın süreklilik arz eden bir yapısı olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁶ Filozoflar ve tasavvufçular zorunlu varlık olan Allah'ın varlığının devamlılığını ifade ederken terim olarak "ebed"ı kullanırken kelimciler daha çok aynı manaya gelen "beka"yı kullanmışlardır.¹⁰⁷

Hakikatte ise ezel de ebed de zaman ötesini ifade eder ve aslında eş anlamlı kelimelerdir. Fakat alimler bu durumu akla daha yakın ve yatkın hale getirmek için farazî olarak şimdiki zamanı odak noktası almışlardır. Geçmişteki sürekliliği "ezel" gelecekteki sürekliliği ise "ebed" kelimeleriyle ifade etmişlerdir.¹⁰⁸ Yemlihâzâde de benzer bir yaklaşımla ezeli olanın açıkça anlaşılacağı üzere ebedî de olacağını ifade eder. Ve bu iki terimi eş anlamlı olarak kullanır.¹⁰⁹

Kâinatın Ezeli ve Ebedî Olmasının İmkânı

Kâinatın yaratıcısı fâil zatın ezeli ve ebedî olduğu nasıl apaçık belli ise, mevcudatın hâdis ve fâni olduğu da aynı açıklıktadır. Fakat gözümüzün önünde mevcudatın ölümünü yani fâni olduğunu gördüğümüz halde başlangıcıyla ilgili kesin bir bilgimiz yoktur, o halde mevcudat fânidir, fakat başlangıç itibariyle kadîm ve ezeldir denilebilir. Bu durumda da kadîm ve ezeli

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 25.

¹⁰⁷ Hüseyin Maraz, "Fahredden Râzî'nin Düşüncesinde Ezeli-Ebedî Varlık", *İslâmî Fikir ve Düşünce Dergisi* 5/2 (2014), 229-260; İbrahim Halil Erdoğan, "İslam Düşüncesinde Zamanın Ontolojik Yapısı: Kelamcılar ve Filozoflar Arasında Bir İnceleme", *Turkish Studies – Comparative Religious Studies* 20/2 (2025), 395-410.

¹⁰⁸ Ahmet Saim Kılavuz, "Ebed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

¹⁰⁹ Yemlihâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 19.

olan bir varlığın sonradan yok olabilmesi için yokluğunu gerektirecek bir sebep lazımdır. Bu halde de yokluğunu gerektirecek sebebin onunla beraber kadîm olması gereği ortaya çıkacaktır. Çünkü kadîm hâdisten daha yüksek bir sıfat olduğundan sonradan meydana gelen bir şeyin başlangıcı olmayan bir şeyi yok edememesi icap eder. Mevcudatın fenâsına sebep olan şeyin kadîm olduğunu iddia edecek olursak bu durumda mevcudatın başlangıçtan itibaren yokluğuna sebep olacak şeyle birlikte var olması gerekirdi. İki kadîmden birinin sonradan diğerinin fenâsına sebep olması ise imkânsız görünmektedir. Kadîm olan varlığın, hâdis olan varlığın yokluğuna sebep olması ise daha akla yatkın bir durumdur.¹¹⁰

Yemlîhâzâde bu ve benzeri argümanlarla Allah'ın kadîm ve ezeli olduğunu, mevcudatın ise hâdis ve fâni olduğunu ispat etmeye çalışmıştır: “Gelelim “ebed vardır” ve “Cenab-ı Allah ebedîdir” davalarımıza. Ebed, ezel mukâbili olup âhir ve nihayetsizliktir. Cenab-ı vacibü'l-vücudun ezeli olduğu bedâheten anlaşılma ile ezelinin ebedî olacağı da kadâyâ-yı bedfihiyyededir. Hatta çocukların bile anlayabileceği bir meseledir. Zira kadîm ve ezeli olan bir şey sonra yok olsa; ya ademini icap eder bir mûcip olmayarak olur veyahut ziyâ zulmete zıt olduğu gibi vücuda zıt ve ademini iktiza eder bir mûcip vücuda geldiğinden olur ki şu ikiden hâlî değildir. Şikk-ı evvel bi'l-bedahe bâtıldır. Zirâ bir nesnenin bilâ-mûcip ademi câiz olsa bilâ-mucip vücudu da câiz olur idi. Halbuki tariyân-ı vücud bir sebebe muhtaç olduğu gibi tariyân-ı âdem de bir sebebe muhtaç olduğu bedfihi olmakla bedfihi'l-butlandı. Şikk-ı sâni dahi bâtıldır. Zira şey-i kadîmin vücuduna zıt olup ademini iktiza eden ol mûcibin hele kadîm olmasını herkez mutasavvir değildir. Çünkü nasıl mümkün olabiliyor ki bir nesnenin vücudu ezelde sabit olarak ademini mucip zıddı dahi kendisiyle beraber ola. Ve hâdis olduğunda ise butlânı kendi başına ma'lum olur. Çünkü ma'lumdur ki kadîm hâdisten akvâ ve evlâdır. Şu hâlde zayıf olan hâdisin akvâ olan kadîme zıt olup vücudunu kat' eylemesinden ise akvâ olan kadîmin zıttı olan öyle bir hâdisin vücudunu def' eylemesi daha evlâdır. Def' ise kat'dan eshel olduğu bir emr-i vâzihtir. Şu beyanla “Cenab-ı vacibü'l-vücud ebedîdir” ve “ebed vardır” kadiyyeleri dahi sâbit ve zâhir oldu”.¹¹¹

Ehl-i Sünnet kelim alimlerinin eşyanın mahv ve ispatı hakkındaki genel görüşleri Allah'ın fail-i muhtar olarak her şeye kâdir olduğudur. İlmi ve hikmeti de eşyanın tamamını kuşatıcı bir vasfa sahiptir. Dilediğini yapmakta kudretini sınırlayıcı herhangi bir husus olmamakla birlikte, o kâdirdir, kudreti her şeye yeter ama aynı zamanda alîm ve hakîmdir de anlayışı hâkimdir. Yani Allah'a dilediğini yapmakta kudretine hiçbir şey ağır gelmemekle birlikte, isterse ve hikmeti gerekli görürse yapar demektir. Ehl-i Sünnetin kudret anlayışı, Allah'ın kudretinin O'nun hikmetiyle özdeşleştirildiği bir idrake sahiptir.¹¹² “Allah dilediğini siler, dilediğini de

¹¹⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 17.

¹¹¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 19.

¹¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 48, 167, 239, 270-271, 284-285.

yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.”¹¹³ ayetinin de işaret ettiği üzere o dilediğini mahv eder, dilediğini ispat eder. Allah “Dilediğini yapandır.”¹¹⁴ olarak dilediğini öldürür, dilediğini diriltir ister ağlatır ister güldürür. Yarattıklarının üzerinde nasıl isterse öyle tasarruf eder. Zira âlemin varlığı yaratıcısına nispetle zorunlu değil mümkündür. Yoktan var edilmiştir, hâdistir. Mümkün varlığın ise zâtî itibarıyla vücudu ve ademi tamamen onu imkân dairesine çıkararak yaratıcısına aittir.¹¹⁵

Kâinatın yaratılmışlığı, yaratıcının zorunlu varlık olduğu ve bu zâtın mücib-i bizzat değil de fâil-i muhtar olduğu, ezelfî ve ebedî olmasının da zorunlu olduğu iddiaları üzerine eser telif eden bütün kelim alimleri benzer yaklaşımlar ile konunun ispatına çalışmışlardır.

2.2.2. Âlem

Kur’ân-ı Kerîm’de âlem kelimesi farklı manalar kastedilerek yetmiş üç ayette zikredilmiştir. Bunlardan bazıları yaratılmış olan her şeyi, yani kâinatı ifade ederken bazıları da toplu olarak insanları kasteder. Kur’ân-ı Kerîm “Âlemlerin Rabbi” tamlamasıyla da Allah’ın yaratılmış olan bütün mahlukâtın rabbi olduğuna işaret eder. Hadislere bakıldığında ise âlem kelimesinin bütün insanları veya bütün mü’minleri ifade ettiğini görmekteyiz.¹¹⁶

Yemlîhâzâde “yok iken var eyledi bu kâinatı zü’l-celal...” beyitinin şerhinde kâinatın kelime manasını mevcut olan her şey olarak açıklar. Âlem bilinen şeylerdir, mâsivâ Allah’tır, Ondan gayrı olarak tabir edilen her şeydir. Sâni’nin kendisi ile bilindiği, yaratıcıya işaret eden ve O’nu gösteren varlıklardan oluşan bir bütündür âlem. Bilindiği üzere mahlukâtın her bir cins ve çeşidine de âlem denilebilir; hayvanlar âlemi, bitkiler âlemi, insanlar âlemi... gibi. Lügavî manada, yaygın kullanımda insanlar âleminde bir tek insana “âlem” denilmemesine rağmen tasavvufta insan “âlem-i ekber” olarak tabir edilir. Tasavvufçuların bu isimlendirmeden maksatları ise her bir insanın azalarıyla, kuvveleriyle Allah’ın kudretine, sanatına ve hikmetine delil olmasıdır. Tasavvuf kültüründe âlem bu manada düşünüldüğünden, tasavvuf erbabı tarafından her insan ayrı birer âlem olarak tarif edilmektedir.¹¹⁷

Âlemin meydana gelişi ise yukarıda da ifade edildiği üzere, kelimciler tarafından hudûs kavramıyla ifade edilir. Yemlîhâzâde hudûsü üç kategoride ele alır; hudûs-ü zamanî, hudûs-ü zâtî ve hudûs-ü izâfiyye. Hudûs-ü zamanî bir şeyin geçmiş zamanda vücudunun yokluğudur. Hudûs-ü zatî ise bir şeyin vücudunun onu icap ettirecek müessir bir sebebe bağlı olmasıdır.

¹¹³ Kur’ân-ı Kerîm Meali. er-Ra’d 13/39

¹¹⁴ Kur’ân-ı Kerîm Meali. el-Burûc 85/16

¹¹⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 20.

¹¹⁶ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

¹¹⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 21.

Kelâmcıların çoğunluğu âlemin hudûsünü bu iki kategoride değerlendirir. Onlara göre âlem zâten ve zamânen hâdistir. Kelâmcılar zamanın kendisini de kadîm olarak görmezler. Zaman kadîm değildir, teselsüle sebep olacağından zamanın içinde dahil olduğu bir zaman da yoktur. Dolayısıyla zaman hâdistir derler. Bu açıdan değerlendirildiğinde âlem zamana tâbi ve onunla birlikte var olduğundan zamanın hudûsü âlemin hudûsünü de ortaya koymaktadır. Âlem zâtı itibariyle hâdistir, çünkü varlığı başka bir varlığın iradesi, kudreti ve istemesine muhtaçtır. Felsefecilerin çoğunluğu ise hudûs-ü zatîyi kabul ederken hudûs-ü zamanîyi kabul etmezler ve âlemin kıdemini iddia ederler.¹¹⁸

Fahreddin Razî ise hudûsü, zâtî ve zamanî olarak iki kategoride değerlendirmiştir. Varlık âlemini kadîm ve hâdis olarak ele alır ve tek kadîm varlık olarak Allah'ı işaret eder. Hâdis olan varlıklar ise Allah dışındaki her şeydir.¹¹⁹

Hudûs-ü izâfiyye ise bir şeyin başka bir şeyden daha sonra vücuda gelmesi demektir. Bir oğulun zaman itibariyle babasından sonra vücuda gelmesi gibi.¹²⁰ Zaman ise zâtı itibariyle hâdis olduğundan bu durum izâfi olarak tanımlanmıştır. Hudûs-ü izafiyeye kavramı ise hâdisler arası ilişki olup Allah – âlem ilişkisinin konusu olmadığından bahsimizin dışındadır.

Yemlîhâzâde hudûs gibi kıdemi de üç kısma ayırmıştır; kıdem-i zamanî, kıdem-i zâtî ve kıdem-i izâfiyye.¹²¹ Felsefecilerin çoğu âlemin zaman itibariyle kadîm olduğu görüşündedirler. Kıdem-i zatî bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığına muhtaç olmaması anlamında kullanılan bir terimdir. Zâtı itibariyle kadîm olan tek varlık ise ittifak ile, vacibü'l-vücut olan yaratıcıdır. Kıdem-i izâfiyye tabir edilen izâfi kıdem ise zaman itibariyle bir babanın oğlundan daha önce vücuda gelmesi gibi hâdisler arası kıdemi ifade eden bir kavramdır. Bu da hudûs-ü izâfiyye gibi Allah – âlem ilişkisinin dışında olduğundan bahsimiz dışıdır.

Kelâmcıların tanımına göre “cevher” zatıyla kâimdir ve mütehayyiz yani yer kaplayan bir yapıya sahiptir. Allah ise mekândan münezzehe olduğuna göre, kelâmcıların tarifine göre O'na cevher denilmesi mümkün değildir.¹²²

Felsefecilerin tanımında ise “cevher” yine zatıyla kâimdir, lâkin vücudunu husûle getirecek ya da vücudunu yerleştirecek bir mekâna muhtaç değildir. Buna cevherlerin *mücerredat* olan kısmı, yani vacibü'l-vücut olan Allah da dahildir. Cevherlerin *mümkünat* kısmı ise heyulâ ve

¹¹⁸ Mehmet Fadıl Ünsal, “Hudûs Problematikğine İlişkin Felsefî ve Kelâmî Argümanların Eleştirel Bir Değerlendirmesi”, *Dicle İlahiyat Dergisi* 24/2 (2021), 145-158; Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 21.

¹¹⁹ Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 208-211.

¹²⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 21.

¹²¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 21.

¹²² Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 161.

suret gibi mahallî olanlardır. Akıl ve nefis bu kategoriye girer. Dolayısıyla filozoflar cevhere mekân atfetmediklerinden, Allah'a "cevherdir" demekte bir beis görmezler.¹²³

İmam Gazâlî "*Tehâfütü'l-felâsife*" isimli eserinde filozofların Allah'ın cevherden meydana geldiği söylemlerinin, cevher kavramının ıstılahına ait lafzî bir ihtilaf olduğunu ifade eder.¹²⁴ Seyyid Şerif Cürcanî ise "*Şerhu'l-mevâkif*"ında felsefecilerin Allah'ın cevherden meydana geldiğini iddia etmediklerini söyler. Cürcânî eserinin cevherler bölümünde filozofların ve kelimcilerin cevher tariflerine uzun uzun yer vermiştir. Ona göre her iki grup da cevherin tarifini farklı şekillerde yapmaktadırlar.¹²⁵ Birbirine zıt gibi görünen görüşler ise tariflerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Yemlîhâzâde "ayn" kelimesinin zâtıyla kâim olan şeyler için kullanıldığını ifade ederek "ayn"ın Allah'ın vücuduna ve mümkinatın bir kısmı olan cevherlere işaret ettiğini söyler. Ona göre kelimcilerin "âlem a'yan ve a'razdan ibarettir" sözlerindeki "a'yan" kavramı mümkinat için kullanıldığında cevher ve cisimleri kapsar.¹²⁶

Araz ise kelimciler göre zâtıyla kâim olmayıp başka bir şeyin zâtında bulunan geçici bir özelliktir. Lugatta şu manalarda gelmektedir; "sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket". Araz, Kur'ân-ı Kerîm'de dört âyette zikredilmektedir. "Siz geçici dünya malını (araza'd-dünya) istiyorsunuz"¹²⁷ ayetinde dünya malının kıymetsizliğini ve geçici olduğunu ifade etmek anlamında kullanılmıştır. Diğer örnekler ise; en-Nisâ 4/94; el-A'râf 7/169; en-Nûr 24/33 gibi ayetlerdir. Ahkâf suresinde ise "beklenmedik şekilde bir anda ortaya çıkan bulut"¹²⁸ manasında zikredilir.¹²⁹ Araz kelimesinin hadislerdeki kullanıma baktığımızda, yine "dünya malı" anlamında kullanıldığını görmekteyiz.

Yemlîhâzâde de filozoflar ve kelimciler arasında geçen araz hakkındaki tartışmanın lafzî olduğunu ifade eder. Ona göre kelimciler "araz"ı zâtıyla kâim olmayan, ancak bir mahalle yerleştiğinde varlığından bahsedilebilecek bir şey olarak tarif ettiklerinden Allah'ın sıfatlarına "araz" manası vermezler. Çünkü arazlar hâdistir ve Allah hâdislere mahall olamayacağından O'nun sıfatları araz olmakla nitelenemez. Filozoflar ise "araz"ın tarifini, bir varlığın belli bir hususiyetini ifade eden bir nitelik olarak yaparlar. Bu yüzden de Allah'ın sıfatlarını "araz"

¹²³ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 211-217.

¹²⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, ts.), 84-90.

¹²⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/738.

¹²⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 22.

¹²⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Enfâl 8/67

¹²⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Ahkâf 46/24

¹²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

olarak isimlendirmekte bir beis görmezler. Yemlîhâzâde “araz” meselesindeki niza’ında lafzî olduğunu söyleyerek, hakikatte arada bir ihtilaf olmadığını göstermeye çalışır: “Araz denilen de mütekellimîn indinde bi-zâtihî kâim olmayıp tahayyüzü bi-zâtihî kâim olan bir şey-i âharın tahayyüzüne tâbi’ olandır ki fi-nefsihî vücudu tâbi’ bulunduğu mahaldeki vücudundan ibarettir. Binâenaleyh intikâli mahall ile beraber olup mahalden tecerrüd ederek bilâ-mahall diğer bir mahalle intikâli muhaldir. Raihânın intikali zevi’r-raihâdan munfasıl eczâ-i latifeye tebeandır ki yine bilâ-mahall değildir. Savt ve sadâ da havanın ihtizâzından ibarettir ki hava ile kâimdir. Kulağa vusûlü de ona vasıl oluncaya değin havanın sırasıyla tekeyyüfü vasıtasıyladır. Vass-ı aleyh mefhum-u arazda gayra tebean tahayyüz me’huz olup Cenab-ı Vacibü’l-Vücut bir hayyiz ve mekândan münezzeh olmakla sıfât-ı bârîye araz itlak olunamaz. Ve ama felâsife indinde araz na’tın men’uta ihtisası kabîlinden olarak bir şeyin şey-i âhar ile kıyamıdır. Gerek şey-i âhara tebean mütehayyiz olsun (sevâd-ı cisim gibi) ve gerek olmasın (sıfât-ı bârî gibi). Şu hâlde beynimizde itlâk-ı arazdaki nizâ’ dahi bir nizâ’-ı lafzîden ibarettir.”¹³⁰

Sonuç olarak; Yemlîhâzâde’ye göre Allah’a araz denilemez, fakat filozofların tarif ettiği manada cevher denilebilir. Allah’a cevher denilebilir mi problemindeki niza’ ise İmam Gazâlî’nin de dediği gibi lafzî görünmektedir.

Ezel, kıdem gibi kavramlar Kur’an-ı Kerim’de yer almamaktadır. Bunun yerine Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın “Evvel” ve “Âhir” isimlerini görmekteyiz. Hadid suresi 3. ayette geçen “O evvel’dir ve âhirdir” deki “evvel” Allah’ın ezeli olduğu manasında anlaşılmıştır. Âlemi ilk defa olarak yoktan yaratan ve âlemin varlığını devam ettiren olarak Allah “evvel”dir.

Kelam literatüründe ezeli ve ebedî varlık yalnız Allah’tır. Başlangıcı ve sonu olmayan, evvel ve âhir de yalnız O’dur.¹³¹ Bu sebeple bütün eşyanın helâk olacağı ve bütün hayat sahibi canlıların ölecek olduğu konusunda, “O’nun zatından başka her şey yok olacaktır”¹³² ayet-i kerimesince sabit olduğu üzere âlemin fenâsı konusunda ittifak vardır. Razî de tefsirinde bu konuya açıklık getirirken Allah’ın bütün mevcudatı ve mümkinât âlemini yok edeceğinden ve böylelikle Allah’ın âhir oluşunun tecelli edeceğinden bahseder. Helâkten sonra ise âlem ebedî olacak şekilde tekrar yaratılacaktır. Yani O, âlemin fenasıyla kendisinin “Âhir” olduğunu açığa çıkarır.¹³³

Âlemin fenâsı ve helâki konusundaki ihtilaf ise bu helâkin keyfiyeti hususundadır. Bir görüşe göre âlemin ölümü cüz’lerinin parçalara ayrılması ve faydasız bir hâle gelmesi ile gerçekleşecek, fakat cüz’leri bâkî kalacaktır. Yemlîhâzâde, bu görüş için dil kaidelerine göre

¹³⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 23.

¹³¹ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. el-Hadîd 57/3

¹³² *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. el-Kasas 28/88

¹³³ Fahrüddîn Râzî, *Tefsîru’l-kebîr mefâtihu’l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2024), 15/147-148.

getirilen delillerden birini zikreder. Bir şey yok oldu derken, aslında o şeyin faydasız ve kullanılamaz hâle gelmesinden bahsedildiğini ifade ederek, “helek’el-meta’ ve helek’es-sevb” gibi örfî tabirlerden örnekler verir.

Yemlîhâzâde, İmam Gazâlî ve İmam Neseî’nin görüşlerini örnek göstererek, Allah’tan başka bütün varlıkların mümkün vücut sınıfına dahil olduklarından helâklerinin de mümkün olduğunu söyler. Ma’dum olan bir şeyin aynısıyla iade edilmesi ise caizdir ve mümkündür. Başka bir görüşe göre ise bir anlığına dahi olsa helâk gerçekleşecek, sonrasında mevcudata vücutları ebedî olarak iade edilecektir.¹³⁴

Vahdet-i vücut anlayışına göre mümkün varlıklar hakikatte bir vücuda sahip değillerdir. Bu yüzden de zaten ma’dum ve hâliklerdir. Tek mevcut ve tek varlık sadece Allah’tır. Bütün varlık vacib’ül-vücudun kendi varlığından ibarettir. Mümkünât ise hadd-i zâtında ebedî ve ezeli olarak yoktur. Vahdet-i vücut anlayışına göre mahlukât sadece “vücudun kokusunu almıştır”. Gerçekte yok olan bir şeyin tekrar yok edilmesi mümkün olmayacağından âlemin fenasından söz edilemez. Her ne kadar vahdet-i vücutçu anlayış sofestâî anlayışa benzetilse de temelde görüşleri farklıdır. Sofestâîler eşyanın hakikatının sabit olmadığını iddia eder, bilinemizliği savunur ve vücudun gerçekliğini inkâr ederler. Vahdet-i vücut anlayışını savunanlar ise vücudu külliye inkâr etmeyip mevcudâtın vacib’ül-vücuttan ibaret olduğunu iddia ederler.

Yemlîhâzâde vahdet-i vücut anlayışını “tavr-ı aklın haricinde bir zehâb” olarak görüp sert ifadelerle eleştirir; “İş bu zehâblarına kat’an ne aklen ve ne naklen bir delilleri olmayıp ‘inde’l-keşf zâhir olur. Keşfe nisbetle ise akıl vehm-i mahz menziline kalır, diyerek bu gibi fantâziyeyi lakırdı ve laflar ile tezyin-i kelâm ederler. Ve bu zehâblarını meşâyih-i mutasavvıfadan mürur eden bir takım büyük zâtlara isnad edip ve onlardan mervî bazı kelimâta da bu vadî de manalar verirler. Kitap ve sünnetten ayrılıp dam-ı mefsedetlerine kapılan sade dillere âdeten iblisten daha eşedd ve ezarr olurlar.”¹³⁵

Yemlîhâzâde’ye göre meşâyihlerin büyüklerinden rivayet edilen vahdet-i vücut anlayışı çarpıtılarak Kur’an ve sünnet yolundan saptırılmıştır. Âlem Allah’ın bir emriyle yaratıldığı gibi bir emri ile de yok olabilir. Vücudunun devam etmesi de varlığının başlangıcındaki iradenin devam etmesine bağlıdır. Böyle bir vücut ise hakikî anlamda vücut isimlendirmesine layık değildir. Yalnız hakikî vücut sahibi ezeli, ebedî, hayy, dâim ve bakî olan vücudunun yenilenmesine ihtiyaç duymayan, fenadan berî olan Allah’tır. Yaratılmışlar ise hepsi kendi kabiliyetlerine göre Allah’ın isim ve sıfatlarını üzerlerinde gösteren ve O’nun zâtına, sıfâtına, azamet ve kudretine delalet eden aynalardır.¹³⁶

¹³⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 45.

¹³⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 47.

¹³⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 47.

Bu anlamdaki vahdet-i vücud anlayışı ise Kur'an ve sünnetle çelişik değil, barışıktır. Sonuç olarak âlemin helâki konusu mahiyeti ve keyfiyeti itibariyle ihtilafli olmakla birlikte ayet-i kerîme ile sâbit olup Allah'ın Âhir isminin tecellisi anlamında zarûrî görünmektedir.

2.2.3. Allah'ın birliği

Kur'an'da çokça vurgulanan "Vahdaniyyet" konusu kelim alimlerinin üzerinde durduğu meselelerden biridir. Kelam alimlerinin eserlerini incelediğimizde Allah'ın varlığı kadar Allah'ın birliği konusunda da ispat yöntemleri geliştirdiklerini görmekteyiz. Onların vahdaniyet meselesini ele alış tarzları genel olarak iki başlık altında toplanabilir: Zâtında vahdaniyyet ve sıfatlarında vahdaniyyet. Zâtındaki vahdaniyeti O'nun saltanatında ortağı ya da yardımcısı olmaması, sıfatlarındaki vahdaniyeti ise yarattıklarıyla arasında herhangi bir benzerlik bulunmaması şeklinde açıklanabilir. Âlimler bu başlıklara rububiyetinde ve fiillerinde vahdaniyeti de eklemişlerdir.¹³⁷

Kur'an Allah inancı konusunda O'nun varlığından çok ilahlıkta ortağı bulunmamasına dikkat çektiği için bu konuda zikredilen ayetler daha ziyadedir. Bu konudaki ayetlerden bazıları; "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir."¹³⁸ "Çocuk edinmeyen, hâkimiyette ortağı bulunmayan, âcizlikten münezzehe olduğu için bir dayanağa da ihtiyacı olmayan Allah'a hamedederim, de ve tekbir getirerek O'nun şanını yücelt!"¹³⁹ "Kuşkusuz ben, yalnız ben Allahım. Benden başka tanrı yoktur. O halde bana kulluk et, beni hatırında tutmak için namazı kıl."¹⁴⁰ Ayetlerin de ifade ettiği üzere O birdir. Şeriki, nazîri ve misli, ilahlıkta benzeri, yardımcısı ve destekçisi yoktur. Bu ayet-i kerimelere nice aklî deliller de eşlik etmektedir.

Allah'ın birliğini ispatta kullanılan delillerin en önemlisi olan "burhân-ı temânu" nun kaynağı da işte bu zikredilen ayetlerdir. Maturidî, Eş'arî ve sonrasındaki kelâm alimleri ve yeni kelâm dönemi alimleri temânu delilini sıklıkla kullanmışlardır.¹⁴¹ Temânu delili, eğer Allah'ın yaratmada ortakları olsa idi kâinatın vücudunun ortaya çıkmasının veya çıksa dahi vücudunun devamının imkansızlığını ortaya koyar. Bu delile göre ilahların çokluğu kâinatı idare etmedeki iradelerin çokluğunu netice verecektir. Bu durumda ise her ilah kendi iradesini ortaya koyup diğerlerinin iradesini iptal etmek isteyecektir. Çünkü hakimiyetin özelliği bunu gerektirir.

¹³⁷ Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı* (Ankara: İsam Yayınları, 2022), 62.

¹³⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Enbiyâ 21/22

¹³⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Tâhâ 20/111

¹⁴⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Tâhâ 20/14

¹⁴¹ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2017, 1/83.

Hiçbir hâkim hâkimiyeti sahasında başkalarının iradesini kabul etmez. Böylelikle evrende kaos ortaya çıkacak ve içinde bulunduğumuz, yaşadığımız ve her an gözlemlediğimiz düzen, intizam olmayacaktır.

Allah'ın birliğini ispatta kullanılan bir diğer delil ise "burhân-ı tevârüd"dür.¹⁴² Bu delil ittifak etmek, birleşmek anlamındaki tevârüd kelimesinden türetilmiştir. Temânu delili birden fazla ilah olma durumunda bu ilahların birbirinin iradesini men' edeceği hakikatinden hareket ederken, tevârüd delili ise ilahların ittifakla hareket etme ihtimalini değerlendirir. İttifak etmek durumunda olan ilahlar, yaratmada birlikte hareket etmek zorunda kalacaklar ve birbirlerine mecbur olacaklardır. Bu da ilahlardan birinin veya her ikisinin de âciz olduğunu ortaya koyacaktır.¹⁴³

Yemlîhâzâde vahdaniyete dair aklî delillerden ilk olarak bürhân-ı tenâzü' ve bürhân-ı temânü'yü zikreder. Yemlîhâzâde bürhân-ı temânü'yü açıklarken bir cismin hareket veya sükûn hali örneğinden yola çıkar. Cismin hareket veya sükûnunda biri hareketini diğeri sükûnunu irade edeceğinden, kudretler çatışacaktır. Böylelikle ilâhlar arasında kaçınılmaz olarak temânu' ve tenâzü' ortaya çıkacak, neticede de âlemde düzen ve intizam imkânsız hale gelecektir. İlâhlardan birinin iradesi diğerrinin aşağısında kalma ihtimalinde ise aciz ve noksan bir ilâh profili ortaya çıkacaktır. Her ikisinin iradesinin de aynı şekilde tezahür etmesi ise zıtların birleşmesine sebep olacaktır ki bu da imkânsızdır. Son olarak ilâhların ittifak etme ihtimallerini de değerlendiren Yemlîhâzâde, ilâhların yaratmada birbiriyle istişareye muhtaç olmalarının onların noksaniyetini ortaya koyacağını ifade eder. Muhtaçlık ise mümkün varlıkların sıfatı olup vacibü'l-vücut olan zâtta olmaması gerekir.¹⁴⁴

Yemlîhâzâde bürhân-ı tenâzü' delilini daha başka örneklerle de klasik kelimelerine benzer bir şekilde ele almıştır. Eserinde klasik kelâm kitaplarında yer alan aklî ve naklî delilleri mezc etmiş ve anlaşılması kolay olması açısından Allah'ın birliği konusundaki delilleri örneklendirerek özet bir şekilde okuyucunun istifadesine sunmaya çalışmıştır.

2.2.4. Allah'ın sıfatları

Sıfat kelimesine Kur'an-ı Kerim'de rastlanılmamakla birlikte, Allah'ın isimlerine ve esmâ-i hüsnâsına dair ayetler çoktur. Esmâ-i Hüsnâ tabiri ise Kur'an'da dört yerde zikredilir. (Taha 20/8, A'râf 7/180, İsrâ 17/110, Haşr 59/24) Allah'ın isim ve sıfatlarının tartışma konusu yapılması İslâm'ın diğer unsurlara, hususens Hıristiyanlığa karşı müdafaasıyla ortaya çıkmıştır.

¹⁴² Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Kasım 2025).

¹⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 38.

¹⁴⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 48.

Bu tartışmaların odak noktası, O'nun zâtının mahiyeti ve nasıl nitelendirileceği ile ilgilidir. Zâtının nasıl nitelendirileceği konusu İslam âlimleri tarafından tevhid anlayışına zarar vermeden çözülmeye çalışılmıştır.¹⁴⁵

Âleme bakıldığında hâkim bir idarecinin varlığı hiç şüphesiz kabul edildiğinde, bu yaratıcıyı nitelikleriyle tanımak ve bilmek gerektiği de ortaya çıkmaktadır. Bu ise duyular âleminde yaşayan insan için hiç şüphesiz duyular vasıtasıyla olmalıdır. Kezâ İmam Maturîdî de bilgi edinmede duyuların önemine dikkat çekerek, Allah'ın kendisini, duyular âlemine uygun olarak yarattığı mahlukâtına tanıtacak şekilde bildirdiğine vurgu yapar.¹⁴⁶

Bazı niteliklere sahip olduğu kabul edilen yaratıcının bu nitelikleri kadîm midir, hâdis midir probleminde ise ihtilaf ortaya çıkmıştır. Yaratıcının zâtını niteleyen sıfatların hâdis olduğu düşünüldüğünde, sıfatları var olmadan önce onlardan eksik bir yaratıcı anlayışı İslam akidesine ters düşmektedir. Bu durumda sıfatların kadîm olması gerekir. Bunu tevhide aykırı bulanlar ise sıfatlar kadîm olduğunda kadîm varlıklar çoğalacaktır, deyip zât-ı ilahiyeyi sıfatlardan tecrit etme yoluna gitmişlerdir.

Mutezile sıfatlar meselesinde teşbih ve teccime düşmemek için sıfatlar konusunda genel kabulden farklı bir anlayış benimsemiştir. Vâsıl bin Atâ, Allah'a kadîm sıfatlar addetmenin birden fazla ilâh olduğunu kabul ederek, şirke düşmek olacağını ifade eder ve doğru bulmaz. Yani Allah'ın zâtının üzerine kâim bir başka varlığı kabul etmez. Çünkü ona göre bu teaddüdükudemâya yol açar ve şirktir. Mutezile'nin bu tenzihçi anlayışı onların "muattıla" olarak suçlanmasına sebep olmuş, niteliksiz bir Tanrı anlayışı ortaya koydukları izlenimini uyandırmıştır. Onların bu düşüncelerindeki maksatları ise aslında sıfatları inkâr etmek değil, sıfatları Tanrı'nın zâtında eriterek Tanrı'yı tenzih etmektir. Niyetlerinin anlaşılabilmesi ne yazık ki sert eleştirilere maruz kalmalarına sebep olmuştur.

Selefiyye ekolü, inanç ve akide konularında küfre düşme veya bid'at oluşturma endişesiyle, nasların (Kur'an ve Sünnet) zâhirî anlamına sıkı sıkıya bağlı kalmayı, hadislerdeki açıklamaları aynen benimseyerek aşırı yorumdan (te'vil) ve tartışmalı spekülasyonlardan uzak durmayı temel prensip edinmiştir. Zira onlara göre, akıl yürütmeye dayalı yorumlar, farkında olunmadan Allah'ı eksik sıfatlarla niteleme (ta'tîl) veya yaratılmışlara benzetme (teşbîh) tehlikesini beraberinde getirebilir.

¹⁴⁵ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 146.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 93.

Selefiyye, "Onlar Allah'ı hakkıyla takdir edemediler"¹⁴⁷ ayetini merkeze alarak, sıfatların mahiyeti gibi derin teolojik tartışmalara girmekten kaçınmış ve "bilâ keyfe" (nasıllığını sorgulamadan) prensibiyle inanmayı esas almıştır. Onlara göre, "Sıfatlar zatın aynısı mıdır, değil midir?" sorusunun cevabı yalnızca naslarda mevcuttur; bu konuda aklî izahlara başvurulmamalıdır. Bununla birlikte, sıfatların zat-ı ilâhiyye zâit (ek) ve kadîm (ezeli) olduğunu kabul etmekte bir sakınca görmezler. Zira yaratıcının sıfatlardan tamamen yoksun olduğunu söylemek (ta'tîl), sonuçta O'nun hakiki bir varlığının bulunmadığı, varlığının sadece zihinsel bir kavram olduğu iddiasına zemin hazırlayabilir. Bu ise, doğrudan Allah'ın inkârına varan tehlikeli bir sonuç doğurur.

Mâtürîdî ve Eş'arî Ehl-i Sünnet kelimcileri sıfatların kadîm ve ezeli olduğu hususunda hemfikirdirler. Fakat sıfatların taalluku konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mesela, Ebu Hanife'ye göre sıfatların kendileri kadîm iken taallukları hâdistir.¹⁴⁸ Ehl-i Sünnete göre sıfatlar kadîmdir. Çünkü sıfatlar hâdis olsa Allah'ın hâdislere mahall ve mekân olduğu anlayışı ortaya çıkacaktır.¹⁴⁹ Kısacası, Ehl-i Sünnet kelâmcıları seleflerin tersine, Kur'an ve hadislerle bağdaştığı sürece aklî yorumdan kaçınmamışlardır.

Yemlîhâzâde'nin sıfatlara bakış açısı Ehl-i Sünnet kelimcileri ile örtüşmektedir; "Cenab-ı vacibü'l-vücut zâtında vacib olduğu gibi sıfatında dahi bir şebih ve misil ve nazîri olmayıp vâhiddir. Sifât-ı uluhiyyet ve havass-ı rububiyet cümlesi kendisine mahsus ve mukteza-yı zât-ı uluhiyettir. Min haysü'l-mefhum (kavramsal olarak) ayn-ı zât değiller ise de min haysü't-tahakkuk ve's-sübut (doğrulama açısından) Zât-ı Kibriya'nın gayrı şeyler de değildir. Ve cümlesi kadîmdir. Âlem kudret-i ilahiyyesi tahtında makhur (mecbur bırakılmış) ve ilmi cümle-i kainâtı muhittir ve ilim ve kudretine intiha yoktur."¹⁵⁰

Yemlîhâzâde'ye göre, Allah zâtı itibariyle vacipken, sıfatları yönüyle de benzersizdir ve vâhiddir. Sıfatları zâtının ne aynı ve ne de gayrı olup, tamamı kadîmdir. Bu da Ehl-i Sünnet kelimcilerinin sıfatlar konusunda geliştirdikleri ilkelerle uyumluluk arz etmektedir.

2.2.4.1. Allah'ın mekândan ve zamandan münezze olması

Allah'ın noksan sıfatlardan münezze olduğu, bütün kemâl sıfatlara sahip olduğu konusunda kelâmcılar ve filozoflar ittifak halindedirler. Hatta sıfatların yorumlanmasında Ehl-i Sünnet görüşünün kabul etmeyeceği bakış açıları dahî özünde tenzih niyetini içerdiğinden söz konusu ittifakın dışına çıkmış sayılmamaktadır. İbn Teymiye de (ö. 728/1328) bazı eserlerinde kelâmcılar ve filozofların Allah'ı tenzih etmek konusunda görüş birliği içerisinde olduklarını

¹⁴⁷ Kur'an-ı Kerîm Meali, ez-Zümer 39/67

¹⁴⁸ Harun Çağlayan, "Kelâm Sıfatı Özelinde Mâtürîdî'de Kadîm-Hâdis Ayrımı", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 471-496.

¹⁴⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2017, 1/294-303.

¹⁵⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 51.

ifade eder. Keza filozofların ortaya attıkları “sudûr” teorisi veya Mutezile’nin iddia ettiği “vücûb” kavramı hep Allah’ı noksanlıklardan tenzih etmek niyeti ile ortaya çıkmıştır. Hatta Mücessime’nin Allah’a mekân ve cihet nispet etme görüşü bile, bunun Vacibü’l-vücud için bir noksanlık gerektirmeyeceği anlayışı etrafında şekillenmiştir.¹⁵¹

İmam Mâtürîdî, Allah’a mekân nispet ederek O’nu tenzih ettiğini veya yüceliğini ifade ettiğini zanneden anlayışları eleştirir. Allah’ı mekânla nitelemenin O’nu tazim etmek, azametini ortaya koymak gibi sonuçlar doğurmayacağını söyler. Çünkü Allah’ın bir mekânda olması O’nun mekâna ihtiyacını gerektirir. Allah ise muhtaçlıktan münezzehtir. Allah’ı yine O’nun yarattığı bir şeyle nitelemek anlamına gelen bu durum, zaten aklen de imkânsızdır. Çünkü mekân yokken, henüz yaratılmamışken Allah’ın varlığı sabit olduğuna göre O’nun bir mekânda olması mümkün değildir. Mâtürîdî, “Allah her mekândadır” diyerek Allah’ı tazim etmeye çalışma anlayışının yanlışlığını da ortaya koyar ve O’nu bir tek mekânla nitelemekle, bütün mekânları O’na izafe etmek arasında fark olmadığını söyler. Allah’ın arşa istiva edişinin O’nun bir mekânda oluşuyla ilgisi olmadığını da ifade eden Mâtürîdî, bu ayetin ancak Allah’ın âlemdeki saltanâtının yüceliğinin ve azametinin göstergesi olduğunu dile getirir. İstiva, Allah’ın âlemdeki sahipliğinin, onun içindeki her eşyaya nihayetsiz yakınlığının ve hükmünün, iradesinin bütün kâinâtı kuşattığının bir alâmetidir.¹⁵² “Biz ona şah damarından daha yakınız.”¹⁵³ “Üç kişinin konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O’dur.”¹⁵⁴ “Biz ona sizden daha yakınız.”¹⁵⁵ ayet-i kerimeleri de arşa istivanın ne anlama geldiğini ortaya koymada Kur’anî deliller olarak görülebilir.

Yemlîhâzâde, Allah’ın cevher veya araz olmadığını ispatıyla, O’nun mekândan ve zamandan münezzehe olduğunun da açığa çıktığını ifade eder. Allah’a mekân atfedilmesi, O’nun cevher veya cevherin parçalanmayan şekli olan cüz-ü layetecezzâ olması anlamına gelir. Cüz-ü layetecezzâ ise eşyanın en aşağı mertebesidir. Allah ise bundan münezzehtir. Eğer cevher olsa parçalardan meydana gelip, bölünebilen bir hususiyete sahip olduğu anlaşılır. Ayrıca parçalardan meydana geldiği kabul edildiğinde, bu parçaların bir yerde son bulması gerekeceğinden bu durumda da yaratıcının sınırlı bir varlık olduğu sonucu ortaya çıkar. Netice olarak yer tutucu, hayyiz bir yapıda olması gerekir, yani bir mekâna muhtaç olur. Allah ise eşyanın en basit hâli olmaktan veya O’nu birleştirip meydana getirecek parçalara muhtaçlıktan, yani bir mekâna muhtaç olmaktan münezzehtir.¹⁵⁶

¹⁵¹ Harputî, *Tenkîhu’l kelâm fi akâidi ehli’l-İslâm*, 137.

¹⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 224.

¹⁵³ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. Kaf 50/16

¹⁵⁴ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. el-Mücâdile 58/7

¹⁵⁵ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. el-Vâkıa 56/85

¹⁵⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 59.

Eğer Allah bir mekânda olsa ya bütün mekânların bir kısmını işgal edecek ya da tamamını mekân edinecektir. Bütün mekânların tamamını işgal etse âlemdeki çer-çöp içine de dahil olması gerekecektir. Allah ise böyle bir hâlden münezzehtir. Bu şekilde de O'nun mekân edinmediği açığa çıkmaktadır.

Dua esnasındaki gibi yüzümüzü yukarı çevirip, ellerimizi semaya kaldırmak ise Allah semayı mekân edindiğinden değil de sema duanın kiblesi olduğundan dolaydır. Allah'ın mekândan münezzehtir, cihetinin de olmamasını gerektireceğinden, Allah mekândan ve cihetten münezzehtir.

Yemlîhâzâde, İmam Mâtürîdî ve diğer Ehl-i Sünnet kelâm alimlerinin görüşlerine uyumlu olarak "Rahman arşa istiva etti"¹⁵⁷ ayetini Rahman'ın arşı hükmü altına alması, arşa mâlik ve sahip olması manalarına te'vil etmiştir. Yemlîhâzâde, İmam Malik'in "İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür. Bu konuda soru sormak ise bid'attir" görüşlerini paylaşarak,¹⁵⁸ bu konuda daha çok tefvizci bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir.

Allah mekândan münezzehtir olduğu gibi zamandan da münezzehtir. O'nun için mazî, müstakbel ve şimdiki zaman gibi kavramlar söz konusu olamaz. Yemlîhâzâde bu meselelerin ispatında Ehl-i Sünnet kelâm alimleri, hususen İmam Mâtürîdî ekseninde hareket etmektedir. İmam Gazâlî'den de örnekler veren müellif, felsefeciler ve kelâmcılar arasındaki ittifak ve ihtilafli noktalara da sıklıkla değinir.

2.2.4.2. Sıfatların kadîm ve ezeli olması

Yapılan araştırmalar sıfatlarla alakalı tartışmaların haberî sıfatlar meselesiyle başladığını ortaya koymaktadır.¹⁵⁹ Sıfatlar, hem Allah'ın niteliklerinin ezeli olup olmadığının bilinmesi, hem de yarattıklarıyla arasındaki münasebetin, yani fiillerinin anlaşılacak istenmesi neticesinde konu olmaya başlamıştır. Aslında konu Allah'ın mahiyeti ile birlikte Allah-âlem ilişkisinin tarif edilme biçimiyle de yakından ilişkilidir.

Selef ulemâsı sıfât-ı ilâhiyeyi, hiçbirini hariç tutmadan kadîm ve ezeli kabul eder. Mu'tezile'nin sıfatlar bakışını yorumlayan âlimler, onların Allah'ın zâtını kadîm kabul edip, teaddüd-ü kudema anlayışından dolayı sıfatlarını kadîm kabul etmediklerini söylerler. Eş'arîler sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırırlar. Konuya bakışları ise zâtî sıfatların zât ile kadîm, fiilî sıfatların ise hadîs olduğu şeklindedir.¹⁶⁰ Mâtürîdî'ye göre sıfatları zâtî ve fiilî olarak tasnif etmek dilsel

¹⁵⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-A'râf 7/54

¹⁵⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 63.

¹⁵⁹ Osman Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/14 (2017), 197-221.

¹⁶⁰ İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd. (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 87-92; Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, çev. Enver Uysal -

açından geçerli olmakla birlikte hakikatte böyle bir ayırım mümkün değildir. Ona göre fiilî olsun zâtî olsun bütün sıfatlar Allah'ın zâtıyla aynı ve kadîmdirler.¹⁶¹

Yemlîhâzâde sıfatlar konusuna sıfatların hâdis olamayacağını izahla giriş yapar. O Ehl-i Sünnet anlayışıyla yorumladığı bu meselede, Allah'ın hâdislere mahall olamayacağından hareketle sıfatların hâdis olmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşır. Bir şeyin hâdis olması, o şeyin temelde noksan olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü varlığı için başkasına muhtaçtır. Yaratıcının temelde noksanlık içeren bir niteliğe sahip olması ise mümkün değildir. Bu sebeple yaratıcıyı niteleyen sıfatlar da hâdis olamaz. Yaratıcı eğer bir sıfatla nitelenecekse, bu sıfat muhakkak kemâl bir sıfat olmalıdır. Söz konusu kemâl sıfata, yaratıcının ezelde sahip olmadığını varsaydıığımızda, ezelde kemâl sıfatlardan noksan bir yaratıcı profilini kabul etmemiz gerekir. Böyle bir durum ise vacibü'l-vücut olan zât için abestir. Sıfatların hem hâdis hem de ezeli olduğu görüşü ise zaten akıl dışı bir iddiadır.¹⁶²

2.2.4.3. Sıfatların taallukları

Yemlîhâzâde'ye göre hâdis olması mümkün olmayan sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim olan hakiki sıfatlardır. Hakikatte bir vücudu olmayan itibarî nitelikler ise hâdis olabilir. Çünkü sonradan ortaya çıkan itibarî vasıflar zâtın kemâline zarar vermez.

Müellif sıfatları üç kısma ayırır; Birincisi, hayat, vücut, siyah, beyaz gibi *hakikat-i mahzâ* olanlardır. İkincisi, ilim, kudret, irade gibi *zâtü'l-izâfe* olan hakiki sıfatlardır. Üçüncüsü ise olumsuzlamaya ait *izâfet-i mahzâ* olan sıfatlardır. Bunlar da Allah'ın cevher ve cisim olmaması veya bir nesneye hulûl etmemesi, bir nesneyle bir araya gelmemesi, ortağı, benzeri olmaması, mekândan, zamandan, cihetten ve her türlü noksandan münezze olmaları gibi selbilerdir.¹⁶³

Zât ile kâim olan hakiki sıfatlarda asla değişme, yenilenme, başkalaşma gibi durumlar meydana gelmesi mümkün değildir. Allah'ın ezeli ilminde olan ve sonradan ortaya çıkacak olan taallukları da kadîmdir ve hiçbir şekilde değişime uğramaz. Fakat şeyler ortaya çıktıktan, yaratıldıktan sonra, sıfatların şeylere taalluklarında değişme veya yenilenme olabilir. Çünkü bu yenilenme veya değişmeler sıfatın kendisinde değil, bazı itibarî vasıflarda meydana gelir. Müellif bu duruma, ezelde yaratılmış olmayıp şu an var olan insanlar örneğini verir.

Yemlîhâzâde sıfatların taallukuna şöyle bir örnek vererek akla yaklaştırmaya çalışmıştır; “Mesela; sen bir yerde sakin dururken sağ tarafında olan Zeyd sol tarafına geçse temayün ve teyasür gibi tahaddüs eden evsaf-ı itibariyyede vakian bir teceddüd ve tebeddül var ise de bu

Fatma Bayraktar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 203-205; Fahrüddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs fi ilmi'l-kelem*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 186-190.

¹⁶¹ Çağlayan, “Kelâm Sıfatı Özelinde Mâtürîdî’de Kadîm-Hâdis Ayrımı”.

¹⁶² Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 70.

¹⁶³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 71.

Zeyd'in zatıyla kâim olup senin şahsına bir taalluku yoktur."¹⁶⁴ Ona göre sıfatlar ve taallukları arasında da buna benzer bir ilişki vardır. Yani sıfatlar kadimdir, taallukları da kadimdir. Taallukta meydana gelen değişme ve yenilenmeler ise taallukun kadimliğine zarar vermez.

Selbî sıfatlar dediğimiz tenzihî olanlarda asla bir değişiklik meydana gelmez. Yemlîhâzâde bu sıfatları izâfet-i mahzâ olarak isimlendirmiştir. Mesela, ezelde yaratılmamış bir insanın ezeldeki yokluk halinde bir değişim meydana gelmesi mümkün olmadığı gibi.

Âlemin ve insanların yaratılmasını ise itibarî nitelikler olarak değerlendirip, bu nitelikler zât ile kâim olmadığından zâta zarar vermez ve onda bir değişiklik meydana getirmez, görüşündedir. Allah'ın kudretine delalet eden itibarî nitelikler (âlemin, insanların yaratılması gibi) zâtî sıfatlardan olmadıklarından kemâl sıfatlar kategorisine girmez. O sebepten yaratıcının ezelde bu itibarî niteliklere sahip olmaması bir noksanlık veya eksiklik olarak da değerlendirilemez. Tam tersi, ezelde bu itibarî niteliklere sahip olmamanın kemâl vasıf olduğu söylenebilir.

Yinelemek gerekirse, Yemlîhâzâde sıfatları da taalluklarını da kadîm olarak nitelendirmektedir. Değişen ise sıfatlar değil taalluklardaki itibarî niteliklerdir. Bu da ne sıfatların ne de taalluklarının kadîm olmasına mâni değildir.¹⁶⁵

Manastırlı İsmail Hakkı da eserinde, bütün sıfatların âleme taallukları olmayıp belli sıfatların etkilerinden bahseder. Bunlar da ilim, sem' ve basar, kelim, irade, kudret, tekvin sıfatlarıdır. Bunlardan kudret ve iradenin taalluku aklen câiz olanlardır. Aklen değişimi mümkün olmayan vaciplere ise taallukları yoktur.¹⁶⁶

2.2.4.4. Sıfatların tasnifi

Sıfatlar hakkında ortaya çıkan tartışmalar Allah'ı noksanlıklardan tenzih etmek ve yüceliğini ortaya koymak üzerine bina edilmiştir. Haberî sıfatlarla ilgili ilk tartışmalar da bu nedendir. Ayet-i kerîmlerde sâbit olan Allah'ın eli, gözü, yüzü, arşa istivası, nuzûlü, gelmesi, yakın olması gibi haberler kimileri tarafından tevil edilmiş, kimileri tarafından olduğu gibi kabul edilmiş, kimileri de bu ayetleri örnek göstererek Allah'ı cisimleştirmeye gitmiştir. İhtilafî görüşlere ve farklı yaklaşımlara rağmen yorumların temelinde hep Allah'ı yüceltmek maksadı olduğu görülmektedir. Her yorumcu kendi görüşünün Allah'ın azametini en güzel şekilde ortaya koyduğunu veya O'nu en iyi şekilde tenzih ettiğini ileri sürmüştür. Bu tartışmalar etrafında şekillenen tasnif konusu da kelamcıların kendi tasnif şekillerine göre sıfatları belli bir çatı

¹⁶⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 71.

¹⁶⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 72.

¹⁶⁶ İsmail Hakkı Manastırlı, *Telhîsü'l-kelem fî berahîni akaidi'l-İslâm* (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2024), 52.

altında incelemelerini sağlamıştır. Kelamcıların genel olarak sıfatları dört başlık altında topladıkları görünmektedir. Bunlar; Zâtî, Subûtî, Fiilî ve Haberî sıfatlardır.

Sıfatları tasnif ederken yapılan ayrımlar sıfatların mahiyeti ve Allah-âlem ilişkisini doğru tanımlama gayretini de içerir. Bu bakış açısıyla, Allah'a ait olup başka varlıkların nitelenemeyeceği vasıflar “zâtî sıfatlar” olarak isimlendirilmiştir. Başka varlıklarda eksik ve geçici olarak bulunabilecek, Allah'ı nitelediğinde ise kâmil ve ebedî versiyonu kastedilen sıfatlar ise -subûtî sıfatlar-dır.¹⁶⁷ Fiilî sıfatlar ise “Allah'ın zıtlarıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlar”dır.¹⁶⁸ Yani Allah rızık verir de vermez de azap edebilir etmeyebilir... gibi olumlu veya olumsuz manalarda kullanılabilen sıfatlardır. Zâtî-Fiilî tasnifinde etkili olan sebebin, zâtî olanların Allah'ın mahiyetini ifade ettiği, fiilî olanların ise Allah'ın âlemdeki oluş-bozuluş eylemlerini belirttiği görülmektedir.

Âlimler zâtî ve subûtî sıfatların içerikleri ve sayıları konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir. Mesela, vücut sıfatı Allah'ın zâtını ifade ettiği için çoğu âlim vücudu müstakil bir sıfat olarak sıfatlar kategorisinde değerlendirmemiştir. Mâtürîdîler tekvin sıfatını diğer sıfatlar gibi hakîkî sıfatlara dahil ederler. Fakat Eş'ârîler tekvinin ayrıca bir sıfat olarak görmeyip, itibarî bir sıfat olduğunu kabul ederler.¹⁶⁹

Mu'tezile ve Eş'arî fiilî sıfatları kadîm ve ezeli görmezler. Onlara göre sıfatlar Allah'ın zatıyla kâim de değildir. Mâtürîdî'ye göre ise zâtî, subûtî veya fiilî bütün sıfatlar zât ile kâim ve kadîmdirler. Onun bu yaklaşımının, ulûhiyetin kudsiyyetini muhafaza etme düşüncesine hizmet ettiği söylenebilir.

Ebu Hanife'nin kelâm geleneğini takip eden İmam Mâtürîdî'nin sıfatlar tasnifi aynı sistemde geliştirilmiştir.¹⁷⁰ Eserinde haberî sıfatları aklın câiz gördüğü ölçülerde değerlendiren Mâtürîdî, selbî, subûtî ve haberî sıfatlardan eserinde bahsetmesine rağmen kategorik olarak başlıklar altına almamıştır.¹⁷¹

Eserinin büyük bir kısmını sıfatlar meselesine ayıran Yemlîhâzâde, dört yüz sayfalık eserinin seksen beş sayfasında sıfatları ayrıntılı olarak işler. Yemlîhâzâde eserinde sıfatları “*sıfât-ı maneviyye*” ve “*sıfât-ı meaniyye*” olarak iki ana başlık altında toplar. *Sıfât-ı maneviyye*yi, diğer adıyla zâtî sıfatları “*sıfât-ı nefsiyye*” ve “*sıfât-ı selbiyye*” olarak ikiye ayırır. *Sıfât-ı nefsiyye* Allah'ın “*vücut*” sıfatıdır. *Sıfât-ı selbiyye* ise Allah'ı tenzih, takdis, selb ne nefy manalarında

¹⁶⁷ Çağlayan, “Kelâm Sıfatı Özelinde Mâtürîdî'de Kadîm-Hâdis Ayrımı”.

¹⁶⁸ Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sıfâtü'l-İlâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne* (Medine: İslâm Üniversitesi, 1408), 205.

¹⁶⁹ Çağlayan, “Kelâm Sıfatı Özelinde Mâtürîdî'de Kadîm-Hâdis Ayrımı”.

¹⁷⁰ Beyâzîzâde Ahmet Efendi, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, çev. Mustafa Yasir Demirkol (İstanbul: Rihle Kitap, 2023), 44.

¹⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 125.

kullanılan beş sıfattır. Birincisi ezelînin eş anlamlısı olan “*kıdem*”dir. İkincisi ebedînin eş anlamlısı olan, yokluğu imkânsız olan ve sonu olmayan manalarına gelen “*beka*”dır. Üçüncüsü zâtıyla kâim ve hiçbir şeye muhtaç olmayan manasında “*kıyam binefsihî*”dir. Dördüncüsü, zâtında ve sıfatlarında ortağı, benzeri, eşi olmayan manalarına gelen “*vahdaniyet*”tir. Beşincisi ise hiçbir surette yaratılanlarla arasında benzerlik olmayan anlamında “*muhalefetün lil-havâdis*”tir. Yaratıcının cevher veya araz olmaması gibi hususiyetleri muhalefetün lil-havâdis sıfatının içinde dahildir.

Sıfât-ı meaniyye diğer adıyla sıfât-ı sübutiye ise sekiz adettir. Bunlar; “*hayat*”, “*kudret*”, “*ilim*”, “*sem*”, “*basar*”, “*irade*”, “*kelam*” ve “*halk ve tekvin*” sıfatlarıdır.

Eserinde *haberî sıfatlardan* yed, ayn, cenb, vech ve yemin gibi müteşabih kelimât-ı Kur’aniyeyi ve bunlar hakkında öne sürülen farklı görüşleri de zikreden Yemlîhâzâde bu kelimelerin aslına iman ederek, ilmîni ise Allah’a havale etmenin daha doğru olacağını düşünmektedir.¹⁷²

Yemlîhâzâde’nin sıfatlar tasnifi klasik kelimeler kitaplarında zikredildiği şekliyle kaydedilmiştir ve Ehl-i Sünnetin sıfatlar tasnifiyle uyumluluk arz etmektedir. Abdüllatif Harputî de *Kelâm İlmine Giriş* isimli eserinde sıfatlar tasnifini neredeyse aynı şekilde yapmıştır. Tek fark, selbî sıfatlar arasında bir ayırım yapmayıp, selbî sıfatları dört adet olarak zikretmiş, Yemlîhâzâde’nin sıfat-ı nefsiyye olarak kaydettiği “vücut”u sıfatlar kategorisine dahil etmemiştir.¹⁷³

Manastırlı İsmail Hakkı ise zâtî sıfatları nefsî-selbî ayırımı yapmadan tek kategoride altı adet olarak değerlendirir. Yemlîhâzâde’nin sekiz adet olarak saydığı subûtî sıfatlardan sem’ ve basarı aynı başlık altına aldığından yedi adet olarak zikreder. Manastırlı bu sıfatların ayrıntılı bir şekilde bilinmesi ve kat’î olarak iman edilmesinin vacip olduğunu söyler.¹⁷⁴

2.2.4.5. Sıfatlar

Zâtî sıfatlar yukarıda izah edildiği için burada tekrar edilmeyecektir. Sübutî sıfatlar için ise kısa izahlarla yetinip, yalnız ihtilafı olan konular üzerinde durulacaktır.

“*Hayat*” sıfatının Allah hakkında kullanımının Kur’an-ı Kerim’de beş yerde geçtiği görünmektedir. Bunların üçünde “*Kayyûm*”, yani yarattıklarını idare eden, ayakta tutan, koruyucu ve yönetici ismiyle yan yanadır. (el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâhâ 20/111) Diğer iki ayette ise yarattıklarının hayatının O’na bağlı olduğu ve onları koruyup, gözeten yaratıcıya kulların yönelmesini, yalnız O’na ibadet ve tevekkül etmelerini ve O’nu tesbih

¹⁷² Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 73.

¹⁷³ Harputî, *Tenkîhu’l-kelem fi akâidi ehli’l-İslâm*, 137.

¹⁷⁴ Manastırlı, *Telhîsu’l-kelem fi berahîni akâidi’l-İslâm*, 151.

etmelerini teşvik içindir. (el-Mü'min 40/65; el-Furkan 25/58) O'nun hayatı, devamı için harici başka bir etkene muhtaç olmayan, her anlamda kâmil bir niteliktir.¹⁷⁵

Hayat sıfatı hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. Birisi, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının hayat sıfatının varlığını gerektirmesidir. Yani Allah'ı alîm, kâdir, mürîd gibi sıfatlarla niteleyebilmek onun hayat sıfatına bağlıdır. Bu görüşe göre hayat sıfatı O'nun zâtının bir gereğidir ve zât üzere zaittir. İkinci görüşe göre ise, âlim, kâdir, mürîd sıfatları O'nun hayy olduğu anlamına da gelir ve zâtın aynıdır. Fakat her iki durumda da hayat sıfatı kadîmdir. Anlaşıldığı üzere hayat sıfatı hakkındaki ihtilaf onun zât üzere zâit veya zâtın aynı olup olmadığı hususundadır. Kelamcılarının geneli ilk görüşte olup hayat sıfatı zât üzere zaittir derken, felsefeciler ile kelamcılarının bazıları zâtın aynıdır, demişlerdir.

Yemlîhâzâdenin ise kelamcılarının geneliyle birlikte hayat sıfatının zât üzere zait olduğu görüşünü paylaştığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁶ Abdullatif Harputî de eserinde ilim, kudret, irade gibi sıfatların hayat sıfatıyla anlam kazandığından bahseder. Çünkü hayat sıfatı olmadığına diğer sıfatların varlığından söz edilemez. Ona göre hayat sıfatının taalluku da yoktur. Hayat sıfatı Allah hakkında kullanıldığında, insanlarda kastedildiği gibi maddi hayatın devamı gibi hayvanî nitelikler olmayıp, hakikî ve kâmil bir hayattır.¹⁷⁷ Seyyid Şerif Cürcânî ise yukarıda bahsedilen görüşlerin ikisinin de aynı şekilde kabul edilebileceğini ifade eder. Ona göre bir görüşü diğerine tercih ettirecek bir delil de yoktur.¹⁷⁸

Felsefeciler insanlardaki hayatın mahiyetini tarif ederken his ve hareket kabiliyetlerinin sıhhatinden yola çıkmışlardır. Hayat sıfatı Allah hakkında söz konusu olduğunda ise bu tarz bir tariften bahsedilemeyeceği konusunda ihtilaf yoktur.

Bakara suresi 225. ayet-i kerime Allah'ın daima diri olduğundan bahsederken, O'nun uykudan veya uyuklamadan berî olduğunu da zikreder. İnsan ise uykuda, histen kısmen yoksun bir vaziyete girerken, idrak ve şuur duygularını ise tamamen kaybeder. Bu bağlamda, insanlardaki hayat sıfatının hakikî mahiyeti konusunda yeterli ve net bir tarif olmamakla birlikte diğer canlılardan daha yüksek bir hayat seviyesinde olduğu söylenebilir. Bitkiler, hayvanlar ve insanların hayatları mukayese edildiğinde insanların onlara ilaveten birçok yüksek hayatî niteliğe sahip olduğu anlaşılır. Zaten diğer canlılar içerisinde insanın mükellef kılınmasının sebebi de onlara verilen hayat sıfatının idrak, şuur, irade gibi ayrıcalıklarındandır.

¹⁷⁵ Bekir Topaloğlu, "Hay", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2025).

¹⁷⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 74.

¹⁷⁷ Harputî, *Tenkîhu'l kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, 154.

¹⁷⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlar, 2021), 3/136.

“Kudret” Allah hakkında kullanıldığında “dilediğini eksiği veya fazlası olmadan hikmetle yapmak” anlamlarını taşıyan, özelde Allah’ın fiillerinde muhtar olduğunu ve dileyip de yapamayacağı hiçbir şey olmadığını ifade eden bir sıfattır. Kullar için düşünüldüğünde kudret sıfatı nefyini de içinde barındırır ve bazı şeylere gücü yeten, bazı şeylerde ise aciz kalan anlamlarına gelir. Kur’an-ı Kerim’de de zikredilen kudret sıfatı Allah’ın her şeye gücü yettiği, yarattıklarını ölçü, plan ve hikmet çerçevesinde düzenlediği gibi anlamlar barındırmaktadır. Kâinatta âdetullah veya sünnetullah olarak tabir edilen tabiat kanunları da kudret sıfatının tecellileri olarak kabul edilir.¹⁷⁹

Kur’an’da kudret sıfatının mecazî anlamdaki kullanımlarına örnekler olduğu da kabul edilmektedir. Müteşabihlerden kabul edilen el manasındaki “yed” ile sağ veya sağ el manasındaki “yemîn” ve tutmak, avucuna almak, sahip olmak gibi anlamlara gelen “kabz” kelimeleri kudret sıfatının mecazî kullanımına örnek olarak verilebilir.¹⁸⁰

Âlimler, işlerlik açısından ilim, kudret ve iradenin bir arada iş yaptığını ifade ederek, yaratmanın ancak bu üç sıfatın birlikte devreye girmesiyle meydana gelebileceğini söylerler. Kudret mümkünün vücuda gelmesinde fâilin fonksiyonunu ifade ederken, ilim “yaratana bilmez olur mu?” ayetinin beyan ettiği üzere yaratmanın ancak ilimle olabileceğini ortaya koyar. İrade ise şeylerin yaratılmasında, kudretin zaman, mekân, şekil vs. gibi belki sınırsız sayılabilecek kadar çok olan alternatiflerden birine hamledilmesinde etki göstermesi açısından gereklidir. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde ilim, kudret ve iradenin yaratmada birlikte iş gördükleri söylenebilir. Şu hâlde kudret sıfatından tek başına söz etmek pek de mümkün görünmemektedir. Mâtürîdî ve Eş’arî sonrası kelim alimleri de yaratmadaki farklı inceliklere değinerek kudret sıfatının işlevlerine deliller getirmişlerdir.¹⁸¹

Yemlîhâzâde’ye göre kudret sıfatı bir fiili yapmak veya onu terk etmek şıklarından birinin doğrulanmasını Allah’a nispet eden bir sıfattır. Kudret sıfatı bir fiili yapıp yapmamak konusunda ne yaratıcının zâtı itibarıyla ne de haricî başka bir etkenle, yaratıcıya hiçbir mecburiyet atfetmez. Yaratıcının iradesinin ezelde bir eşyanın vücuduna taalluku ise yaratıcı için zorunlu değildir. İradenin eşyaya taalluku yaratıcı için zorunlu olmadığından, eşyanın vücudunun vacip olması yaratıcının fail-i muhtar olmasına mâni’ değildir. Kudret sıfatını kulun fiilinde hür olmasıyla da ilişkilendiren Yemlîhâzâde, kul cüz’î iradesini ne tarafa yönlendirirse ezeli iradenin de o yöne taalluk edeceğini ifade eder. Bu sebeple kulların bütün fiilleri Allah’ın mahlukudur, yalnız kul fiillerinde özgürdür ve dilediğini seçebilir.¹⁸²

¹⁷⁹ Bekir Topaloğlu, “Kudret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2025).

¹⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Yed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

¹⁸¹ Topaloğlu, “Kudret”.

¹⁸² Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 75.

Kudretin Allah'ın zâtına ait hakikî sıfatlardan olduğu konusunda Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat ittifak etmişlerdir. Yalnız kudretin taalluku konusunda bir ihtilaf mevcuttur. İmam Maturîdî'ye göre kudretin taalluku kadîm ve ezelîdir. Bu taallukun tesir etmesi ise hâdis mahlukun vücuda geleceği vakittedir. Hâdis mahlukun bi'l-fiil vücuda gelmesi ise halk ve tekvin sıfatının eseridir. Halk ve tekvin sıfatının taalluku ise Allah ile kâim olmayıp, yalnız hâdis mahluktadır. Allah'ın zâtında bir değişikliğe sebebiyet vermez veya bir değişimi gerektirmez.¹⁸³

İmam Eş'ârî'ye göre ise kudret sıfatının taalluku hâdis mahlukun yaratılma anında ortaya çıkar. Kudret sıfatının tesiri ile mahluk yokluktan varlık âlemine çıkar. Yani, İmam Eş'ârî'ye göre kudret sıfatının taalluku kadîm ve ezelî değil, hâdistir. Fakat hâdis olması zât-ı ilâhiyye de bir değişikliğe sebebiyet vermez. İmam Eş'ârî halk ve tekvine ayrıca bir sıfat manası yüklemeyip eşyanın icadındaki kudret manasına geldiğini ifade eder.¹⁸⁴

Kudret ve irade sıfatlarını birlikte ele alan Manastırlı İsmail Hakkı da bu sıfatların aklen caiz olan şeylere taalluk ettiğini ifade eder. Vacip veya imkânsız olan şeylere ise taallukları yoktur.¹⁸⁵ Yemlîhâzâde'ye göre ise vaciplere de taalluku vardır, yalnız vacibe taalluk etmesi yaratıcı için bir zorunluluk olmadığından kudret sıfatının muhtar olmasına engel değildir. Abdullatif Harputî de Allah'ın fiillerinde muhtar olmasını benzer bir yaklaşımla değerlendirir. Ona göre kudret failin fiili dilediğinde yapıp dilediğinde yapmadığı bir sıfatıdır. Fail, fiile eşyanın vücûbiyeti gibi kendi dışındaki başka bir sebepten dolayı mecbur olsa da durum değişmez. Çünkü yaratıcının fiillerinde muhtar olması eşyanın var olmasına nispetle daha zorunludur.¹⁸⁶

"İlim" Allah'ın âlem-i şehadet olarak tabir edilen duyular âleminin ve âlem-i gayb denilen duyular ötesi âlemin içindeki eşyayı bütün incelikleriyle ve hâdisâtı tüm yönleriyle bildiğini ifade eden bir sıfatıdır. İlim kelimesi farklı fiil kalıplarında, isim veya sıfat olarak Kur'an-ı Kerîm'de birçok yerde geçmektedir.¹⁸⁷

İlim sıfatının diğer sıfatların işlevlerini de içinde barındıran kuşatıcı bir sıfat olma özelliği vardır. Mahiyeti hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Ehl-i Sünnet, ilmi zât üzere zâit müstakil bir sıfat olarak değerlendirirken, Mu'tezile kelâmcıları ve islam filozofları taaddüd-ü kudemaya sebebiyet vereceğinden O'nun zatıyla âlim olduğunu söylemişlerdir.

Literatür incelendiğinde ilim sıfatının her şeyi kuşatması, kadîm oluşu gibi özelliklerinden bahsedildiği görülmektedir. Bu konuda getirilen en meşhur delil ise "yaratan bilmez olur

¹⁸³ Maturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 129.

¹⁸⁴ Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'ârî'nin Kelâm Düşüncesi* (ANKARA: İSAM Yayınları, 2018), 240.

¹⁸⁵ Manastırlı, *Telhîsu'l-kelâm fi berahîni akaidi'l-İslâm*, 52.

¹⁸⁶ Harputî, *Tenkîhu'l kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, 155.

¹⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

mu?"¹⁸⁸ ayetidir. İlmin ezeli oluşunun kabul edilmesi mükellefin fiillerindeki sorumluluğunun sâbit olması açısından bazı problemlere sebebiyet vermiştir. Bu konu yeri geldiğinde işlenecektir.

Kelâmcıların çoğu ilim sıfatının ezeliyetini ve cüz'î küllî her şeyi kapsadığını kabul ederken filozoflar ve nadir de olsa bazı kelâmcılar Allah'ın ilminin cüz'iyâtı kapsamadığını iddia ederler. Onlara göre ilim küllîlere taalluk ederken, cüz'îlere taalluk etmez. Allah'ın yenilenen, değişen ve sonradan meydana gelen eşyaya ve olaylara dair bilgisi onların vücudu anında meydana gelir, derler. Sürekli değişen ve yenilenen olaylara Allah'ın ilminin tesir etmeyeceğini iddia etseler de kesin delillere dayanmayan hem aklî hem de naklî deliller açısından mesnetsiz görülen bu yaklaşım kelâm alimleri tarafından itibar görmemiştir. "Allah'ın ilminin sadece küllîlere taalluku vardır" iddiasıyla bazı yönlerden eksik ve noksan bir sıfat Allah'a nispet edilmiş olur ki bu hem imkansızdır hem de hiçbir şeyin Allah'ın ilmi haricinde kalamayacağını belirten naslarla çelişiktir.¹⁸⁹

Eş'arî, ilim sıfatının diğer bütün sıfatların başında geldiğini ifade eder. Çünkü bilinmeyen bir şeye tesir de mümkün değildir. Bu yüzden diğer zâtî sıfatların işlevlerini yerine getirebilmeleri için önce ilim sıfatının devreye girmesi gereklidir.

Harputî, ilim sıfatının hem küllîlere hem de cüz'îlere taalluk ettiğini söyleyerek, filozofların iddiasının (her ne kadar yaratıcıyı tenzih düşüncesi taşısa da) Allah hakkında muhal olduğunu dile getirir. Ona göre ilim var ve yok olan her şeye taalluk eden bir sıfattır. Taalluku da ezeli olup değişmez. Onun bu düşüncesinin Eş'arî yorumuna dayandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Eş'arîler de Allah'ın bilgisinin cüz'îleri de kapsadığını savunur.¹⁹⁰ Eş'arîlere göre ilmin taalluku kadîm ve hâdis varlıklara göre birdir ve değişmez. Buradaki kadîmden kasıtın ilk yaratıldığı haliyle varlığını devam ettiren, hâdisten kasıtın ise ilk yaratma halinden sonra değişikliğe uğrayan veya yenilenen varlıklar olduğu anlaşılmaktadır. Her iki halde de taalluk bir ve ezeldir.¹⁹¹

Manastırlı İsmail Hakkı da ilim sıfatının zât ile kâim olduğu görüşündedir. Ona göre, kâinatta var olan ve akılları hayrette bırakan intizam, hikmetle her an yenilenen tertip ve düzen Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığının ve cüz'îlere de taalluk ettiğinin bir delilidir.¹⁹²

Yemlîhâzâde ilmin Allah'a nisbetini, "zât-ı bârî ile kâim bir sıfât-ı hakîkiye-i ezeliyye" olarak ifade eder. O, insanların ilminin suretlerin zihinde resmedilmesi veya görünmesi gibi sebeplere

¹⁸⁸ Kur'ân-ı Kerîm Meali. el-Mülk 67/14

¹⁸⁹ Yavuz, "İlim".

¹⁹⁰ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, çev. Mehmet Kubat (İstanbul: İşrak Yayınları, 2008), 103-112.

¹⁹¹ Harputî, *Tenkîhu'l kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, 154.

¹⁹² Manastırlı, *Telhîsu'l-kelâm fi berahîni akâidi'l-İslâm*, 44.

bağlı olduğunu, fakat Allah'ın ilminin kat'iyyen insanların ilim edinme şekilleriyle mukayese dahî edilemeyeceğini ve bunun caiz olmadığını söyler.¹⁹³

Yemlîhâzâde ma'dumun bilgisi konusunda Ebu Hanife'nin bu konudaki görüşlerini paylaşarak tasdik eder. Allah ezelde ma'dumu ma'dum olarak bilir. Hangi zamanda, ne surette ve şekilde varlık alanına çıkacağını da bilir. Ezeli ve ebedî olarak varlık sahasına çıkmayan şeyler için ise ilmin taallukundan bahsedilemez. Çünkü şehadet veya gayb alemleri haricinde bir nesnenin varlığının düşünülmesi zaten imkansızdır.¹⁹⁴ Harputî de ma'dumun ilme konu olması hususunda aynı görüştedir.¹⁹⁵

Yemlîhâzâde ilim ve kudret sıfatlarını mukayese ederek kudret sıfatının sınırı olmasına rağmen ilim sıfatının sınırsız oluşundan bahseder. Çünkü ilmin sahip olduğu fakat kudretin taalluk etmediği alanlar mevcuttur. Allah'ın ortağı olmaması veya bir şeyin hem siyah hem beyaz olamayacağı gibi...¹⁹⁶

Ehl-i Sünnet âlimleri kudret ve ilim sıfatlarının taalluklarının harici bir vücudu olmayıp, bu taallukların itibarî olduğu konusunda hemfikirdirler. Taallukların sınırının nereye kadar uzanabileceğinin, nihaî noktalarının ne olduğunun ispatının mümkün olmadığı hakkında da görüş birliği vardır.

Yemlîhâzâde'nin ilim ve kudret sıfatlarının sınırları ve taalluklarının vücudu hakkında Ehl-i Sünnet kelâm âlimleriyle aynı görüşü paylaştığını şu sözlerinden anlıyoruz; "Kudret-i ilâhiyyede intihâ olduğu gibi ilm-i ilâhiyyede intihâ yoktur. Ancak ilmin şümülü kudretten zâiddir. Zira zât-ı uluhiyyet ve sıfâtı ma'lumda dahil, lâkin makdur değildir. İctima'-ı nakizeyn ve irtifa'-ı nakizeyn ve şerik-i bârî gibi muhâlâtın ezelen ve ebeden ma'dum-u mahz olduğuna ilm-i ilâhî lahikdir. Lâkin onlara kudret taalluk etmeyeceğinden makdur değildir... Ma'hâzâ taallukât-ı ezeliyye-i ilim ve kudret de haricen mevcut şeyler olmayıp bâ-serhâ umûr-u i'tibâriyye olduğu müttefikun aleyhtir. Binâen aleyh ne ma'lumât ve ne makdurât-ı ilâhî ve ne taallukât-ı ezeliyye-i ilim ve kudrette bürhân-ı tatbik icrasıyla tenahîlerini isbat kâbil olmadığı emr-i bâhirdir."¹⁹⁷

İlim eşyaya taallukunun şeklinden de bahseden Yemlîhâzâde, bunun tedricen olmayıp ânî ve ezeli olduğunu söyler. Ona göre ilim sıfatının eşyayı bütün tafsilatıyla içine alan bir özelliği vardır. İlim de ma'lum da parçalanmaya, bölünmeye uğramaz bir bütündür. İlm-i ilâhînin on şeye bir bütün olarak taalluk etmesiyle, on şeye ayrı ayrı taalluk etmesi arasında zaman ve

¹⁹³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 79.

¹⁹⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 85.

¹⁹⁵ Harputî, *Tenkîhu'l kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, 154.

¹⁹⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 81.

¹⁹⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 82.

mahiyet açısından bir fark yoktur. İlmin eşyanın tamamına taalluk etmesi demek ona ayrı ayrı da taalluk etmesiyle aynı manayı taşıdığından ilm-i ilâhî “müttehid bir ilm-i vahid”dir denilir. Bu şuna benzetilebilir; güneşin denizin yüzeyine yansmasıyla, deniz yüzeyindeki tüm damlalara yansımada bir tedricilik söz konusu değildir.¹⁹⁸

Yemlîhâzâde Celaleddin Devvânî'nin Allah'ın ilmi hakkında kullandığı “ilm-i icmâlî” tabirini eleştirerek bu isimlendirmenin hatalar barındırdığından bahseder.¹⁹⁹ Anlaşıldığı üzere, Yemlîhâzâde “icmâlî ilim” tabirini “bi'l-kuvve” anlamında kabul ederek eleştirmiştir. Halbuki burada “icmâlî imân” tabirinde olduğu gibi “toptan, külliye” gibi bir mana kastedildiği görünmektedir. Bu da tartışmanın lafızdan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır.

İlmin taallukunun ma'luma tâbi' olmasını da konu edinen Yemlîhâzâde, Allah'ın bir şeyi nasıl olacaksa ezeli ilmiyle onu o şekilde bildiğini, dolayısıyla kulların fiillerinde mecbur olmadığını söyler. İlmin hâdis olan taalluku ise bir şeyin vücuda gelme anında onun vücuda geldiğine dair olan kısımdır. Ya da bir şey vücuda gelmeden önce yok olduğuna veya vücuda geldikten sonra yok olduğuna dair olan taalluk da hâdistir. Fakat bu taallukun hâdis olması Allah'ın zâtında veya sıfâtında bir değişikliği gerektirmez. Çünkü varlık ve yokluk anlamındaki bu değişiklikler Allah'ın zatıyla ilgili olmayıp şeylerin zatıyla kâimdir. Yemlîhâzâde bu durumu bir ayna örneğiyle açıklar; “bir âyine-i musaykıl ve musaffa gibi ki mümerr-i nâs olan bir zekak başına ta'lik olursa beyaz elbise ile geçen beyaz ve siyah elbise ile geçen siyah urbarlarıyla ve her biri kendi şekil ve kıyafetiyle onda zâhir olur. Şu tebeddülât ve ihtilâfât ise oradan geçenlerle kâim bir şey olup âyinede bir günâ tebeddülü mücib olamaz. İş bu taalluk-u hâdis de kat'iyyen ma'luma tâbi'dir ki husûlü ma'lumun husûlüne mütevakıftır. Zirâ bir şeye vücuda gelmiştir deyü husûlü ilim ancak o şey vücuda geldikten sonra olabilir.”²⁰⁰

“Sem” ve “Basar” Sem' “hiçbir organa veya vasıtaya bağlı kalmadan işitilecek şeyin kâmil manada Allah tarafından işitilmesidir” şeklinde tarif edilir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın işitmesine işaret eden “O'nun işitmesi hayret verici seviyededir”²⁰¹ gibi ayetlerde hem O'nun işitmesinin en üst derecede bir nitelik olduğu vurgulanmış hem de tenzih içerikli anlamı ifade edilmiştir.

Ehl-i Sünnet kelâm âlimleri sem' sıfatını ispat ederken aklî ve naklî delilleri kullanarak meseleyi dil ve mantık kuralları çerçevesinde ele almışlardır. Allah'ın semî ismine sahip olup sem' sıfatının bulunmamasının aklen mümkün olmadığını belirten âlimler, sem' sıfatını ilim sıfatının farklı bir şekilde tanımlanması olarak değerlendiren Mu'tezile âlimlerini eleştirmişlerdir. Râzî'nin yorumuna göre ise, eğer sem' sıfatı alim sıfatının farklı bir tanımı ise

¹⁹⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 85.

¹⁹⁹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 87.

²⁰⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 87.

²⁰¹ *Kur'an-ı Kerim Meali*. el-Kehf 18/26

Kur'an'da semî isminden sonra alîm isminin gelmesinin gereksizliği ortaya çıkar. Kur'an'da semî isminden sonra alîm isminin çoğu yerde zikredilmesi ise Allah'ın işittiği şeyleri çok iyi bildiğini de ifade etmektedir.²⁰²

Basar da sem' gibi ezeli ve kâmil bir sıfattır ve Allah'ın her şeyi hakkıyla gördüğünü ifade eder. İnsanların görmesine sebep olan veya görme yetisini engelleyen hiçbir şey Allah için söz konusu değildir. Allah'ın basar sıfatı hiçbir şeye muhtaç olmadan tam ve kâmil bir görme niteliğine sahiptir. Bazı filozoflar ve Mu'tezile kelâmcıları basar sıfatını ilim sıfatıyla ilişkilendirmişler ve sem' sıfatında olduğu gibi ilme raci'dir demişlerdir. Ehl-i Sünnet kelâm alimleri ise Allah'ın diğer sıfatları gibi basar sıfatının da kadîm olduğunu kabul ederler. Onlara göre görülebilen her şeye taalluk eden basar sıfatının taalluku da lâyezâldir, ebedidir.²⁰³ Basar sıfatı için de tekrar etmek gerekirse, kadîm sıfatlar hâdis mahluklara taalluk edebilirler. Taalluk ettikleri şeylerin hâdis olması sıfatların ezeliyetine zarar vermeyeceği gibi onlarda bir değişiklik de meydana getirmez.

Yemlîhâzâde Ehl-i Sünnet kelâm âlimlerinin çoğunluğu gibi sem' ve basar sıfatlarını diğer sıfatlardan ayrı hakiki ve müstakil birer sıfat olarak zikreder. Çünkü her insan kendi nefesine baktığında bir işi yapmak veya yapmamaya kadir olduğunu veya işitmek, görmek, konuşmak gibi fiillerin birbiriyle bağlantısı olmadığını bilir. Bu sebeple sem' ve basar ayrıca birer sıfat olarak kabul edilmelidir.²⁰⁴

Eş'arîlerden bir görüşe göre de sem' ve basar sıfatlarına başka bir sıfat etki etmedikçe tesirleri görünmez ve bu sıfatlar ilim sıfatına raci' olup, ona döner. Sem' ve basar sıfatları mahiyetleri gereği duyulan ve görülen şeyleri bütün yönleriyle bilir. İlim sıfatından farkları ise ilim, mevcut ve ma'dum her şeyi kuşatırken sem' ve basar sadece mevcudu kuşatır.²⁰⁵ Yemlîhâzâde bazı eş'arî âlimlerinin sem' ve basar sıfatlarına dair bu yorumlarını eleştirir. Ona göre adı geçen sıfatlar bizdekine benzetilerek bu tarz yanlış yorumlara gidilmiştir. Yemlîhâzâde'nin zikredilen yorumlarda kabul etmediği kısım, bu sıfatların işler hale gelmesi için duyulacak ve görülecek şeylerin var olması düşüncesidir. Ona göre bizde böyleyse de Allah'ın sıfatları için bu durum söz konusu olamaz. Ayrıca, duyulacak ve görülecek şeylerin vücudu olmadan sem' ve basar sıfatlarından söz edilemez, düşüncesi eşyanın kudemine götüreceğinden de kabul edilemez. Ya da ezelde duyulacak, görülecek eşyanın yokluğu sem' ve basarın ezeli sıfatlardan olduğu hakikatine zarar vermez. Çünkü bu sıfatların ezeli olmadığı kabul edilse, ezelde Allah sağırılık veya körlük gibi noksan sıfatlarla nitelendirilmiş olur. Bu da vacibü'l-vücut olan zât için imkânsızdır.

²⁰² Metin Yurdagür, "Sem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

²⁰³ Metin Yurdagür, "Basar", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

²⁰⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 88.

²⁰⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 58-60.

Yemlîhâzâde'nin sem' ve basar sıfatları hakkındaki yorumu, onların hakikî ve ezeli sıfatlar olduğudur. Yalnız taallukları hâdistir ve duyulacak veya görülecek şeylerin vücuduna bağlıdır. Fakat taallukun hâdis olması, sıfatların hâdis olduğu anlamına gelmez veya sonradan değişen, yenilenen eşyaya taalluk etmeleri onlarda bir değişiklik meydana getirmez. Yemlîhâzâde sem' ve basarın ilim sıfatına raci' olduğunun sadece bir rivayette İmam Eş'arî'ye atfedildiğini belirterek, yorumun sıhhatini de eleştirir.²⁰⁶

“İrade” “Allah'ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren bir sıfatı”dır.²⁰⁷ Kur'an-ı Kerim'de O'nun bu niteliği hem irade hem de meşîet fiilleriyle zikredilir. el-Hacc 22/14,18 ve el-Burûc 85/16 ayetleri O'nun fiillerini irade ve meşîetiyle dilediği gibi gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. İrade sıfatı, aynı zamanda, maddûrât denilen mümkünat havuzundan tercih yapılması ve o tercihin vücuda gelme vaktinin belirlenmesi konusundaki niteliği barındırır.

Bu sıfat hakkındaki ihtilafı görüşler ise, sıfatın tam manasının ne olduğu, kadîm mi hâdis mi olduğu veya zât ile ilişkisi gibi konular çerçevesinde şekillenmiştir. İlahî iradenin kulların fiillerine ve insan özgürlüğüne etkisi ise tartışılan konuların başında gelmektedir. İhtilafların irade kelimesine yüklenen manalardan kaynaklandığı da anlaşılmaktadır. Kelâm âlimlerinin çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet ve selefi kelâmcılar ise konuyu Allah'ın emirlerinde ve fiillerinde tamamen hür olması açısından ele almışlardır.²⁰⁸

Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın iradesinin kendi fiilleri hakkında dilediği gibi yaratması, kullar hakkında ise emir anlamı içerdiğini kabul ederler ve adalet prensibi içerisinde ele alırlar. Onlara göre, Allah kullarına hoşnut olmayacağı şeyleri emretmeyeceğinden dolayı kulların işlediği mâsiyet gibi O'nun emretmeyeceği ve rızası da olmayan fiillere iradesi taalluk etmez. Çünkü kullarına emir anlamındaki irade rıza ile birlikte bulunmalıdır. İrade sıfatının kâdemini ise, o halde irade edilen şeylerin de kadîm olması lazım gelir, gerekçesiyle kabul etmezler. Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi kabul edilen İbn Hazm²⁰⁹ da Allah'ın zâtıyla kâim kadîm bir sıfatın varlığını kabul etmez.²¹⁰

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile selefiye âlimleri ise aklî delillerin ve nassların ortaya koymasıyla Allah'ın zâtından hariç ve hâdis bir irade sıfatının mümkün olmadığını söylerler.²¹¹ Âlem-i şehâdeti âlem-i gayba kıyas eden kelâmcılar insanların kendi fiillerine dikkat ettiklerinde,

²⁰⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 90.

²⁰⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

²⁰⁸ Hikmet Yağlı Mavil, “Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 277-316.

²⁰⁹ H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

²¹⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/450-460.

²¹¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2017, 1/374; Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Kavâ'idü'l-aka'id*, çev. İsmail Hakkı Uluçınar (Beyrut: Ravza Yayınları, 2023), 56-57.

hiçbir baskı ve zorlama altında kalmadan fiillerini özgürce seçebilme niteliğine sahip olduklarını gözlemleyebileceklerine dikkat çekerler. Bu da ilâhî iradenin varlığını ve hür olduğunu ortaya koymaktadır.

Harputî bir fiili yapıp yapmama tercihini sağlayan irade sıfatının kudretin tesir edebildiği mümkünlere taalluk edebileceğini ifade eder. İrade sıfatı iki şeyden birini tercihte üstün kılacak bir sebebe muhtaç değildir. İrade sıfatının taalluku da ilim ve kudret sıfatları gibi tek ve ezeldir. Harputî irade sıfatının bütün hadisâtı kapsadığını da belirterek iyilik, kötülük, itaat veya isyan gibi her türlü fiilin irade sıfatının tecellisi olduğunu dile getirir.²¹²

Yemlîhâzâde irade ve meşiyetin lugavî farklarına değinerek, bu farkların insanlar için söz konusu olduğundan, Allah hakkında kullanıldıklarında ise eş anlamlı olduklarından bahseder. Bu duruma fıkhîteki bir kaideden hareketle örnek verir; İrade, bir şeyi dilemek anlamına gelir; meşiyet de kelimenin asıl anlamında buna eşdeğerdur. Ancak fukahâ, meşiyetin dileğin gerçekleşmesiyle ilgili olduğunu, iradenin ise mutlak talep anlamı taşıdığını belirtmiştir. Yani irade, Allah'ın veya bir kişinin bir şeyi dileme niyetini; meşiyet ise bu dileğin fiilen gerçekleşmesini ifade eder. Örneğin, bir kimse "Talak olsun" derse, talak gerçekleşir. Ama sadece dileme niyetiyle, fiilen talak vuku bulmadan söz söylense, talak meydana gelmez. Bu durum, Allah'ın irade ve meşiyet sıfatları için de geçerlidir: Allah'ın dilemesi, mutlak olarak gerçekleşir; O'nun dileği gerçekleşmeden kalmaz. Yemlîhâzâde irade ve meşiyet sıfatlarının Allah açısından birbirine eş anlamlı olduğunu ifade ederek, bu konuda Ehl-i Sünnet alimlerinin görüş birliği içerisinde olduklarını da ekler.²¹³

Yemlîhâzâde irade ve meşiyet-i ilâhiyenin ezeli ve hakikî sıfatlar olduğunu kabul ederek, Allah'ın hem kâdir hem fâil olup mürîd olmamasının aklen de imkânsız olduğunu söyler. İrade sıfatını kudret sıfatından ayıran özellik ise iradenin tahsis edici bir vasfa sahip olmasıdır. Çünkü tercihe konu olan iki şeyin ikisine de kudretin nispeti değişmez. İrade sıfatının ilim sıfatı ile ilişkisine de değinen Yemlîhâzâde bir mevcudun ne zaman vücuda geleceği veya ne zaman yok olacağına dair olan ilmin taalluku ezeli, vücudu anında meydana geldiğine dair olan ilmin taalluku hâdis olduğunu kabul eder. İrade sıfatının taalluku ise ilim gibi değildir. İrade ezelde bir kez taalluk eder ve sonradan onda bir değişiklik meydana gelmez.²¹⁴

Mâtürîdî'ye göre irade-i rabbaniyenin mümkün varlıkların belirlenmiş bir vakitte vücuda geleceklerine veya yok olacaklarına dair olan taalluku ezeldir. Çünkü Allah'ın iradesinde

²¹² Harputî, *Tenkîhu'l kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, 156.

²¹³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 91.

²¹⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 93.

sonradan bir değişiklik mümkün değildir.²¹⁵ Yemlîhâzâde'nin görüşünün de Mâtürîdî ekseninde olduğu anlaşılmaktadır.²¹⁶

Sonuç olarak, Mâtürîdî'ye göre irade-i ilâhiye kadîmdir, hakikî ezeli bir sıfattır, taalluku ezeldir ve ilâhî irâde sonsuz sayıdadır. Eş'ârî'ye göre ise kadîmdir, hakikî ezeli bir sıfattır, fakat taalluku o şeyin vücudu anındadır ve bilfiil olarak değil, bilkuvve olarak sonsuzdur. Yemlîhâzâde, Mâtürîdî ve Eş'ârî'nin irade sıfatıyla ilgili görüşlerinden hangisi kabul edilirse edilsin itikâda zarar vermeyeceğini de ekler.²¹⁷

"Kelâm" Yemlîhâzâde'ye göre yararlı olsun yararsız olsun birine veya bir şeye isnad edilebilen sözdür.²¹⁸ Allah'a nispet edildiğinde ise kelâm, O'nun konuşma yetkinliği olduğunu ortaya koyan, zatiyla kâim ve ezeli bir sıfatı olarak kabul edilmiştir. Allah'ın kelâm sıfatı ile nitelendirilmesine hem aklî hem de naklî deliler getiren İmam Mâtürîdî, Allah'ın kelâmının hâdis kabul edilemeyeceği üzerinde durarak, bu konuda en çok da Mutezile'nin Bağdat ekolü imamlarından Kâ'bî'yi eleştirir.²¹⁹ Eş'ârî kelâmcıları ise kelâmı "mahallinin mütekellim olmasını gerektiren şey" olarak tarif etmişlerdir.²²⁰ Manastırlı İsmail Hakkı da kelâmı, Allah'ın zâtı ile kâim olan, ses ve harf barındırmayan, ezeli bir sıfat olarak tabir etmiştir.²²¹ Eski dönem ve yeni dönem Ehl-i Sünnet alimlerinin kelâm sıfatı hakkındaki açıklamaları incelendiğinde, keyfiyeti konusunda ihtilafa düşmeleriyle birlikte, Allah'ın zâtı ile kâim ve ezeli olması noktasında birleştikleri göze çarpmaktadır. Yemlîhâzâde de eserinde "...ashabımız beyninde sıfat-ı celile-i kelâmın zât-ı bârî ile kâim bir sıfat-ı hakîkiye-i ezeliye olup Cenab-ı Bârî'nin ânınla mütekellim olduğu müttfekun aleyhtir"²²² diyerek bu ittifaka işaret eder.

Kelâmı, nefsi ve lafzi olarak ikiye ayıran alimler, zihinde yer alan ve tertip edilen fakat kelime ve sese dönüşmemiş kelâma nefsi kelâm, kelâmın ses ve kelimelerle dışa dökülen şekline ise lafzi kelâm adını vermişlerdir. Bununla birlikte asıl kelâmın kalpte olup lisanın kalpteki kelâma delil kılınmak haricinde bir fonksiyonu olmadığını söyleyenler de vardır. Harputî'ye göre insan lafzi kelâmı, düşündüğünü ses ve kelimelere dökemeyen insanlardan ayırdığı gibi nefsi kelâmı da dilsiz olan varlıklardan ayırır.²²³ Âlimler Allah'ın lafzi kelâmı ile nitelenmesini caiz görmemişler fakat Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kendisini kelâmı ile nitelemiş olmasına binaen O'nun kelâmının nefsi kelâm sınıfına girdiğini ifade etmişlerdir. Çünkü lafzi kelâm hâdistir ve

²¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 130.

²¹⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 93.

²¹⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 93.

²¹⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 95.

²¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 148-156, 164-170.

²²⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 104.

²²¹ Manastırlı, *Telhîsu'l-kelâm fi berahîni akâidi'l-İslâm*, 49-50.

²²² Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 95.

²²³ Harputî, *Tenkîhu'l kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, 159.

Allah'ın hâdislere mahal olması mümkün değildir. Bu sebeple âlimler Allah'ı kelâm ile niteleyen nasların manasının nefsî kelama işaret ettiğini söylemişlerdir.

“Kelâm” sıfatı üzerine yapılan tartışmaları konu edindiği için, İslamî bir disiplin olarak Kelâm ilminin adını Allah'ın kelâm sıfatından aldığı yönünde yorumlar yapılmıştır. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında cereyan eden, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı yönündeki Halku'l-Kur'an tartışmaları neticesinde kelâm ilmine bu ismin verildiği yapılan yorumlardan en tercih edilenidir. Bu tartışmalar Kur'an'ın yaratılmış olup olmaması çerçevesinde, kelâm sıfatının mahiyeti, ezeli veya hâdis olması ve Allah'ın kelâmının işitilebilirliği başlıklarında konuşulmuştur. Yemlîhâzâde kelâm sıfatı ekseninde dönen tartışmalara eserinin yirmi sayfadan fazla bir bölümünü ayırmıştır. Kelâm sıfatı hakkındaki ihtilafli konuları beş madde halinde zikretmiştir.

Yemlîhâzâde kelâmın ezeli ve hakikî bir sıfat olup, nefisteki manaların terkip ve te'lifinden ibaret olarak Allah'ın bu sıfatla mütakellim olduğunu söyler. Bildiğimiz anlamdaki kelâm, sözlerin bazısının önce bazısının sonra gelerek ses ve harflerden meydana gelmesidir. Ses ve harfler ise arazlardan kabul edilip, hâdistir. Allah hâdislere mahal olmayacağından kelâmı da ezeldir.²²⁴

Allah'ı niteleyen tek ve ezeli mana olarak kelâm, muhataplarının çeşitli dillerine, anlama kabiliyetlerine veya kelâmın içerdiği emir, nehiy, haber gibi hitaplara, kişi ve toplumların yaşadıkları zamana nispeten geçmiş, gelecek gibi farklı lafız ve ifadelerle tecelli etmiştir. Genel olarak Ehl-i Sünnet tarafından bu lafız ve ifadelerin hâdis olduğu kabul edilmektedir. Lafız ve ifadeler hâdis ise de onların işaret ettiği manalar Allah'ın zâtıyla kâim olduğundan, Allah'ın kelâmına hürmeten ve edeben bunlar da Allah'ın kelâmıdır, denilmiş ve o şekilde kabul edilmiştir.

Yemlîhâzâde Ehl-i Sünnet âlimlerinin zikredilen ifadelerden dolayı yanlış anlaşılmalara maruz kaldığını ifade ederek kastedilen manalar üzerinde de durur. Eş'arî ve Ahmed bin Hanbel'in sözlerinin yanlış anlaşılacak zamanla, kastettikleri manaların dışında farklı manalara evrildiğini ve bu imamların su-i zanna uğradıklarını kaydeder. Özellikle Ahmed bin Hanbel'den sonra bazı takipçilerinin onun görüşlerini çarpıtarak Hanbelîlerin yanlış anlaşılmasına sebebiyet verdiğini şöyle ifade etmektedir: “...Şeyh Eş'arî'nin ashâbı yanlış telakki edip maksadı evvelkidir zan eylediler. Ve o sebeple elfaz-ı Kur'aniyenin hudûsuna kâim olarak kelâmânın medlûlü olan mana-yı nefsidir dediler.” Halbuki İmam Eş'arî'ye göre zât ile kâim olan lafız ve mananın her ikisidir.²²⁵

²²⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 97.

²²⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 104.

Ahmed bin Hanbel de mana ile birlikte sesler ve harflerden oluşan Kur'an'ın ezeli ve yaratılmamış olduğu görüşündedir. Yemlîhâzâde Taftazânî'nin kastedilen manayı yanlış anlayarak eleştirdiğini ifade eder ve bu eleştiriye cevap verir. Taftazânî Hanbelîlerin söylemlerini, Allah'ın bizim gibi ses ve harflerle konuşmasını ima ettiği için doğru bulmaz. Yemlîhâzâde'ye göre ise İmam Ahmed bin Hanbel böyle bir şey kastetmiş olamaz. Çünkü Ehl-i Sünnetten hiçbir âlim arazların ve insana ait fillerin Allah'a hamledilmesini caiz görmez. Hatta bir rivayete göre Ahmed bin Hanbel'e Kur'an'ın yaratılmışlığıyla alakalı soru sorulduğunda, lafız ve harfleriyle kelimullah olduğunu, mahluk olmadığını, fakat bize ait olan arazların mahluk olduğunu ifade etmiştir. Haddi aşan görüşleriyle Ehl-i Sünnetten ayrılan bazı Hanbelîleri ise Yemlîhâzâde de eleştirir; "Mebhas-ı kelâmı meslek-i Ehl-i Sünnete muhalefetle hariçte kalanlar esnâ-yı münazarada hiddetine mağlup olarak Kur'an-ı Mübin'in cilt ve gılâfının bile kıdemine kâil olan bazı Hanâbiledir. Bunlar bereket versin ki daha ziyade öykelenip de kâtibinin, mücellidin sâni'-i gılâfının da kıdemine kâil olmamışlar. Bâb-ı diyanette hiddete kapılıp da muarrız-ı helâke varmak bir vakitte kâr-ı akıl değildir."²²⁶

Burada Yemlîhâzâde'nin hususen üzerinde durduğu nokta ise bu tabirlerle kastedilen manalardır. Kezâ belli tabir ve ifadelerle kastedilen asıl anlamın ne olduğu arka planda kaldıkça konunun doğru anlaşılması da mümkün görünmemektedir. Yemlîhâzâde "mana-yı nefsi kelimullahtır" dediğinde, Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfatının kastedildiğini ifade eder. "Kur'an'ın lafzı da kelâmullahtır" demek ise Allah'tan başkasının halk ve icatta kabiliyeti olmayıp kelâmı ses ve harf olarak icat edenin yalnız Allah olduğuna işaret etmek içindir. Kelâm sıfatı dediğinde ise kastedilen, mana ve lafız olarak kelâmın bütün mertebeleriyle Allah'ı niteleyen bir sıfat olduğudur.²²⁷

Kelâm sıfatının ilme raci' olduğunu söyleyen görüşü de ele alan Yemlîhâzâde, öyle olması durumunda bizim de ilmimizin taalluk ettiği her kelâmın kendi kelâmımız olması gerektiğinden hareketle eleştirir.²²⁸

Eş'arî'ye göre kelâm sıfatı ezeli olup, bölünmemiş, kısımlara ayrılmamıştır. Emir, nehiy, haber gibi hitaplara ayrılmış olması ise diğer sıfatlarda, mesela ilim sıfatında olduğu gibi taalluku itibariyledir.²²⁹ Kelâm sıfatının ezeli olduğuna itirazlar ise ezelde hitap edilecek muhatap olmaması yönünden gelmektedir. Ezelde oruç ve namazla mükellef kılınacak kul olmamasını muhatap olmayan sözü söylemek gibi görerek abesle iştilal olarak yorumlamaktadırlar. Bu gibi itirazlara getirilen delillerden en sık zikredileni ise, çocuğu olmayan birinin gelecekte bir çocuğu olduğunu farz ederek, ona okula gitmesi gerektiğini söylemesi gibidir. Şöyle de

²²⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 110.

²²⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 98.

²²⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 99.

²²⁹ Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerred-ü makalâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, ed. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1987), 517.

denilebilir; ezelde hitap edilecek muhatabın o an orada hâzır ve nâzır olmasına gerek yoktur. Muhatabın hitap edecek kişinin ilminde olması kâfidir.

Lafzî kelâmıda seslerin ve harflerin peş peşe gelerek bir düzen içerisinde manaların sıralanması ve birbirini takip etmesi gereği ise bir konuşma aleti olarak dili kullanan biz insanlar için geçerlidir. Allah içinse böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Kur'an'ı ezberleyen hafızların zihinlerinde Kur'an'ın tamamının bulunması gibi. Fakat Kur'an'ı diliyle kıraat etmeye çalışıldığında lafzî kelâmıda insanlar için olması gereken düzen ve takip meydana çıkacaktır.

Yemlîhâzâde insanların Kur'an okurken ağız ve dillerinden ortaya çıkan ses ve harflerin kadîm olmayıp insanların fiilleri olduğunu şu şekilde ifade eder: "...zira Kur'an-ı mübîni telaffuzumuz katında fem ve lisanımızdan sudur eden esvât-ı lafziye ve yazdığımızda görülen nukûş ve hıfz eylediğimizde müşahed-i suver-i hayâliye cümlesi bizimle kâim a'râz olup nefsimize nazaran kendi fiilimizdir. Bizimle kâim olan da bundan ibarettir. Bunun kadîm ve gayr-ı mahluk olduğuna kâil bir zi-ukûl tasavvur olunamaz ve yoktur." Yani insanların harf ve seslere dökerek kelâmullahı telaffuz etmesi o kelâmın zât-ı ezeliyeye ait kadîm bir kelâm oluşuna zarar vermez. Yemlîhâzâde konuya açıklık getirmek için şu örneği de verir: "Meselâ senin tertip edip söylediğin bir gazeli diğeri tekellüm eylese ehl-i arabiyet o gazeli yine senin kelâmın olmak üzere hükmederler. Mücerred diğerin ânı lisanına almasıyla ânın kelâmı addolunamaz. Zirâ ol gazeli tertip eden sensin. Diğerde ise tertip olmayıp yalnız ânı lisanında icrası vardır."²³⁰

Allah'ın kelâmının işitilip işitilemeyeceğini de tartışan kelâmcılar, O'nun kelâmının işitilebilir olduğunu ittifakla kabul ederler. Buna; "Allah Musa ile doğrudan konuştu."²³¹ ayetini delil getirerek, Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını işittiğini, dolayısıyla O'nun kelâmının işitilebilir olduğunu kabul ederler. Bu konuda Eş'arîler ve Matürîdîler arasındaki ihtilaf ise işitmenin keyfiyetinin nasıl olduğu hususundadır.

Eş'arî işitmeyi bütün insanlar için olması ve sadece bazı seçkinlere hasr edilmesi açısından iki kısımda inceler. Allah'ın kelâmını okuyarak veya okunan kelâmı dinleyerek bütün insanlar O'nun kelâmını işitebilir. Bazı seçkin kullara Allah'ın bir lütuf olarak ihsan ettiği işitme ise vasıtasız olarak meydana gelmektedir. Eş'arî bu konuda "Kuluna vahyettiğini vahyetti"²³² ayet-i kerîmesini delil getirir.²³³ Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasının ise harf ve seslerle olmayıp, olağanüstü bir şekilde meydana gelen, mahiyeti bilinmeyen bir hâdise olduğunu veya zahirî olarak hissedilemeyecek bir şekilde can kulağıyla duymak gibi bir manayı ihtiva ettiğini kastettiği söylenebilir.

²³⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 105.

²³¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. en-Nisâ 4/164

²³² *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. en-Necm 53/10

²³³ İbn Fûrek, *Mücerred-ü makalâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 60.

İmam Mâtürîdî Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını işitmesinin, işitmeye vasıta kılınan bir araç ile olduğunu ifade eder. Mâtürîdî bu vasıtayı Hz. Musa'yı her taraftan kuşatan bir ses gibi olabileceği şeklinde tevil etmiştir. Kezâ Hz. Musa'ya kelîmullah denmesi de işitmenin bir kitap veya melek vasıtasıyla olmaması, Allah'ın onunla vasıtasız konuşması sebebiyledir.²³⁴

Mutezile ayeti te'vil ederek, Allah'ın mütekellim olması O'nun kelâmı halk ve icat etmeye muktedir olmasından dolayıdır, demişlerdir.²³⁵ Bu te'villeri lügavî ve örfî olarak hatalı bulan Yemlîhâzâde, kelâmı yaratmaya muktedir olana mütekellim deniliyorsa hareketleri icat etmeye kudreti yönünden de müteharrik veya siyahı icat etmesi yönünden de esved demek icab ederdi, yorumlarıyla eleştirir. Ona göre bütün bu yakıştırmalar ve isimlendirmeler Allah için imkansızdır.²³⁶

Yemlîhâzâde'ye göre, Allah'ın kelâm sıfatıyla mütekellim olması, kelâm sadece mana veya lafız ve mana olarak Allah'ın zâtıyla kâim olup ezeli bir sıfatı olması, kelâmullahın mahluk olmaması ve elimizdeki Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması itibariyle Ehl-i Sünnet arasında hiçbir surette ihtilaf yoktur. Ve Ehl-i Sünnet âlimlerinden hangisine tabi olunursa olunsun bu konuda sağlam bir görüş elde edilmiş olur.²³⁷

“Tekvin” meydana getirme, var etme, ihdâs etme manalarında, bir nesneyi vücuda getirmek, yoktan var etmek tabirlerinin karşılığı olarak kullanılan bir terimdir. İcad, ibda', ihtira', halk gibi terimler de “tekvin”in eş anlamlısı olarak kabul edilmektedir. Fiilî sıfatları topyekün içinde barındıran “tekvin” kelâmcıların çoğunluğu tarafından Allah'ın zâtı ile kâim ve O'nun yaratıcılığını, yoktan var etme özelliğini niteleyen, ezeli bir sıfatı olarak ifade edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın yaratma özellikleri “halk, hâlık, bâri', musavvir, ibda', inşâ, ihdâs, ca'l, sun', fâtır gibi çeşitli isimlerle zikredilmiştir.²³⁸ Harputî tekvin sıfatını “mümkinata taalluk eden ve iradeye uygun olarak icat ile tesirde bulunan bir sıfat” olarak tanımlamıştır.²³⁹

Eş'ar'îler ve Mâtürîdîler arasında tekvin sıfatı konusunda meydana gelen ihtilaf ise onun müstakil bir sıfat olup olmadığı hususundadır. Eş'arî'ye göre kudret-i ilâhiye bir şeyi meydana getirmekte yeterlidir. Allah'ın kudretine bi'l-fiil iradesinin de katılmasıyla taalluk etmesi yaratmada kâfidir. Ayrıca bir sıfatın devreye girmesine veya başka bir sıfatın varlığını ispat etmeye lüzum yoktur. Çünkü yarattığı için “hâlık” dediğimizde yaratmaya ve icada kudreti olan

²³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 149.

²³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/529.

²³⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 111.

²³⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 109. Yemlîhâzâde kelâm sıfatını işlediği bölümün son kısmında bir tenbihe yer vermiştir. Kelâm konusunu araştırdığı h. 1316 tarihi Şaban ayının son perşembesi, annesi Hasbiye hatunun vefat ettiğini belirterek, kitabını okuyanların annesine bir fatiha-i şerîfe okuyarak hediye etmelerini samimiyetle rica etmiştir.

²³⁸ Tefvik Yücedoğru, “Tekvin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

²³⁹ Harputî, *Tenkîhu'l kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, 162.

bir yaratıcıyı kastediyoruz. Yaratma fiilini ayrıca bir sıfatla nitelemek lüzumsuzdur. İmam Eş'arî'ye göre diğer bütün fiili sıfatlar ise kudret sıfatının çeşitli taalluklarıdır. Eşya yaratıldıktan sonra ona nispet edilen yakınlık, uzaklık gibi bazı kavramlar itibarî olup (Allah'ın eşyaya yakın olması, uzak olması gibi...) Allah'ın zâtıyla kâim sıfatlar değildir. Bunun gibi kudretin de eşyayı yaratması itibariyle halk ve tekvin, rızıklandırması itibariyle terzik, hayat vermesiyle ihya, hayatına son vermesiyle de imate... gibi çeşitli taallukları vardır. Bu fiiller ayrı birer nitelik olmayıp kudretin çeşitli taalluklarından ibarettir. Yoksa tekvin zât ile kâim ayrı bir sıfat olarak kabul edilse, diğerlerinin de ayrı birer sıfat olarak kabul edilmesi gerekir. Allah'ın zâtı ile kâim olan ise, bütün bu fiillerin başlangıç ve hareket noktası olan irade ve kudret sıfatlarıdır. "Bir şeyin olmasını dilediğinde ona "ol!" der, hemen oluverir."²⁴⁰ ayetinden istihraç tekvin ise icattaki sür'ati ifade eden mecazi bir kavramdır.²⁴¹

Eş'arîyenin bir diğer argümanı da Allah'ın tekvin sıfatıyla ezeli ve ebedî olarak nitelenmesi halinde bu durumun mükevvenin, yani yaratılan eşyanın da ezeliyetini gerektireceğidir.²⁴² Mâtürîdî'ye ise ilim sıfatının ezeli olması ma'lumun ezeli olmasını iktiza etmediği veya sem' ve basar sıfatlarının işitilen ve görülen şeylerin ezeliyetini gerektirmediği gibi tekvin sıfatı için de böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını ifade ederek bu görüşü kabul etmez.²⁴³

Mâtürîdî'ye göre Arap dil kâidelerinde "hâlık" "halk etmeye kudreti vardır" manasında değil "yaratma ile kâim" manasındadır. Açık ve görünür anlam kesin iken mecaz anlamın kullanılması, mananın mecaza hamledilmesi ise doğru değildir. Yoksa, Allah'ın bir nesneyi siyah yapmaya kudreti var diye siyah, beyaz yapmaya kudreti var diye de beyaz dememiz gerekirdi. Ya da O'nu, yaratma kudreti olan her bir arazla nitelememiz gerekirdi. "Ol" emrinin yaratmadaki sür'ati ifade etmesi ise bu sıfatın hakikatini ortadan kaldırmaz. İmam Eş'arî diğer bütün fiilî sıfatları kudret sıfatıyla bağlantılı ve ona raci' olarak kabul ederken İmam Mâtürîdî ise diğer fiilî sıfatları tekvin sıfatının tecellileri olarak görür.²⁴⁴ Diğer bütün fiilî sıfatların ve vasıflandırmaların itibarî ve aklî birer izâfet olduklarında ise her iki imam da aynı görüştedirler.²⁴⁵

Yemlîhâzâde'nin tekvin sıfatı üzerine Mâtürîdî ile aynı görüşleri paylaştığı anlaşılmaktadır. Tekvinin kudret sıfatından ayrı hakiki bir sıfat olduğunu kabul eden Yemlîhâzâde'ye göre kudret sıfatı bir şeyin vücuda gelebilme imkanını doğrularken, o şeyi bi'l-fil meydana getiren ise tekvindir. Tekvin sıfatı konusunda Eş'arî'ler ve Mâtürîdîler arasında meydana gelen

²⁴⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Bakara 2/117

²⁴¹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2017, 1/316.

²⁴² Ebû'l Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 2/206-211.

²⁴³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2017, 1/349.

²⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 128-134.

²⁴⁵ Temel Yeşilyurt, *Mâtürîdîlerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi*.

ihtilaftan uzun uzun bahseden müellif, her ne kadar arada ihtilaf olsa da neticede her iki mezhebin de Allah'ın hâlık olduğu konusunda görüş birliği içerisinde olduklarından bahseder. Bu sebeple de bu iki görüşten herhangi birine meyletmek, ona göre bid'at veya dalaletle sebebiyet vermez.²⁴⁶

Yemlîhâzâde de Mâtürîdîlerin çoğunluğu gibi tekvin sıfatının taallukunun hâdis ve her bir mevcudun vücudu anında olduğu görüşünü benimsemiştir. Tekvin sıfatının taalluk ettiği mükevvenat ise bi'l-fiil olmasa da bi'l-kuvve olarak sonsuzdur. Tekvinin taallukunun ezeli olup olmadığı meselesi Mâtürîdîler arasında ihtilafli olmakla birlikte genel görüş taallukun ezeli olmadığı üzerinedir. Mâtürîdî, Allah'ın ilim, kudret, irade ve tekvin sıfatlarının kendilerinin ve taalluklarının ezeli olduğunu ifade eder. Fakat bunların taalluk ettikleri şeylerin de ezeli olduğu zannedilmemesi veya zihinde öyle bir çağrışım yapmaması için taallukları hakkında konuşulurken, zamanı geldiğinde, vakti gelince gibi ibareler kullanılmalıdır.²⁴⁷ Buna rağmen insanların tekvin sıfatını tam anlamıyla kavramalarının ve mahiyetini idrak edebilmelerinin mümkün olmadığını da dile getiren Mâtürîdî, en yalın anlatımıyla "ol" kelâmından ibaret bir sıfat olduğunu ifade eder.²⁴⁸ Yani tekvin, üzerine ne kadar düşünülürse düşünülün tam anlamıyla idrakı mümkün olmayan bir sıfattır. Yemlîhâzâde'ye göre de tekvin sıfatının ezeli bir taallukunun olması taalluk ettiği şeylerin de ezeli olmasını gerektirmez.²⁴⁹ Mâtürîdî kelâmcıların bu konuda genel olarak üzerinde durdukları argüman tekvin-mükevven ayrılığı ve Allah'ın ezelde tekvinle nitelendirilmesinin mahlukâtın da ezeliyetini gerektirmeyeceğidir.

Manastırlı İsmail Hakkı gibi son dönem kelâm âlimleri de tekvin sıfatı konusunda İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini benimsemiştir. Ona göre tekvin sıfatı Eş'arîlerin iddia ettiği gibi kudretin taallukundan ibaret değildir. Eserinde, tekvinin icat etme manasında ezeli bir sıfat olup taallukunun da kudret ve irade sıfatlarının taalluku gibi ezeli ve irâdenin taallukuna uyumla tecelli ettiğini dile getirir.²⁵⁰ Harputî'ye göre de tekvin sıfatı kadîm fakat taalluk ettiği eşya hâdistir. Tekvin sıfatını izah ederken İmam Mâtürîdî'nin argümanlarına müracaat eden Harputî'nin de Mâtürîdî'nin görüşlerini benimsediği görülmektedir.²⁵¹

2.2.4.6. Zât-sıfat ilişkisi

Sıfatlar hakkında; Allah'ın zât itibarıyla bazı niteliklere sahip bulunduğu, bu niteliklerin insanların sıfatları ile benzerliği olmadığı, sıfatların arazlar gibi hâdislerden veya mümkünattan olmadığı, sıfatların birbirleriyle eşdeğer olmayıp hepsinin ayrı birer manası ve

²⁴⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 117.

²⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 130.

²⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 133.

²⁴⁹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 117.

²⁵⁰ Manastırlı, *Telhîsu'l-kelâm fî berahîni akâidi'l-İslâm*, 53.

²⁵¹ Harputî, *Tenkîhu'l kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, 163.

özelliği bulunduğu, zât üzerinde ayrı bir vücuda sahip olmadıkları ve Allah'ın zâtından ayrı düşünülmesi söz konusu olmadığı gibi meselelerde Ehl-i Sünnet âlimleri fikir birliği içerisinde olduklarıdır.²⁵²

Sıfat-zât ilişkisi meselesinde ise sıfatların zâtın aynı olup olmadığı tartışılmıştır. Sıfatlar zâtın aynı kabul edilirse kadîm varlıkların çokluğu problemi, sıfatlar zâtın gayrı kabul edildiğinde ise zât-ı ilâhînin bazı parçalardan meydana gelmiş terkipli bir yapıda olması problemi meydana çıkmaktaydı. Söz edilen probleme Ehl-i Sünnet âlimleri “sıfat zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır” şeklinde bir çözüm getirmeye çalışmışlardır. Zaten aralarındaki tartışma da lafzî bir tartışmadan ibaret görünmektedir. Çünkü sıfatlar zâtın aynıdır diyenler de gayrıdır diyenler de sıfatlara ayrıca bir vücut atfetmemektedirler. Bu konuda mutezile ve felsefeciler de aynı görüştedir. Genel görüşe göre sıfatlar zâtle ilişkili itibarî manalar olarak kabul edilmektedir.²⁵³

Sıfatları “tevhid” ilkesine zarar vermeden sistemleştirmeye çalışan düşünürler arasında Mutezilenin hassasiyeti ön plana çıksa da Ehl-i Sünnet âlimleri ve islâm filozofları da sıfatlar hakkındaki düşüncelerini tevhide zarar vermeyecek bir zemine oturtmaya çalışmışlardır.²⁵⁴

Zât-sıfat ilişkisi konusundaki tartışmaları değerlendiren Yemlîhâzâde, birbirine zıt gibi görünen açıklamaların, aslında aynı fikirlerin farklı lafızlarla ifade edilen şekilleri olduğunu savunur. Ona göre başka konularda Mutezileyi bid'at ve dalalet ehli olarak nitelemek ve felsefecileri de tekfir etmek mümkünse de sıfatlar meselesinde söz konusu olamaz. Çünkü Mutezile “sıfatlar zâtın aynıdır” derken tevhid ilkesinin zedelenmesi endişesiyle hareket etmiş, sıfatları inkâr etmemiş, sıfatları zâta bağlı itibarî vasıflar olarak görmüştür. İslâm felsefecilerinin sıfatları zâtın aynı olarak görmemeleri ise ilâhî zâtın başka varlıklara benzemesinin imkânsız olduğunu kabul etmelerindedir.²⁵⁵ Böylelikle hem Ehl-i Sünnet hem Mutezile hem de felsefeciler zât ile ilişkili itibarî vasıfların varlığını kabul etmektedirler. Yemlîhâzâde'ye göre, alimler ilkesel olarak tevhide zarar gelmeyecek şekilde kendi meslekleri düzleminde sıfatları ispat etmeye çalışmışlardır.²⁵⁶

2.3. İman ile İlişkili Kavramlar

²⁵² Ebu Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *el-Usûlü'l-münife fî'l-ilmü'l-keâm*, çev. Mehmet Emin Yıldırım (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 145-152; Râzî, *el-Muhassal*, 112-118.

²⁵³ Râzî, *el-Muhassal*, 115-123; Mâtürîdî, *el-Usûlü'l-münife fî'l-ilmü'l-keâm*, 148-154.

²⁵⁴ Nader el-Bizrî, “God: Essence and Attributes”, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 121-140.

²⁵⁵ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Kasım 2025).

²⁵⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 119.

2.3.1. İman

Hız. Peygamberin vefatından sonra bir takım fitne olaylarıyla çalkalanan İslam âlemi, Hız. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel ve Siffin vakaları gibi elîm hadiselerle maruz kalmıştır. Bu acı hadiseler neticesinde imanın tanımı ve nasıl olması gerektiği gibi meseleler tartışılmaya başlamıştır. Böylelikle mezheplerin yaptıkları iman tariflerine göre büyük günah işleyeninin durumu, imanda ziyade veya noksanlık gibi konulardaki farklı anlayışlar şekillenmiştir.

Mezheplerin iman tanımları onların iman ile ilgili meselelere bakışlarının şekillenmesinde en mühim etken olmuştur. Mâtürîdîler ve Eş'arîlere göre iman kalbin tasdikinden ibarettir.²⁵⁷ Ameller ve dil ile ikrar imanın asli şartından değildir. İmanın dil ile ikrarı şer'î hükümlerin yerine getirilmesinde lüzumlu görülmüştür. Ebu Hanife'ye göre ise dil ile ikrar da tasdikle beraber gereklidir.²⁵⁸

Kerramîler ise sahabe uygulamalarından, bazı ayet ve hadislerden hareketle imanın kabulünde kelime-i şehadetin yeterli olduğu kanaatindedirler. Onlar sahabenin, şehadet kelimelerini söyledikten sonra kişinin ameline veya kalbine bakmadıklarından hareketle imanın geçerliliğinde dil ile ikrarın yeterli olduğunu savunurlar. Bir diğer görüş ise imanın geçerliliğinde kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel etmek şartlarının olması gerektiğini savunan Ehl-i hadis, Selefiler, Hariciler, Mutezile, Zeydiyye ve Şia'ya aittir. Onlara göre amel imandan bir parçadır ve sayılan şıklardan biri dahi eksik olsa iman geçerli olmaz. İmanın Allah'ı marifetten ibaret olduğunu savunan Mürcie ise Allah'ı en iyi bilenlerden olan Şeytan'ın imanının kabul görmeyeceğinden işaretlerle Ehl-i Sünnet âlimlerince eleştirilmiştir.²⁵⁹

İman – amel ilişkisinin kalp ile dünya hayatının bütünlüğü bağlamındaki önemi konusunda ihtilaf yoktur. Fakat Ehl-i Sünnet âlimleri bu ilişkiyi Hâricîler gibi ileri götürerek büyük günah işleyeni küfürle itham etmekten kaçınmışlardır. Mutezile ve Şia ise Hâricîler kadar olmasa da büyük günah işleyeninin iman dairesinden çıktığını fakat kâfir de olmayacağını savunmuşlardır. Onlara göre büyük günah işleyen tövbe etmeden öldüğü taktirde ebedî cehennemlidir. İmam Mâtürîdî'ye göre ise iman edenlere hitap ederek amellerindeki zafiyetlerinden dolayı ikaz edilen kişiler eksikliklerine rağmen mü'min hitabına muhatap olmuşlardır. (en-Nisâ 4/59; el-Hadîd 57/ 28; et-Tevbe 9/38) Kezâ her durumda her amelin herkese vacip kılınmaması da (seferde kasr-ı salat gibi) amel – iman ilişkisi bağlamında değerlendirilebilir.²⁶⁰

²⁵⁷ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. el-Usr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, çev. Şerafeddin Gölcük (Kayıhan Yayınları: İstanbul, 2019), 230.

²⁵⁸ Numan b. Sâbit Ebü Hanife, *İmâm-ı Âzam'ın beş eseri: el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhu'l-ebsat, el-Fıkhu'l-ekber, Risâletü Ebî Hanife, el-Vasiyye* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 48.

²⁵⁹ Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

²⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 379.

Yemlîhâzâde eserinin iman bahislerine ayırdığı bölümünde imanın tarifi, icmâlî ve tafsilî iman, imanda artma ve azalma gibi bahislere yer vererek, imanla alakalı tartışmalı meseleler hakkında birçok alimin görüşlerini zikretmiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun Mâtürîdî çizgisinde hareket ettiği iman meselelerinde de kendini gösterir.

Yemlîhâzâde Ebu Hanife ve Serahsî, Pezdevî gibi Hanefî alimlerinin görüşlerini örnek göstererek imanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kalp ile tasdik lügattaki ve örfteki manası marifeti de içinde barındırmaktadır. Bu sebeple imanın geçerliliğinde marifetullahın yeri de önem arz etmektedir. Yemlîhâzâde'ye göre imanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdik şıklarından biri olmadığında kabul görmemesinin sebebi, yalnız dil ile ikrarda münafıkların da mü'min sayılması gerektiği, yalnız kalp ile tasdikte ise "Hz. Peygamberi kendi çocuklarını bildikleri gibi bilirler"²⁶¹ manasındaki ayetten dolayı ehl-i kitabın da mü'min sayılması gerektiği probleminden kaynaklanmaktadır.²⁶²

Ona göre iman artmaz veya azalmaz. İmanı icmâlen kabul ettikten sonra, "Hz. Muhammed'in getirdiği her şeye inandım" diyen bir kişinin sonradan, iman edilecek başka bir şey öğrenip iman etmesi onun imanını artırmaz. Bu durumda, iman edilecek şeylere sonradan eklenen bir meselenin kişinin imanını artırdığı söylenemez, fakat bilgisini artırdığından bahsedilebilir.²⁶³

Yemlîhâzâde'ye göre Ehl-i Sünnet kelamcılarının imanda noksan veya ziyadeliği kabul etmemelerinin ana sebebi imanın özde her türlü şüpheden uzak, yakîn bir kabulden ibaret olmasındandır. Ona göre bir diğer problem de imanda artma veya eksilmeyi kabul etmenin küfürdeki artma veya eksilmeyi kabul etmeyi de beraberinde getirecek olmasıdır. Halbuki "işte onlar gerçek mü'minlerdir"²⁶⁴ ve "işte onlar gerçek kafirlerdir"²⁶⁵ ayet-i kerimelerinin de işaret ettiği üzere, mü'min vasfına sahip bir insan gerçek anlamda mü'min, kafir vasfına sahip bir insan da gerçek manada kafirdir. Fakat asr-ı saadette Hz. Muhammed hayatta iken ayetler gelmeye devam ettiğinden veya nesih olunan ayetler olduğundan, Ehl-i Sünnet âlimleri bu döneme has olarak imanda noksan veya ziyadeliğinden bahsedebileceğini de kabul ederler.²⁶⁶

Amelin imandan bir cüz olup olmaması meselesine de değinen Yemlîhâzâde, iman ve İslam'ın her ikisinin de boyun eğmek, teslim olmak, kabul etmek gibi benzer manalara geldiğinden bahisle, birinin diğerinden ayrı kabul edilemeyeceğini savunur.²⁶⁷ Kezâ çoğu Ehl-i Sünnet aliminin kabulü de bu şekildedir. Bu bağlamda her mü'min müslim ve her müslim de mü'min

²⁶¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Bakara 2/146

²⁶² Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 225.

²⁶³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 227.

²⁶⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Enfâl 8/4

²⁶⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. en-Nisâ 4/151

²⁶⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 222.

²⁶⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 229.

kabul edilir. İnsanlar arasında iman bakımından yapılabilecek kategorik ayırım, onların mü'min veya müslim oldukları şeklinde değil ya mü'min ya kafir oldukları şeklindedir.²⁶⁸

Yemlîhâzâde'ye göre amel imanın bir cüz'ü olmamakla birlikte, tamamen imanın dışında da değildir. Amel imana dolaylı olarak sebep olmasıyla, iman ile irtibatlı olarak düzenlenmiş bir sistemdir. Bu anlamda iman ve amel arasında mecazî bir bağ söz konusudur. İmanla amel arasındaki bir diğer irtibat ise örfî manadadır. Mesela insanın eli, ayağı, saçı, tırnağı vs. gibi uzuvları her ne kadar o insanın kendisi değilse de insanın bir cüz'üdür ve onun bir parçasıdır. Ehl-i Sünnet âlimleri imanla amel arasında da böyle bir irtibat olduğunu kabul ederler. Böyle bakıldığında imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amel etmek olduğu da düşünülebilir. Fakat, nasıl ki bir adamın eli, ayağı kesilse o kişi insan olmaktan çıkmaz, aynen öyle de amel eksik olduğunda kişi iman dairesinden çıkmaz veya imanı eksildi denilemez. Bu bağlamda ameli terk eden kişi iman-ı hakikiden çıkmayıp belki iman-ı kâminden çıkmış olur, diye düşünülebilir.²⁶⁹

Ebu Hanife'nin İslam âleminin makul ve ümmeti birleştirici nitelikteki görüşlere sahip önemli bir âlimi olarak hak ettiği yeri bulmasında onun imanî meselelere bakışı da önem arz etmektedir. Bu bağlamda Yemlîhâzâde'nin imanî meseleler hakkındaki yorumlarında Ebu Hanife ekseninde makul bir çerçeve çizdiği göze çarpmaktadır.

Kelam literatüründe imanda istisna, kişinin imanını Allah'ın meşiyetine ve dilemesine yönlendirerek "inşallah mü'minim" deyip, kendi imanı hakkında kesin bir dille konuşmamasını ifade eden bir terimdir. Bu da dilsel olarak imanı şartlı bir hale getirmek anlamı taşımaktadır. Bu mesele Müslümanlar arasında kelamî bir problem haline gelmiş ve kişinin kendi imanını nasıl ifade etmesi gerektiği bağlamında tartışılmıştır.

Bu bağlamda, bir Müslüman "ben hakiki bir mü'minim" diyebilir mi, yoksa "Allah dilerse inşallah mü'minim" mi diyebilir gibi farklı ifade biçimleri konuşulmuştur. Tartışmanın temelinde baktığımızda ise mezheplerin iman-amel ilişkisine bakışları, iman-islam anlayışları gibi yorum farklılıklarını görmekteyiz. Yorum farklılıklarına sebep olan meselelere mezheplerin kader anlayışı etkili olmuştur. Çünkü insan iradesinin özgür ya da yaratılmış olması, iman ve inkârı tercih etme durumu hakkındaki kabullerin imanda istisna düşüncesini doğrudan belirleyen etkenler olduğu söylenebilir.

Süfyan es-Sevrî ve onun gibi imanda istisnayı kabul edenlerin yorumları temelde, kişinin Allah katındaki durumunu bilemeyeceği, dolayısıyla "ben gerçekten mü'minin" demenin nefsinin tezkiye etme ve amellerini temize çıkarma gibi durumlara neden olabileceği fikrine dayanmaktadır. Çünkü kimse cennete gireceğinden emin olamadığı gibi "...Şu hâlde kendinizi

²⁶⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 228.

²⁶⁹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 235.

temize çıkarmayın! Kimin gûnahtan sakındığını en iyi bilen O'dur."²⁷⁰ ayeti ile de yasaklanan bir ameli işlemiş olur. Bu görüşü savunanlara göre, imanda istisna imanından şüphe duymak demek değildir. Kişinin ameline güvenmeyerek durumunu Allah'ın dilemesine ve merhametine bırakması, yalnızca mü'min kulların girebileceği cennete, Allah'ın imanını kabul ettiği takdirde O'nun lütfu ve inayetiyle girebileceği niyetleriyle sarf edilen, yani özünde ihtiyat taşıyan bir ifadedir. İmanda istisna, Allah'ın yardımını ulaşmadığı sürece kişinin akıbetinden korktuğu anlamını taşır.²⁷¹

Hz. Peygamber'in bir kabir ziyaretinde "İnşallah biz de size katılacağız" demesi de inşallah lafzının kesinlik ifade eden alanlarda da kullanılacağına bir örneğidir. Zira Hz. Peygamber herkes gibi kendisinin de bir gün öleceğini kesin olarak bilmesine rağmen "inşallah" lafzını kullanmıştır. Bir insan kesinlikle kâfir olmadığını ifade etmek için gerçekten mü'min olduğunu söylemesinde ise bir sakınca görülmemiştir. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel ve onun gibi imanda istisnayı kabul eden bazı âlimlere göre imanda istisna yapılabilir fakat şart değildir.²⁷²

Hicri I. asrın sonlarında konuşulmaya başlanan imanda istisna meselesinde istisnayı kabul etmeyenlerin başında Ebu Hanife ve onun öğrencileri gelmektedir.²⁷³ Mâtürîdî ve Mutezile âlimleri de imanda istisnayı reddederler. Çünkü kişi imanî meseleleri inkâr etmediğini kesin bir dille ifade etmelidir. Yani "ben gerçekten mü'minim" demenin temelinde aslında "ben gerçekten kâfir değilim" ifadesi yatmaktadır. "Mü'minim" diyen kişi hakiki bir mü'min, kâfir de gerçek bir kâfirdir. Ebu Hanife *Fıkhü'l-ebzat* isimli risalesinde Ebû Mutî el-Belhî'nin "Bir adama, sen mü'min misin? dense, o da Allah bilir dese, bu adam için ne dersin?" sorusuna "O, imanında şüphe etmiştir" şeklinde cevap vermiştir.²⁷⁴

İbn Mes'ûd'dan rivayet bir hadîsi de örnek veren Ebu Hanife kişinin imanı hakkında konuşurken "Ben gerçekten mü'minim" diyebileceğini ifade eder. Fakat ona göre birisi "ben cennetliğim" dese yalan söylemiş olur. Çünkü hiç kimse kesin cennete gireceği hakkında bir bilgiye sahip değildir. Mü'min iman ile cennete girebilecekken günahları sebebi ile cehenneme de girebilir. Kişinin mü'min olması kesinlikle cennete gireceği anlamına gelmediği gibi cehenneme girmesine de mâni değildir. Yine Ebu Hanife'ye göre kişinin "ben cehennemliğim" demesi de uygun değildir. Çünkü kişinin bu konuda bilgisi olmadığı gibi bu söylem Allah'ın

²⁷⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. en-Necm 53/32

²⁷¹ Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-îmân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 68.

²⁷² Zübeyir Bulut, "İmanda İstisna", *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, 1 Cilt (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 347-354.

²⁷³ Yusuf Şevki Yavuz vd., "Ebû Hanife", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Temmuz 2025).

²⁷⁴ Ebû Hanife, *İmâm-ı Âzam'ın beş eseri: el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhü'l-ebzat, el-Fıkhü'l-ekber, Risâletü Ebî Hanife, el-Vasiyye*, 121.

rahmetinden ümidini kesmek anlamı taşıyacağından da caiz değildir. Bu durumda imanından şüphe etmediğini belirtmek için “ben gerçek mü’minim” demelidir.²⁷⁵

Netice olarak; meseleyi Ehl-i Sünnet itikadî mezhepleri bağlamında değerlendirecek olursak, bir kişinin “ben inşallah mü’minim” demesi Mâtürîdîlere göre caiz değil iken Eş’arîlere göre caizdir. Mâtürîdîler imanın kesinlik ifade eden bir mahiyet taşıdığını ifade ederek imanda istisnayı kabul etmezler. Eş’arîler ise konunun imanın mahiyeti ile ilgisi olmadığını, kâmil iman sahibi olup olmadığını veya kulların akıbetini yalnız Allah’ın bileceğinden hareketle bu deyişin yanlış olmadığı görüşündedirler. Yemlîhâzâde ise Mâtürîdîler ve Eş’arîler arasındaki bu ihtilâfın lafzî olduğu kanaatindedir. Çünkü insanın akıbetini bilemeyeceğinden hareketle, Allah’ın dilemesine taalluk eden cihetine niyet ederek “inşallah” demesi ittifakla caizdir ve Eş’arîlerin kastettiği de meşiyet-i îlâhiyeden başkası olamaz. Bu bağlamda Yemlîhâzâde’nin ihtilâfın lafzî olduğu yönündeki kanaati kabul edilebilir görünmektedir.²⁷⁶

2.3.2. Yeis halinde iman ve taklidi imanı değeri

Kelâm literatüründe Allah’ı inkâr eden birinin artık salih amel işlemeye kudretinin yetmeyeceğini anladığı ve son anlarına yaklaştığı ümitsizlik halinde inanması “yeis halinde iman” olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda Firavun’un boğulduğu sırada Allah’ın varlığını ve birliğini kabul etmesi tartışılarak, Firavun’un imanının geçerli olup olmadığı değerlendirilmiştir. Âlimlerin çoğu konuyla alakalı ayetleri de delil göstererek ümitsizlik vaktinde yapılan tövbe ve imanın geçerli olmayacağını savunmuşlardır.²⁷⁷

Kelâmcıların geneli ümitsizlik anında imanın geçerli olmayacağını ve ye’s halinde yapılan tövbenin fayda vermeyeceğini kabul etmişlerdir. “Dehşetli cezamızı gördüklerinde, “Allah’ın birliğine inandık, O’na ortak koştığımız şeyleri de şimdi reddetmekteyiz” derler. Ama azabımızı gördüklerinde artık inanmaları kendilerine fayda vermeyecektir; Allah’ın, kulları hakkında öteden beri uygulanan yasası böyledir. İşte o zaman artık inkârcılar hüsrana uğramışlardır.”²⁷⁸ ayet-i kerimesi ümitsizlik halinde iman etmenin fayda vermeyeceğini ifade etmektedir.

Kelâm ilminde mukallidin imanı meselesi, dinî hakikatler konusunda her türlü bilgiden mahrum olup, dinî bilgi kendilerine ulaştığı kadarıyla kabul ederek iman eden kimseleri kapsamaktadır. Bu şekilde imanının kabul edilip edilmediği hususunda ihtilafa düşülen kimseler dağlarda, çöllerde her şeyden bîhaber olarak yaşayan, yerin göğün yaratılışına kafa

²⁷⁵ Abdülvehhab Öztürk, *İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin eserleri* (İstanbul: Şamil Yayınları, 2004), 119-122.

²⁷⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 236.

²⁷⁷ Mustafa Çağrı, “Yeis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

²⁷⁸ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. el-Mü’min 40/84,85

yormayıp, tefekkür dahi etmeyenlerdir. Yoksa, İslam beldelerinde yaşayan ya da Peygamber Efendimiz ile bizzat muhatap olan veya O'nun mucizelerine tanık olan, Allah'ın yarattığı eserlere bakarak bir yaratıcı olgusu ile tefekkür eden kimselerin imanı tartışma konusu edilmemiştir.

Mutezile imanının sıhhati noktasında nazar ve istidlali şart koştuğundan mukallidin imanını geçersiz sayar.²⁷⁹ Ehl-i Sünnet âlimleri ise mukallidin imanını makbul ve muteber görmüşlerdir. Fakat hiç araştırmadan, tefekkür etmeden ve imanî meseleler hakkında bilgi sahibi olmadan yapılan ikrarı, tamamen şayan-ı kabul de görmezler.²⁸⁰

Yemlîhâzâde'ye göre mukallidin imanının kabul görülmesine getirilen delillerden en önemlisi Hz. Peygamber'in nazar ve tefekkürden yoksun bazı bedevîlerin iman dairesine girmelerinde şahadet kelimelerini söylemeleri ile iktifa etmesidir. Mukallidin imanının makbul görülmesindeki icma' ise ilk anda taklidî bir iman ile yetinilirse de ileride nazar, tefekkür, araştırma, öğrenme ile imanın tahkike çıkarılacağı ümidinin taşınmasıdır. Yoksa imanın taklit mertebesinde bırakılarak tahkikî imanın elde edilmeye çalışılmaması uygun değildir.²⁸¹

Kelâmcılar mukallidin imanını sahih gördükleri halde taklidî imanı eleştirerek kâmil bir imanın tahkik derecesinde olması gerektiğini belirtmişlerdir. Fakat imanın tanımını yaparken imanın kalp ile tasdikten ibaret olduğunu savunduklarından, onlara göre mukallit iman edilecek şeyleri top yekün tasdik etmekle iman için gerekli aslî şartı yerine getirmiş bulunmaktadır.²⁸² Fakat düşülen şerhlerde belirtilen, mukallidin imanını tefekkür ve kişisel çabası ile taklitten tahkike çıkarmadığı sürece günahkâr kabul edileceği gerçeği de göz ardı edilmemelidir.²⁸³ Zira düşünmeden, akıl yormadan, tefekkür etmeden ve çaba göstermeden yapılan iman tarzı, Kur'an'ın kişinin aklını ve iradesini kullanmasını teşvik ve teklif etmesi yönünden de Kur'an'la bağdaşmamaktadır. Bu sebeple İslam âlimleri kişiyi küfre ve ümitsizliğe sevk etmemek açısından ihtiyatlı davranarak taklidî imanın varlığını kabul ederlerken, Kur'an'ın istediği iman tarzına aykırı bulduklarından yeterli görmeyerek eleştirmişlerdir.

2.3.1. Büyük günah

Günah kavramı için Kur'an-ı Kerim'de "zenb, fisk, ism ve isyan" gibi kelimeler kullanılmıştır. Bunlardan hakkında kesin delil bulunan hem dünyevî hem de uhrevî cezayı gerektiren yasaklar

²⁷⁹ Rukneddin İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-mu'temed fi usûli'd-din* (Kahire: Daru'l-Kütüb'l-İslâmiyye, 2005), 79.

²⁸⁰ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 89.

²⁸¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 238.

²⁸² Mustafa Ünverdi, "Mukallidin İmanı", *Sistemik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, 1 Cilt (Ankara: Bîlay Yayınları, 2021), 329-343.

²⁸³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2017, 1/210-212.

için “kebâir” denilen “büyük günah” kavramı kullanılmış, diğerlerine küçük günah manasında “sagîre” denmiştir.²⁸⁴

Günahları büyük ve küçük olarak kategorize etme biçimi ise sanıldığı gibi âlimler tarafından değil naslar yoluyla ortaya konulmuştur.²⁸⁵ “Sonunda O, kötülük yapanlara işlediklerinin cezasını verecek; iyilik yapanları, ufak tefek kusurlar hariç, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanları ise daha güzeliyle ödüllendirecektir.”²⁸⁶ “Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız.”²⁸⁷ gibi ayet-i kerîmelerde büyük-küçük günah ayrımı göze çarpmaktadır.

Büyük günah meselesinin bir problem olarak kelâm ilmine konu edilmesi ise erken dönemlere denk gelir. İlk ihtilaflardan sayılan mürtekib-i kebîrenin (büyük günah işleyen kişi) durumu, bu kişinin imanının derecesi veya ahiretteki konumu gibi farklı tartışmalara konu edilmiş ve iman-amel ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir.²⁸⁸

Mürtekib-i kebîre konusu genel anlamıyla dört farklı yorumla ele alınmıştır. Bunlardan ilki büyük günah işleyen kimsenin durumunu kelâmî bir problem olarak İslam düşünce tarihinde ilk defa tartışmaya açan Hâricîlerdir. Onlar ayet ve hadislerden çeşitli deliller getirerek, kendileri dışındaki bütün Müslümanları tekfir edecek boyuta varan görüşleriyle büyük günah işleyeni kafir olarak nitelendirmişlerdir.²⁸⁹ Mutezile ise fiillerle iman arasında etkileşimli bir bağlantı olduğu tasavvurundan hareketle büyük günah işleyen kişinin günahkâr olduğunu savunur. Onlara göre fâsık insan ne mü'min ne de kâfirdir ve tevbe etmeden ölen mürtekib-i kebîre ebedi olarak cehennemde kalacaktır.²⁹⁰ Öte yandan, ameli imandan bir parça olarak görmeyen Mürcîlere göre ise büyük günah işleyen kişi mü'mindir. Onlar günahın imana zarar vermediğini savunduklarından, tarihte bu itikadın ahlakî sıkıntılara sebebiyet vermesine de zemin hazırlamışlardır.²⁹¹

Eş'arî ve Mâtürîdî'ye göre ise mürtekib-i kebîre günahkâr mü'mindir.²⁹² Mü'min bir masiyet işlediğinde ise derhal, hiç vakit kaybetmeden günahından tövbe ederek rabbine iltica etmelidir.

²⁸⁴ Adil Bebek, “Kebîre”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

²⁸⁵ Cihad Tunç, “Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (ts.).

²⁸⁶ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. en-Necm 53/32

²⁸⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. en-Nisâ 4/31

²⁸⁸ Abdulhamit Sinanoğlu, “Büyük Günah Problemi”, *Sistemantik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 357-365.

²⁸⁹ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 1/142-143; Ebû Mansûr Abdülkâhir Bağdâdî, *İslâm Mezhepleri Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 1/95-99.

²⁹⁰ Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin İnanç Esasları*, 229-233; Bağdâdî, *İslâm Mezhepleri Arasındaki Farklar*, 1/130-134.

²⁹¹ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 1/156-158; Bağdâdî, *İslâm Mezhepleri Arasındaki Farklar*, 1/145-148.

²⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 431-655.

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre; “Allah Teâlâ kulunun tövbesini canı boğazına (ruh hulkuma) gelmedikçe kabul eder” (Tirmizî, “Deavât”, 98) hadis-i şerifince kişinin ölmeden önceki durumu hakkında kesin bilgi elde edilemeyeceği için tekfirci yaklaşım doğru değildir. Keza, “Allah’ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden pişmanlık getirenlerin tövbesidir; işte Allah bunların tövbesini kabul eder.”²⁹³ ayet-i kerîmesinde de tövbelerin kabul edilmesi hususunda büyük-küçük günah ayırımı yapılmadığı açıktır. Günah işleyen kişinin günahından dönerek büyük bir pişmanlıkla yaptığı tövbesinin kabul edileceği de nassla sâbittir. Mutezilenin tövbesiz giden kebâir ehlinin ebedi cehennemde kalacağı ve mürtekib-i kebîrenin azap görmesi Allah’a vaciptir, iddiaları da “De ki (Allah şöyle buyuruyor): Ey kendi aleyhlerine olarak günaha haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.”²⁹⁴ ayet-i kerimesine uygun düşmediğinden Ehl-i Sünnet ulemâsınca eleştirilmiş ve kabul görmemiştir.²⁹⁵

Sonuç olarak, bu görüşlerin içinde büyük günah sahiplerinin tövbe etmesi gerektiği ve tekfir edilemeyecek olup dinden çıkmadığına ilişkin görüşün daha makul olduğu görülmektedir. Ehl-i Sünnet ulemâsı ve selef âlimlerinin görüşüne göre, büyük günah sahibi kişi muaccel ceza denilen dünyevî ceza ile veya tövbe ederek günahından kurtulabilir.

Yemlîhâzâde imanın güzel işler yapmak ve Allah’ın rızasına uygun hareket etmekle ilişkili olduğunu ve bunları yapmakla da imanın kemal mertebeye ulaşabileceğini ifade eder. Fakat büyük günah işlese de nasları inkâr edip yalanlamadıkça kişiyi tekfir etmek de doğru değildir.²⁹⁶ Bütün bu yorumlar dikkate alındığında büyük günah işleyen kişinin mü’min kalmaya devam ettiği düşünce tarzı sorumsuzluğu yol açmakta, mü’min sayılmadığı ve tekfir edildiği durumda da ümitsizlik ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Hanefi-Mâtürîdî geleneğin öncü kelâmcıları büyük günah işleyen kişi hakkında kesin hüküm vermekten çekinerek, Allah’ın iradesi, adaleti ve merhametine vurgu yapmışlar ve tekfirci yaklaşımı eleştirerek mürtekib-i kebîreyi ümitsizlikten kurtarmak için tövbeye sevk etmişlerdir.²⁹⁷

2.3.2. Tekfir

Tekfir kelâm literatüründe yer alan, hakkında kesin nas olan dinî meselelerden birini inkâr eden kişinin kâfir olduğuna hükmetmeyi içeren bir terimdir. Sahabenin son dönemlerine

²⁹³ Kur’ân-ı Kerîm Meali. en-Nisâ 4/17

²⁹⁴ Kur’ân-ı Kerîm Meali. ez-Zümer 39/53

²⁹⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 169.

²⁹⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 169.

²⁹⁷ Selim Gülverdi, “Kadî Abdülcebbâr ve Ebü’l-Muîn en-Neseffî’nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 209-228.

tevfak eden tekfir meselesi, Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasında cereyan eden Siffin savaşında anlaşmazlığın hakemle çözülmesini kabul edip, sonra da hakeme başvurulmasını eleştirerek, tövbe etmeyenleri tekfir eden Haricîler vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. “...Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.”²⁹⁸ ayetini delil getiren Haricîler, hükmün ancak Allah’a ait olduğunu, dolayısıyla Allah’ın haricinde bir hakeme başvurmanın küfre sebep olacağını savunarak, ashabın çoğunu tekfir etmişler ve kanlarını helal saymışlardır.

Ehl-i kibleyi bilgisizce tekfir etmek zamanla müslümanlar arasında bulaşıcı bir hastalık gibi yayılmış ve Resulullahın bu konudaki uygulamalarından bîhaber olanların bazı cahilâne fiilleri de tekfir hareketinin büyümesine sebep olmuştur.²⁹⁹ Tekfirci uygulamaların Müslümanlar arasında yayılmasındaki diğer etkenlerse mezhep taassubu, asabiyet, katı fitrat, dindeki ifrat, siyasî hırslar ve kavgalar olarak sıralanabilir. Bu sebeplerle kelâm literatüründe kimlerin tekfir edilip edilemeyeceği âlimlerce tartışılmış ve kişinin küfürle ithamına sebep olabilecek şartlar belirlenmeye çalışılmıştır.

Tekfir meselesini ayrıntılı olarak ele alan Yemlîhâzâde, ayetlerden, hadislerden ve Ehl-i Sünnet kelâm âlimlerinin görüşlerinden yola çıkarak imanın altı şartından herhangi birini veya tamamını inkâr edenlerin dışında hiç kimsenin tekfir olunamayacağını izah eder. Ona göre, Allah’a iman edip, O’nun bütün kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu kabul ve her türlü noksan sıfattan da münezzehe olduğunu kabul eden tekfir edilemez. Meleklerle iman konusunda, O’nun meleklerine iman eden de tekfir edilemez. İslam âlimlerine göre meleklerle iman, kitaplara ve resullere imanı da içermektedir. Dolayısıyla hiçbirini istisna etmeden Allah’ın gönderdiği kitaplara ve muhteva ettikleri haberlere, ayetlere, hükümlere hiçbirini ayırmaksızın iman eden ve ayetlerin müfessirlerin çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği manalarına iman eden de tekfir edilemez. Namaz, oruç, zekât, haccın farziyeti, domuz etinin, içkinin, kumarın haram oluşu gibi manası açıkça belli olan meselelerden birini veya tamamını inkâr eden tekfir edilebilir.³⁰⁰

Aynı şekilde, peygamberlere iman da hiçbirini ayırmaksızın nebilerin her birine imanı içerir. Peygamberlere Allah tarafından nazil olan tebliğ ettikleri dinî hükümlerin ve haberlerin hakkaniyetine, sözlerinin ve fiillerinin doğruluğuna iman da peygamberlere imanın şartlarına dahil edilmiştir. Bu bağlamda Yemlîhâzâde’nin Hz. Peygamber’den geldiği kesin olan, mütevâtir derecesine ulaşmış hadislerini inkâr edenlerin tekfir edileceği, meşhur ve ahad hadisleri inkâr edenlerin bu sınıfa dahil olamayacağı düşüncesi de Ehl-i Sünnet çizgisindedir.³⁰¹

Yemlîhâzâde’ye göre “...beyan olunan erkandan birini ihlal veya dinden olmayan bir şeyi dinde olmak üzere ihdas ve ilave ile Allah ve resulüne iftira eylemeyip, din-i İslâmın hakikatini her

²⁹⁸ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. el-Mâide 5/44

²⁹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Kasım 2025).

³⁰⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 240.

³⁰¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 241.

şek ve şüpheden ârî ve berî olarak kalbiyle yakînen itikat ve şehadet kelimelerini tekellüm eden bir ehl-i kible tekfir olunamaz.”³⁰²

Ehl-i kibleyi tekfir konusunda oldukça ihtiyatlı davranan Yemlîhâzâde, Allah’ı tazim amacıyla O’nu zulüm ve kubuh gibi fiillerden tenzih ettiği için Mutezile’yi tekfiri uygun görmez. Benzer şekilde Cebriyye’nin de kudretin bütün tesir ve icadını Allah’a hasretmek amacıyla O’nu tazim ettiklerini, dolayısıyla Cebriyye’nin de tekfir edilemeyeceğini ifade eder.³⁰³

Yemlîhâzâde Mutezile’nin subûtî sıfatları inkâr etmediklerine, hakikatte vahdaniyet anlayışlarının gereği olarak sıfatların zat üzere zâit olduğunu kabul etmediklerine işaret eder. Zira Mutezile âlim, kâdir, semî’, basîr, mürîd gibi isimleri zâtın aynı olarak kabul etmektedir. Yemlîhâzâde’ye göre Mutezile’nin rü’yetullahı inkarları da yine tekfirlerini gerektirmeyecek bir diğer husustur. Çünkü Allah’ın ahirette görüleceğine dair olan hadis-i şerif mütevatir olmayıp, meşhur kategorisindedir. “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak.”³⁰⁴ ayet-i kerimesi ise dilsel olarak nazar kelimesinin intizar anlamındaki kullanımıyla Allah’tan gelecek sevap ve nimeti beklemek manası da anlaşılabilirdiğinden Mutezile’nin bu meseleden dolayı da tekfirinin mümkün olmayacağı kanaatindedir. Ona göre Mutezile’nin “kul fiilinin hâlıkıdır” söyleminin arka planında ise; Allah kulunda fiili işleyecek kudreti yaratmaktadır, kul bu kudretle kendi fiilini icat ediyorsa da kulun fiili vasıta olarak yine Allah’a dayanmaktadır, manaları yatmaktadır. Kaldı ki kulun fiillerinin Allah’ın yaratmasıyla olduğunu bilmemek cehaletle tabir edilmiştir. Bir kişinin tekfir edilebilmesi için ise Allah hakkında her yönden bir cehalet ve kabulsüzlük söz konusu olmalıdır. Bu şekilde belli bir yönden bilgisizlik ise küfrü netice vermeyeceği gibi tekfiri de caiz görülmemiştir.³⁰⁵

Yemlîhâzâde’ye göre İslam âlimlerinin tekfir konusundaki ihtiyatlı davranışları Râfizîleri³⁰⁶ bile kapsamaktadır. Osmanlı döneminde de cemaat dışı görülerek eleştirilen, dönem dönem haklarında fermanlar çıkarılan Râfizîler, ashab-ı kirâmın büyüklerinden olan Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman gibi sahabeyi günahkarlıkla suçlayıp kötü sözler söylemelerine rağmen tekfir edilmemişlerdir. Bunun sebebi ise bu gibi sahabeye övgü içeren hadis-i şeriflerin bazılarının meşhur, bazılarının ise ahad kategorisinde olup tevatür derecesine ulaşmamış olmasıdır. Mütevatir hadis haricindeki hadis-i şerifleri inkâr edenler ise zaten tekfir edilemez. Fakat hakkında ayet bulunan Hz. Âişe validemizin iffeti meselesi ise ayetle sâbit olduğundan, Hz. Âişe’ye zina iftirasında bulunanların tekfir edileceği konusunda ittifak vardır.³⁰⁷

³⁰² Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 240.

³⁰³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 240.

³⁰⁴ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. el-Kıyâme 75/22

³⁰⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 241.

³⁰⁶ Mustafa Öz, “Râfizîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

³⁰⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 241.

Ehl-i Sünnet âlimleri Hz. Peygamber'in torunlarını şehit eden Yezid'in tekfir edilmesini, hatta ona lanet edilmesini dahi caiz görmemişlerdir.³⁰⁸ Literatürde Yezid özelinde de tartışılan tekfir meselesinde Hz. Hüseyin'i bizzat Yezid'in öldürmemiş olması ve hatta katline emrini veya rızasını gösteren herhangi bir delil sabit olmaması da Yezid'in tekfir edilemeyeceğini ifade etmektedir. Kerbelâ³⁰⁹ faciasında dahli olsa bile, sonrasında tövbe etmiş olma ihtimaline binaen de ihtiyatlı davranmak gerektiği üzerinde durulur. Yemlîhâzâde de İmam Şafii'nin ümmet içerisinde yaşanan bu hadiselerle; "ol bir demdir ki Cenab-ı Mevlâ kılıçlarımızı ondan pâk etti, lisanlarımızı da muhafaza edelim" dediğini rivayet etmektedir.³¹⁰

Netice olarak; âlimler, imanın şartlarını alenen inkâr eden ve kafirliğini beyan etmiş olanlar hakkında dahi küfür üzere öldüğüne dair kat'i bir hüküm verilemeyeceği için tekfiri caiz görmezler. Hatta şeytana lanet dahi abesle iştilal olarak görülmüş, dilin lanet gibi kötü kelimelerden korunması tavsiye edilmiştir. Kesin bilgi edinilemeyecek alanlarda yorumda bulunmanın ehl-i kiblede birine küfür isnat etmeye sebep olarak, günaha vesile olacağı da düşünülmesi, kalbin ve dilin bu gibi çirkin amellerden korunmasına çalışmalıdır.³¹¹

Yemlîhâzâde'nin tekfir kavramıyla yakından ilişkili olarak görüp ele aldığı bir diğer mesele de recm-i bi'l-gaybdır. Gaybı tahmine çalışmak anlamında kullanılan "recm-i bi'l-gayb" meselesini izah eden Yemlîhâzâde, gaybı bildiğini iddia etmenin veya tahmine çalışmanın kat'iyyen caiz olmadığını ifade eder. Çünkü, Allah'ın seçtiği kullarına hikmeti gereği bilinmeyen bazı gaybî bilgileri bildirmesi haricinde, Allah'tan başka kimsenin gaybı bilmesi İslâm inancına göre mümkün değildir. "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez."³¹² ayetine göre gaybı Allah'tan başka kimse bilemeyeceğinden, gaybı bildiğini iddia eden kişi bu ayeti inkâr etmiş olmaktadır. "De ki: "Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem."³¹³ ayeti de Peygamber de dahil olmak üzere Allah'tan başka kimsenin gaybı bilemeyeceğini ifade etmektedir. Keza melâikenin de kendilerine Allah'ın bildirdiğinden başka bir ilme sahip olmadıklarını itiraf ettikleri "Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur." ayeti de yine bu hakikati ispat etmektedir. Bu ve benzeri ayetlerin işaretinden anlaşılacağı üzere gaybı tahmin etmeye çalışmak veya bildiğini iddia etmek küfrü netice vermektedir.³¹⁴

³⁰⁸ Yunus Öztürk, "Özgün Bir Sünnî Literatür: Türkçe Maktel-i Hüseyinler", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 149-185.

³⁰⁹ Mustafa Öz vd., "Kerbelâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Temmuz 2025); Mustafa Öz, "Kerbelâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Mustafa İsmet Uzun, "Kerbelâ (Türk Edebiyatında Kerbelâ)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

³¹⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 242.

³¹¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 242.

³¹² *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-En'âm 6/59

³¹³ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-En'âm 6/50

³¹⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 244.

Gaybı bildiğini iddia etmek küfre sebep olduğuna göre; bir insan dünya hayatında ne kadar kötü olursa olsun, onun akıbeti hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia ederek “şu kişi cehennemliktir” sözü de bahsi geçen ayetlerin ifade ettiği hakikate zıt bir fiildir. Çünkü o kişinin vefatından önce tövbe etmiş ve neticede affedilmiş ihtimali bulunduğundan, hakkında “cehennemliktir” şeklinde hükümde bulunmak da gaybı bilme iddiasında bulunmaktır. Bazı âlimler tarafından kâhin ve müneccimlerin tekfir olunması da bahsi geçen ayet-i kerimelere rağmen işledikleri fiilleri sebebiyledir. Yemlîhâzâde müneccimlerin yıldızlara ve bazı gök cisimlerine bakarak yeryüzündeki hadiseler hakkında haber vermeleri ve hadiselerin tesirini Allah’tan başka varlıklara, yıldızlara bağlamaları kat’iyyen caiz görülmediğini ifade eder. Hz. Peygamber’in bütün müneccimlerin yalancı olduğunu ifade eden hadis-i şerifinden ve ayetlere muhalif hareketlerinden dolayı çoğu âlim tarafından tekfir edildiklerini hatırlatarak bu fiillerin küfre sebep olabileceğine işaret eder.³¹⁵

2.4. İrade, Sorumluluk ve İlahi Adalet

2.4.1. Hüsün ve kubuh

Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre ilahî fiillerin bir kısmı açıkça görünür şekilde, bir kısmı ise gizli bir tarzda hikmete riayet etmektedir.³¹⁶ Eş’arîler de ilahî fiillerde gizli veya zahir olarak hikmetin hâkim olduğunu kabul etmekle beraber, “garaz” kelimesine verdikleri manadan dolayı ilahî fiillerde garazı kabul etmezler. Onlara göre garaz zorlayıcı bir manaya sahiptir. Garazı tarif ederken, fâilin fiilini meydana getirme sürecinde fâili fiile yönlendirecek bir ilk muharrik olması gerektiğinden bahsederler. Fâilin onun sebebiyle fâil olduğu ve harekete geçtiği bu illet garazdır. Garaz fiilin kendisine yöneldiği maksat, gâî sebep ve şârînin hüküm koymadaki gayeleri anlamlarında da kullanılmaktadır. Fiile yönelimdeki bu gaye ve maksat ise bir tahrik olduğundan fâilde bir uyarılmaya sebebiyet vererek ilk hareketi sağlar. Onlara göre İlahî fiillerde herhangi bir maksat veya gaye gibi bir illet söz konusu olamaz. Çünkü amaç varsa bir tahrikten, tahrik varsa da bir uyarılmadan bahsedilir.³¹⁷

Sıfat ve fiilleri kudret sıfatı ekseninde yorumlayan Eş’arîler ilahî fiillerin bir icbar yoluyla meydana geldiğini kabul etmediklerinden garazı da kabul etmezler.³¹⁸ İlahî fiillerin ortaya çıkış sebeplerine dair Eş’arî ve Mâtürîdîlerin görüşlerini yorumlayan Yemlîhâzâde, bu meselede de

³¹⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 245.

³¹⁶ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2017, 2/252.

³¹⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 134.

³¹⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş’arî, *Kitâbü'l-lüm'a fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 70-74.

lafzî bir tartışmanın söz konusu olduğunu ifade eder ve Allah'ın fiillerinin bir maksada bina edilmesi hususunda Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında bir ihtilaf olmadığını savunur.³¹⁹

Mutezileye göre ise İlahî fiiller bir gaye ekseninde ortaya çıkar. Onlara göre fiillerinin bir maksat ve gaye üzere vücuda gelmesi Allah'ın üzerine vaciptir. Çünkü maksat ve gayeden uzak bir fiili işlemek abesle iştigaldir, dolayısıyla bu da bir kusurdur. Mutezilenin genel çizgilerine münasip olarak ilahî fiilleri adaleti merkeze alan bir yaklaşımla yorumladığı görülmektedir.³²⁰

İlahî fiillerin bir maksat ve gayeye yönelik olup olmadığı tartışmasından Allah'ın fiilleri iyi veya kötü olarak adlandırılabilir mi, fiillerin hüsün veya kubuh oluşunu akıl belirleyebilir mi, yoksa bu konuda belirleyici olan sadece ilâhî kanunlar mıdır gibi tartışmalar ortaya çıkmıştır. Allah'ın fiilleri sadece iyiye mi yönelir, yoksa zâhirî nazarla da olsa kötü görülen fiiller de Allah'a ait midir? Bu bağlamlarda “hüsün ve kubuh” meselesi ortaya çıkmış ve bu problem birçok soruyu da beraberinde getirmiştir.³²¹ Meselenin hükümlerin kaynağı veya mükellefin fiillerindeki mesuliyeti gibi konularda fıkıh usulü alanına bakan tarafları varsa da kelâm ilmi sahasında tartışılması gereken birçok problemi de içinde barındırmaktadır.³²²

Yemlîhâzâde “olmadı ef’âli ‘ağrazla muallel Hâlıkın” beyitinin şerhinde hüsün ve kubuhun üç farklı manasından söz ederek konuya açıklık getirmeye çalışır. Farklı görüşleri değerlendirirken de yorum farklılıklarının bir kısmının lafızlara yüklenen anlamlardan ortaya çıktığını düşünür. Hüsün ve kubuh Allah'ın zâtî sıfatlarında ve fiillerindeki kemal veya kusur anlamında kullanıldığında kemal olan bir sıfat veya fiil hüsün iken bunun zıttı olup noksanlıkla niteleyebileceğimiz sıfat veya fiiller de kubuktur. Buna ilim ve cehli örnek olarak verebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Allah'ın bütün fiil ve sıfatları zâtî itibariyle kâmil olduğundan, bütün ilahî fiiller iyiyi ve güzeli temsil etmektedir. İkinci olarak; fiillerin gayeye uygunluğu veya uyumsuzluğu yönüyle bakıldığında, fiiller gayeye uygun olarak gerçekleşirse o fiil hüsün, gayeye uyumsuz ise kubuktur. Allah hakkında gayeye uyumsuz fiili işlemek imkânsız olduğundan, bu durum insanların ihtiyârî fiillerine mahsustur ve fiillerin etkilendiği taraflara göre de görecelidir. Örneğin, birinin öldürülmesi o kişinin düşmanları açısından hüsün iken dostları açısından kubuktur.³²³

Hüsün ve kubuhun belirleyici âmilî noktasında, fiillerden hangisinin adalet, hangisinin zulüm olduğu gibi alanlarda fiillerin hüsün veya kubuh olarak nitelenmesinde akıl söz sahibi olabilir. Fakat şer’î hükümlere dair olan yönlerde ise belirleyici yine ilâhî kanunlardır. Üçüncü olarak;

³¹⁹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 135.

³²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 6/285-295.

³²¹ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Kasım 2025).

³²² Fethi Kerim Kazanç, “Hüsün-Kubuh Meselesi”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 461-490.

³²³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 133.

ilâhî kanunlar açısından sevap veya günah, övgü veya ayıplamaya sebep olan ihtiyârî fiillerdir ki Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre bu fiillerin hüsün veya kubuhluğunun belirleyicisi tamamen şeriatidir. Bu aklın özgürce hükümde bulunabileceği bir alan olmadığı için, şeriatin sevaba sebep olarak belirlediği namaz, oruç, sadaka vs. gibi fiiller hüsün, günaha sebep olarak gösterdiği ve şeriatin nehyettiği bütün fiiller de kubuktur. Kezâ bu fiillerin zâtî olarak sevap veya günahı, ödül veya cezayı gerektirip gerektirmeyeceğini akıl tayin edemez. Çünkü, Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, ilâhî kanunlar bazı hususlarda bugünkünden farklı veya tam tersi bir hüküm koymuş olsaydı fiillerin hüsün veya kubuhluğu da yer değiştirdi.³²⁴

Yemlîhâzâde'nin Eş'arî ve Matürîdîler arasındaki ihtilafı değerlendirirken iki ekolün garaz kelimesine verdikleri farklı anlamlardan yola çıkarak zahiren ihtilafı görünen yorumlar ortaya koyduklarına dikkati çeker. Ona göre Allah'ın emir ve nehiyelerinde ve her bir fiilinde hikmet ve maslahata uygun iş yaptığı, her işinde hikmete riayet ettiği hususunda Ehl-i Sünnet alimleri arasında ihtilaf yoktur. Keza Allah'ın fiillerine ve hükümlerine bakıldığında bazılarında maslahat ve hikmet apaçık görünürken bazılarında gizli bir surettedir. Yemlîhâzâde'ye göre Matürîdîler garaz kelimesini Allah'ın mecbur olmayarak hikmet ve maslahata uygun iş yapması anlamında kullanmışlardır. Eş'arîler ise garaz kelimesinin anlam olarak mecburiyeti de içerdiğini kabul ederler. Bu sebepten Allah'ın her fiilinde maslahat ve hikmete riayet ettiğini kabul etmekle birlikte, Allah fiillerinde mecbur değildir bu sebeple de "ağrazla muallel değildir" derler.³²⁵ Yemlîhâzâde hüsün ve kubuh meselesinde Matürîdîlerin görüşünü paylaşmakla birlikte Eş'arîlerin de farklı düşünmediğini, ihtilaf gibi görünen bu meselede ihtilafın lafızlara yüklenen farklı manalardan ortaya çıktığını ispata çalışmıştır.

Hüsün ve kubuh meselesinde Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki ihtilaf ise üçüncü mana üzerindedir. Mutezile Ehl-i Sünnetin aksine fiillerin özünde hüsün veya kubuh açısından sevap veya günahı gerektirecek bir yön bulunduğunu kabul eder. Onlara göre akıl ilâhî kanunlar olmadan da bir fiilin hüsün olup sevabı gerektirdiğine veya kubuh olup günahı gerektirdiğine hükmedebilir. Ahlak teorisine de bir dayanak oluşturan hüsün kubuh meselesini ele alırken Mutezilenin yaklaşımında aklın ahlaklı olan fiillerin belirleyicisi olabileceği düşüncesi de etkili olmuştur.³²⁶

Ehl-i Sünnete göre ise şer'î hükümlerin hüsün veya kubuh olarak nitelenmesini akıl idrak edip kabul edebilir fakat belirleyici rol oynayamaz. Mesela; doğruluğun hüsün, yalanın ise kubuh olduğunu ya da cömertliğin güzel, cimriliğin ise kötü olduğunu akıl idrak edip kabul edebilir, fakat bunların sevap veya günaha sebep olmasının belirleyicisi ilâhî hükümlerdir.

³²⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 136.

³²⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 135.

³²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 8/1-20.

İmam Gazâlî hüsün ve kubuhu ilahi fiillerin zâtî nitelikleri olarak görmez. İlahî fiillerde hüsün kubuh söz konusu olmayıp, bunlar fiillerdeki maksat ve gayelere göre değişen itibarî niteliklerdir. Dolayısıyla bir fiilin güzel mi çirkin mi olduğunu belirleyen şey şeriatîdir.³²⁷ İmam Gazâlî'nin görüşü üzere, hakikatte hüsün veya kubuh itibarî niteliklerdir. Dolayısıyla aklın görünüşte hüsün olarak niteleyemeyeceği ilâhî fiiller, aklın idrak kapasitesinin çok üstünde bir gayeye baktığından hakikatte hüsündür, denilebilir. İmam Mâtürîdî'ye göre de iyilik veya kötülüğünün özünden kaynaklandığı ve şartlara göre değişmediği bazı fiiller varsa da bazı fiillerin hüsün ve kubuhla nitelenmesi itibarîdir. Fakat bir fiilin iyi veya kötü değerinde olması da Allah'ın ezelde eşyayı yaratırken iyi veya kötü olarak belirlemesine bağlıdır.³²⁸

Sonuç olarak; hüsün ve kubuhun akıl ile belirlenmesi hususunda üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Eş'arî ve Selefi âlimler tarafından savunulan ilk görüşe göre, hüsün ve kubuhun bilinme imkânı şer'î olup, iyi ve kötü fiiller şârînin belirleme ve tayin etmesiyle bilinir. Ontolojik yönüyle değerlendirildiğinde ise hüsün ve kubuh göreceli ve itibarîdir. Fiil hakkında ilâhî hüküm nazil olmadıkça bir fiilin iyi veya kötü olduğuna akıl ile karar verilemez. Allah bir fiili iyi olduğu için emrediyor veya kötü olduğu için de ondan nehyediyor değildir, diyerek hüsün ve kubuhu fiilin zâtına ve mahiyetine ait bir nitelik olarak kabul etmezler. Bu düşüncenin getirdiği netice ile de Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî fıkıh âlimleri, şer'î hüküm gelmeden dinî hüküm sâbit olmaz düşüncesiyle, kendisine tebliğ ulaşmayan kişilerin dinî veya ahlâkî amellerle mükellef tutulamayacağını savunmuşlardır.³²⁹

İkincil olarak, Mutezile âlimleri hüsün ve kubuhu ontolojik yönüyle göreceli veya itibarî olarak kabul etmezler. Onlara göre fiiller zâtı itibariyle iyi veya kötüdür. Bilinme imkânı açısından ise aklîdir. Vahiy ise aklın idrak ettiği ve kabul ettiği şeyi doğrular niteliktedir. Mutezile âlimleri aklın bilgi sahibi olmaktan yeterli gelmeyeceği ve ancak vahyin ve peygamberin haber vermesiyle bilinebilecek hususlar olduğunu kabul etmekle birlikte aklın hüsün ve kubuhu belirlemede temel bir role sahip olduğunu savunurlar.³³⁰

Mâtürîdî âlimleri ile Kadî Abdülcebbar'ın da aralarında bulunduğu bazı Mutezilî âlimlerin kabul ettiği üçüncü görüşe göre, hüsün ve kubuh ontolojik açıdan fiillerin niteliklerine ait hallerdir.³³¹ Fakat fiillerin çok yönlü bağlamları ve sebep sonuç ilişkileri birlikte değerlendirildiğinde bütün fiillerin hükmünü bilmek için vahiy ve peygamberî haberlere ihtiyaç vardır. Bu ise ibadetler ve şer'î uygulamalar için geçerlidir. Çünkü bu konularda dini

³²⁷ Rıza Korkmazgöz, "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 31-60.

³²⁸ Kazanç, "Hüsün-Kubuh Meselesi".

³²⁹ Kazanç, "Hüsün-Kubuh Meselesi".

³³⁰ Kādî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin İnanç Esasları*, ed. Hüseyin Hansu (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 142-145.

³³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 187-190.

tebliğ ulaşmadan insan akıl yoluyla kesin bir hükme varamaz.³³² Fakat Allah'ın varlığı ve birliğine inanmanın iyi olduğu, adaletin güzel, zulmün ise çirkin olduğu, nankörlüğün kötü olduğu veya ahlakî fiillerde güzellik ve çirkinlik bulunması gibi konularda, akıl iyyinin ne olduğunu tayin edip belirleyerek o fiile yönelmelidir.³³³ Yemlîhâzâde'nin değerlendirmelerinden de meseleyi Mâtürîdî düşünce ekseninde ele aldığı anlaşılmaktadır.³³⁴

2.4.2. Salâh ve aslah

Mutezile'nin temel görüşlerinin içinde yer alan salâh-aslah, Allah'ın kulları için en güzel ve en doğru fiilleri işleminin Allah'a vacip olduğu düşüncesine dayanan bir terimdir.³³⁵ Ehl-i Sünnet âlimleri ise Mutezileyi fiilleri Allah'a vacip kılma düşüncesinden dolayı şiddetle eleştirmiş ve vacip kavramı yerine daha çok âdetullah veya sünnetullah gibi ifadeleri kullanmışlardır.³³⁶ Mutezile insanların fiillerini kendilerine menfaati dokunacak bir maksatla yerine getirdiklerini, şahidi gâibe kıyasla Allah'ın fiillerinin de böyle yararlı bir gayeye yönelik olması gerektiğini savunur.³³⁷ Fakat Ehl-i Sünnet böyle bir meselede şahidin gâibi kıyasının doğru olmadığını ve Allah'ın fiilleri hakkında bu şekilde hüküm verilemeyeceğini söyler. Çünkü şüphesiz ki "Rabbin ne dilerse onu eksiksiz yapandır."³³⁸ ayetinin de ifade ettiği üzere O'nun iradesi hiçbir şeye mecbur ve bağlı değildir.

Yemlîhâzâde salâh-aslah meselesinde "hâkim oldur vacip olmaz ona hiçbir şey" beytiyle düşüncesini ortaya koyarak, meselenin başında "Hüküm Allah'ındır"³³⁹ ayetini misal gösterir. O'nun üzerine hiçbir hüküm konulamayacağını, dolayısıyla Allah'a bir vücubiyet atfetmenin mümkün olamayacağını ifade ederek, Mutezilenin lütuf ve aslah Allah'a vaciptir, görüşünü eleştirir.³⁴⁰

Yemlîhâzâde vacip kelimesinin çeşitli manaları üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunur. Ona göre hüsün ve kubuh aklî olmayıp, tayini de Allah'a aittir. "Yerine getirilmediğinde ayıplanmayı veya cezayı gerektiren iş" anlamında vacip mülkünde dilediğini yapma iradesine sahip, fiillerin mahiyetini belirleyici olan bir yaratıcı için mümkün değildir. Allah, fiilleri

³³² Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 212-215.

³³³ Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 167.

³³⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 136.

³³⁵ Avni İlhan, "Aslah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

³³⁶ Fethi Kerim Kazanç, "Salâh-Aslah Meselesi", *Sistemantik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, 1 Cilt (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 441-460.

³³⁷ Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin İnanç Esasları*, 112-115; el-Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, 98-101.

³³⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Hûd 11/107

³³⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Yûsuf 12/40

³⁴⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 137.

itibariyle ayıplanamayacağı gibi daima övgüye layıktır. “Terkinde hikmet ve maslahatın yerine gelmemesi” anlamındaki “vacip” de Allah için kullanılamaz. Çünkü Allah’ın bütün fiilleri bir hikmete binaen gerçekleşir, fakat bu O’na vaciptir, denemez. Yemlîhâzâde, İmam Eş’arî’nin hocası Cübbaî ile arasında geçen meşhur tartışmayı örnek göstererek, aslahı yaratmanın Allah’a vacip olması durumunda Allah’ın, mesela fakir bir kafiri ya hiç yaratmayacağı ya çocuk iken öldüreceği ya da buluğa ermeden aklını alacağı çıkarımında bulunur.³⁴¹ Bu, Fahreddin Râzî’nin Mutezileyi ilzam etmek için verdiği örnektir.³⁴²

Yemlîhâzâde, Mutezile’nin, insanların mükellef kılınmalarındaki gaye ortaya çıkması için lütufta bulunmak, yani peygamberleri ve kitapları göndermek, kullarını ibadet ve itaate yaklaştıracak ve günahları onlardan uzaklaştıracak yollara kullarını sevk etmek Allah’a vaciptir, görüşlerini de eleştirir. Ona göre, Allah elbette ki, hiçbir şeyi eksik ve noksan bırakmayarak kullarına bol bol lütuf ve ihsanda bulunmuştur. Fakat Allah’ın rahmet ve keremiyle ihsan ettiği lütufları O’nun için bir vücubiyet olmayıp, mecburiyet tahtında hareket ettiği iddiası da edebe aykırıdır.³⁴³

Yemlîhâzâde’nin eleştirdiği bir diğer konu da hulf-u vaîd meselesinde Mutezilenin büyük günah işleyip tövbe etmeden vefat edenlere azap etmeyi Allah hakkında vacip görmesidir. Bu konuda Ehl-i Sünnet kelâmcılarının cezada vaadinden dönmek ayıp veya kizb değil, tam tersi kula bir ikram-ı ilahîdir, görüşünü savunan Yemlîhâzâde, kafirler ve müşrikler haricinde tövbe ederek veya edemeden vefat edenleri, Allah’ın fazlı ve keremiyle dilerse affedebileceğini ifade eder.³⁴⁴

Mutezilenin iddialarından bir diğeri de Allah’ın kullarının sevaplarını ve yaptıkları ibadet ve taatleri zayi etmeyerek, vaad ettiği ödülü hak eden kullarına ihsan etmesinin O’nun üzerine vacip olmasıdır.³⁴⁵ Yemlîhâzâde, Allah için asla böyle bir vücubiyetin söz konusu olamayacağını, ancak Allah’ın hulf-u vaad etmeyip fazlı ve keremiyle kullarını cennetine alacağını söyler. Aslında kullar yerine getirmeleri gereken şükür ve hamd ve kulluğu tamamıyla yerine getirmekten acizdirler. Bu sebeple hadd-i zâtında hak ettikleri bir karşılıktaki söz konusu değildir. Haliyle vaad meselesinde Allah için bir vücubiyetten söz edilemez.³⁴⁶

Sonuç olarak, Mâtürîdî ve Eş’arî ulemâsı vücub kavramını ilahî fiillerle bağdaştırmayı lütuf ve hikmet sahibi bir yaratıcının makamına yakıştıramadıklarından reel görmeyerek eleştirmişlerdir. Çünkü Yüce Allah mecburiyet tahtında hareket etmediği gibi fiilleri hikmet,

³⁴¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 138.

³⁴² Râzî, *el-Muhassal*, 223.

³⁴³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 139.

³⁴⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 140.

³⁴⁵ Abdülcebbar, *Mu’tezile’nin İnanç Esasları*, 125-128; el-Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâil ve telhîsü’l-delâil*, 104-107.

³⁴⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 140.

adalet, lütuf ve nimet gibi şanına yakışır niteliklere sahiptir. Bu sebeple de doğru yolu yani imanı ve hidayeti tercih eden kullarına “tevfik”i, sapkınlığı tercih ederek küfür ve dalalette ısrar eden kullarına da “hızlan”ı vardır.³⁴⁷

2.4.3. İnsan Fiilleri, kesb ve irade

Kesb, insan fiillerinin yaratılma yönüyle Allah’a bakan tarafı ve fiillerin neticelerinden doğan sorumluluğun yüklenilmesi yönüyle insana bakan tarafını tanımlama çabasında ortaya konan bir teoridir. İnsan fiillerinin nispet edileceği yönün neresi olması gerektiği problemi çerçevesinde de İslam kelamına konu edilmiştir. Problemdeki ihtilafların temelinde bu konudaki nassların zahiren çelişkili görünmesi yatmaktadır. Zira Kur’an ayetleri bir yerde insanların fiillerinden sorumlu olduğu ve yaptıklarından hesaba çekileceğini ihtar ederken, başka bir yerde de insanları da yapmakta olduklarını da Allah’ın yarattığına dikkatleri çeker. Ayetlerin farklı yorumlanması neticesinde de insan fiillerinin nispeti hakkında ekoller ortaya çıkmış, bu bağlamda tartışmalar yaşanmıştır.³⁴⁸

İnsan fiillerinin iradî olup olmaması ve nispeti konusu kelâm tarihinin önemli konuları arasında yer almış ve hem erken dönem hem de geç dönem âlimlerini bir hayli meşgul etmiştir. Temelde probleme yaklaşımın Tanrı tasavvurlarıyla ilişkili olduğu gözlemlenmektedir. “İnsanın fiillerinin yaratıcısı insan mıdır, Allah mıdır?” sorusunda Mutezilî kelamcılar insanların kendi fiillerinin hâlık olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Cebriye ise insan fiillerinin tek yaratıcısının Allah olduğunu savunur. Eş’arî ve Mâtürîdî kelam âlimleri ise meseleyi “kesb” teorisi ile bağlantılı olarak yorumlamışlar, Allah’ın yegâne yaratıcı olması, insanın fiilleri ile bu fiillerden doğan sorumluluğunun yine insana ait olması çerçevesinde bir ilişki kurmuşlardır. Eş’arî ve Mâtürîdî anlayışında fiiller yaratma yönüyle Allah’a ait olmakta, insan da yaratılan fiilleri kesb ederek eylemlerinden sorumlu olmaktadır. Bu denklemle de Allah’ın her şeye kâdir oluşu ile insanın sorumluluğu arasındaki dengeler korunmuş olmaktadır.³⁴⁹

Yemlîhâzâde Allah’ın yaratma ve kudretinin her an ve bütün mevcudatta etkili olduğunu ifade ederek, Mutezile’nin eşya ve olayların meydana gelmesinde etkili gördüğü neden-sonuç ilişkisi görüşünü eleştirir. Ona göre, akıl görünen âleme bakarak eşyanın cevher ve arazların birleşimiyle vücuda geldiğine hükmeder. Hakikatte ise hiçbir eşyanın diğer şeylerin vücuduna sebep olamayacağını, kâinatın Allah’ın her an devam eden yaratma ve kudretiyle varlığını sürdürdüğünü savunur. Her şey müstakil olarak Allah’ın halk ve kudretinin eseridir. Kâinattaki

³⁴⁷ Bayram Çınar, “Kelâm’da Salah-Aslah Tartışmaları”, *Mevzu: Sosyal Bilimsel Dergisi* 5 (Mart 2021), 195-229.

³⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Eylül 2025).

³⁴⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2017, 1/358-363.

bütün tasarruf hadd-i zâtında Allah'a ait olmakla birlikte, mevcudat ise büyük bir acziyetle varlığını devam ettirmek için her an Allah'ın kontrolüne ve idaresine muhtaçtır.³⁵⁰

Bütün mevcudatı “ac-z-i küllî ile âciz”³⁵¹ kabul ettiğimizde ise bu derece âciz ve hakir olan mevcudata teklifte bulunmak anlamsız görünmektedir. Yemlîhâzâde “koydu bir temkin kulunda, kıldı teklife medar” beyiti ile kulların fiillerinde âciz olmalarına rağmen, Allah'ın kullarında, onlara teklifte bulunmaya sebep olacak bir mekanizma yarattığı görüşünü savunarak, “temkin”den kasıtın “bir âdemi bir şeye muktedir kılmak”³⁵² olduğunu ifade eder. Allah kullarında “temkin” olarak bir kuvvet yarattığından, kullar bir fiili işlemeye veya terk etmeye muktedir olurlar. Ona göre fiil için lazım olan “istitâat” da fiil ile birlikte yaratılır.³⁵³

Mâtürîdî sonrası âlimlerin “cüz'î irade” olarak isimlendirdikleri kavram ise insanın bir fiili yapmasına veya terk etmesine sebep olan, hakikatte ise bir vücuda sahip olmadığı kabul edilen, aklen de hissedilen bir seçim halidir. Onlara göre, cüz'î iradenin ihtiyar ve tercih ile fiile veya terke taalluk etmesiyle kesb ortaya çıkar. Kulun cüz'î iradesiyle fiil veya terke yönelmesi kulun kesbine, fiilin hemen yaratılması ise Allah'a aittir. Bu anlayışa göre kulun fiilde tercih yönünden bir müdahalesi var iken tesir yönünden bir müdahalesi yoktur. Bu yorum ile ulaşılmak istenen neticelerden birinin de kulun günah işlediğinde, fiili cüz'î iradesiyle tercih edip dilediği için masiyetin mesuliyetinden kaçamaması olduğu anlaşılmaktadır. Kul, salih amel işlediğinde ise hakikatte bu fiillerden bir hak edişi yoktur. Çünkü salih amellerdeki fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Ehl-i Sünnet anlayışına göre ahirete dair sevap ve ödüllerin kulun hakikatte bir hak edişi olmayıp Allah'ın lütfu olduğu, masiyette ise cüz'î iradesiyle o fiile yöneldiğinden mesuliyetin kula ait olduğu denklemi de böylelikle sağlanmış olmaktadır. Kul ancak bu şekilde günahların mesuliyetinin kendine ait, salih amellerin karşılığının ise Allah'ın lütuf ve ikramı olduğu inancına kavuşabilir.³⁵⁴

Eş'arî'ye göre cüz'î irade, Allah tarafından yaratılmış bir meyelan olmakla birlikte, kulun fiilinin yönünü belirlemede gerçek bir role sahiptir. Bu irade, fiilin meydana gelişinde ilâhî kudretin hangi yöne taalluk edeceğine sebep olan bir tercih gücü olarak değerlendirilir. Eş'arîlerin cüz'î iradeyi “yaratılmış bir mahluk” olarak nitelemesi, onun etkisiz olduğu anlamına değil, diğer bütün varlıklar gibi Allah tarafından yaratıldığına işaret içindir. Bu nedenle, cüz'î iradenin fiilin aslında veya vafında hiçbir tesirinin bulunmadığı iddiası, Eş'arî'nin görüşlerinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.³⁵⁵

³⁵⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 142.

³⁵¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 143.

³⁵² Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 143.

³⁵³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 144.

³⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 286-303.

³⁵⁵ Muhammed İhsan Oğuz, *İslam'da Kaza ve Kader* (İstanbul: Oğuz Yayınları, 1993), 171-210.

Yemlîhâzâde de bu hususa dikkat çekerek, Eş'arî'ye "cebr-i mutavassıt" isnadının yerinde olmadığını, onun sözlerinin kulun fiilinde icad bakımından tesirinin olmadığı anlamına geldiğini belirtir.³⁵⁶ Nitekim icad bakımından tesirin Allah'a ait oluşu, yalnızca Eş'arî'ye değil, bütün ehl-i sünnet kelâmcılarına göre müşterek bir ilkedir. Kulun tercih ve yönelişinin fiilin kazanılmasında gerçek bir unsur olduğunu kabul etmek ise Sünnî geleneğin ortak noktalarından biridir.

Cüz'î irade konusunda Eş'arî ile Mâtürîdî arasındaki ihtilaf da bu çerçevede ele alındığında esas itibariyle lafzîdir. Eş'arî'nin cüz'î iradeyi "mahluk" kabul etmesi, onun hakikatini inkâr ettiği anlamına gelmez; sadece ontolojik statüsünü açıklayan bir ifadedir. Bu bağlamda her iki görüş, kulun fiilinin yönünü belirleyen iradî bir tercihin bulunduğu hususunda aynı noktada buluşmaktadır. Dolayısıyla aralarındaki farklılık mahiyetin değil, ifadelerin farklılığından ibaret görünmektedir.³⁵⁷

Eş'arî'ye göre cüz'î irade haricî vücuda sahip bir mahluktur ve yalnızca Allah'ın kudret ve iradesinin hangi yöne taalluk edeceğine sebep olur. Onlara göre kuldaki cüz'î irade fiilin aslında ve vasfında bir etkiye sahip değildir. Yemlîhâzâde, Eş'arî'nin bu sözlerinin kulun kendi fiilinde asla bir tesiri yoktur, şeklinde çarpıtılarak Eş'arî'ye cebr-i mutavassıt yakıştırması yapıldığını savunur. Ona göre, Eş'arî'nin kulun kendi fiilinde tesiri yoktur, söyleminden maksadı; icatta tesiri yoktur demektir ki zaten Ehl-i Sünnet kelâmcılarının tamamı da bu görüşü kabul etmiştir. İrade-i cüz'îye meselesinde Eş'arî ve Mâtürîdî arasındaki tek fark ise Eş'arî'nin cüz'î iradeyi vücut sahibi bir mahluk olarak kabul etmesidir. Yemlîhâzâde'ye göre ise ihtilaf yalnız lafzîdir ve cüz'î irade konusunda Eş'arî ve Mâtürîdî tamamen aynı fikirdedirler.

Yemlîhâzâde fiillerin yaratılması konusunda Mutezile ve Cebriyyeyi sert bir dille eleştirerek Mutezileyi "fırak-ı dalle", Cebriyyeyi ise "sofestâî benzeri bir kavm-i mekruh" olmakla suçlar. Ona göre, ilk dönem Mutezile âlimleri kul fiilinin mucididir demişler, sonraki dönem Mutezile âlimleri ise mucid ile hâlık lafızları arasında bir fark gözetmediklerinden sözü "kul fiilinin hâlıkıdır" şeklinde değiştirmişlerdir.³⁵⁸

Sonuç olarak, Yemlîhâzâde'ye göre kulun kendi fiili üzerindeki etkisi cüz'î iradesiyle bir kast, meyil, tercih ve ihtiyar ile o fiile taalluktan ibarettir. Kulun cüz'î iradesi fiilin meydana gelmesinde basit bir sebep olarak fiile taalluk eder ve böylelikle kul o fiili "kesb" etmiş olur.³⁵⁹

Kudret ve takat anlamlarında kullanılan "istitâat" kavramı ise fiilleri işlemekte veya terk etmekte insanın ihtiyarî fiillerinin ortaya çıkmasına sebep olan ve mümkün kılan kuvvettir.

³⁵⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 148.

³⁵⁷ Oğuz, *İslam'da Kaza ve Kader*, 230-250.

³⁵⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 149.

³⁵⁹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 149.

Kelam âlimleri böyle bir kuvvetin insanda var olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bütün ekoller insanda böyle bir gücün varlığını farklı şekillerde de olsa kabul etmelerine rağmen Cebriye insanın kendi fiillerinde hiçbir güce sahip olmadığını, fiillerin yaratma ve kudret bakımından Allah'a ait olduğunu iddia etmiştir. İstitâatın verilmiş zamanıyla ilgili yaşanan ihtilafa ise Ehl-i Sünnet âlimleri istitâatın fiil ile birlikte verildiği görüşünü benimsemişlerdir.³⁶⁰

Yemlîhâzâde de istitâatın fiil ile birlikte verildiği görüşünü savunarak, insanın fiilden önce bir güç ve kuvvete sahip olmadığını herkesin kendi nefsinde tecrübe edebileceğini ifade eder. Eseri görünmeyen bir şeyin vücuduna delil getirilemeyeceği kaidesinden hareketle, istitâatın aklî olarak fiilden önce, zaman olarak ise fiil ile birlikte ortaya çıktığını kabul eder. İnsandaki fiil ve hareket anında Allah o kudreti insanda halk eder. Ona göre, ancak bu şekilde, insanın her ihtiyaç anında kesintisiz olarak Allah'ın rahmetine nâil olduğu hakikati ortaya çıkar.³⁶¹

2.4.4. Teklif-i mâlâyutak

“Teklif” Allah'ın seçme özgürlüğü ile kullarını imtihan etmek maksadıyla, onları bazı şeylerle mükellef kılıp bazı şeyleri de terk etmelerine dair olan hükümleridir. Sevap veya cezayı gerektirecek hallere sebebiyet veren “teklif” amellerdeki ihlası ve kulluktaki dereceyi ortaya çıkaran bir niteliğe de sahiptir. Kelâm ilminde “teklif” Allah'ın kullarını güçlerinin yetmeyeceği bir fiille mükellef kılıp kılamayacağı tartışması etrafında ele alınan bir konudur.³⁶² Ehl-i Sünnet kelam âlimlerinin genel görüşüne göre kafire imanı, isyan edene de itaati yüklemek gibi mükellefin güç yetirebileceği derecedeki teklifler caizdir. Yalnız zıtların birleştirilmesi veya bir şeyin hakikatının değiştirilmesi gibi zatı itibariyle imkânsız olan, ya da insanın uçması veya bir şeyi yaratması gibi insanın yaratılışı itibariyle yapması imkânsız olan fiiller üzerine teklif düşünülemez. Keza “Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yüklem!”³⁶³ nassıyla da sabit bir hakikat olduğundan teklif-i mâlâyutakın olmadığı konusunda ittifak vardır. Bu konudaki ihtilaf ise bunun Allah hakkında caiz olup olmadığı hususundadır.³⁶⁴

Selef âlimlerinin konuya yaklaşımı Allah'ın kula gücünün üzerinde yük yüklemesinin tartışma konusu yapılmaması yönündedir. Çünkü, Allah kullarına güçlerinin üzerinde bir yük yüklememiş ve yapamayacakları fiillerle mükellef kılmamıştır. Dolayısıyla aklen caiz mi değil

³⁶⁰ Veysi Ünverdi, “Kelamda Kesb Teorileri”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, 1 Cilt (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 399-412.

³⁶¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 152.

³⁶² Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Kasım 2025).

³⁶³ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Bakara 2/286

³⁶⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2017, 1/332-339.

mi tartışması abesle iştigaldır.³⁶⁵ Mutezile konuyu aslah prensibi çerçevesinde ele aldığından, kulları güç yetirebilecekleri fiilleri yapabilecek şekilde yaratmanın Allah'a vacip olduğu, dolayısıyla teklif-i mâlâyutakın Allah hakkında caiz olmadığı görüşünü savunur.³⁶⁶ Onlar teklif-i mâlâyutakı aklen kabih ve çirkin gördüklerinden de caiz değildir, derler. Eş'arîlerin Allah'ın irade ve kudretinin sınırsızlığı konusundaki hassasiyeti burada da göze çarpmaktadır. Onlar teklif-i mâlâyutakın aklen caiz olduğunu kabul etmekle birlikte vuku bulma yönünden imkânsız görürler. Mâtürîdî anlayış ise Eş'arîlerin kudretin sınırsızlığı, Mutezilenin ise adalet ilkesini bir araya getirmiştir. Allah, insan ve âlem arasındaki ilişkide "hikmet" prensibiyle hareket eden Mâtürîdîler ilahî fiillerin hikmet ve gaye çerçevesinde meydana geldiğini, dolayısıyla teklif-i mâlâyutakın caiz olmadığını savunmuşlardır.³⁶⁷

Yemlîhâzâde de konuyu Mâtürîdî anlayış ekseninde ele alarak hikmeti gereği Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri fiillerle mükellef kılmadığını, bunu da ayetle bildirdiğini, dolayısıyla bunun tersinin olabileceğini farz etmenin bile muhal olduğunu ifade eder. Ona göre; "Cenab-ı vacib'ül-vücudun bütün ahkâm-ı ilahiye ve evâmir ve nevâhisinde takatimizin mütehammil olmayacağı bir şey yoktur."³⁶⁸

2.4.5. Tevekkül ve dua

Şu kâinatta var olan düzen, intizam ve nimetlerin bir gereği olarak, emir ve yasaklara uyulması kullara vacip kılınmıştır. Kul kendi fiilinin hâlıkı değilse de fiilinde asla mecbur olmayıp, özgür ve muhtar olarak cüz-i ihtiyârî ile hareket etmektedir. Kul bu fiillerinin neticesinde de nassların ifade ettiği üzere bir ödül veya cezaya tabi kılınmıştır. Bu imtihanın bir yansıması olarak Allah her şeye kâdir olduğu ve ilmi de her şeyi kuşatmasına rağmen dinî ve dünyevî isteklerin ve fiillerin meydana gelmesini sebeplere teşebbüse bağlamıştır.³⁶⁹

Türlü türlü belalar, sıkıntılar ve musibetlerle kullarını imtihan edeceğini söyleyen Allah bu sıkıntılar karşısında sebeplere müracaat etmelerini de kullarına emretmiştir. Ehl-i Sünnet alimleri "İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder."³⁷⁰ ayeti karşısında, dua ve yalvarmanın boş bir çaba olduğu, ancak görünen sebeplere müracaat ederek insanın isteklerine kavuşacağı

³⁶⁵ Abdulnasır Süt, "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği", *Mukaddime* 6/2 (2015), 283-308.

³⁶⁶ Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi*, 1/510.

³⁶⁷ Mikail İpek, "Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Teklif-i Mâ Lâ Yutâk", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 811-840.

³⁶⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 165.

³⁶⁹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 176.

³⁷⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. en-Necm 53/39

yanılıgına karşı, kulun her türlü işinde Allah'a yalvarmasının ve ona yönelmesinin birinci sebep olduğunu ve duanın sebeplere müracaatın başında geldiğini ifade etmişlerdir.³⁷¹

Duanın dindeki konumu ve önemine dikkat çeken Yemlîhâzâde, nasslardan örnekler vererek hiçbir nesnenin kaderi geri çeviremeyeceğini ancak duanın kaderi geri çevirebileceğini savunur. Ona göre, kader ve kaza-yı ilahî değışmez olduğuna göre naslardan murad muallak kader tabir edilen, henüz vücuda gelmemiş olan musibetlerdir.³⁷² Bu düşüncenin, temelde Ebu Hanife'nin *Fıkhu'l-Ekber*'inde ifade ettiği gibi insanın belirlenmiş yazgısının kesin bir hüküm olmayıp, vasıf halinde olduğu yorumundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Buna göre insan elindeki imkân ve şartlara göre yapabileceğinin en iyisini yaptıktan sonra neticeyi Allah'ın hikmet ve iradesine havale etmelidir. İnsanın kaderini etkileyen unsurlar arasında kalıtım, çevresel koşullar, bireysel özellikler, toplum vs. gibi birçok etkenin de olduğunu ifade eden düşünürler insanın görevinin potansiyelini en üst düzeyde kullanmaya çalışarak zorluklarla mücadele etmesi olduğuna dikkat çekerler.³⁷³

Kader bilinci, kulun, sünnetullah ve adetullah tabir edilen ilahî kanunların belli bir düzen çerçevesinde aksamadan işlediğini bilmesi, her şeyin kendi gücü ve kuvveti dahilinde olmadığını farkındalığıyla Allah'ın koyduğu kanunlara ve O'nun iradesine teslim olması, kendisine düşen sorumluluk doğrultusunda çaba göstererek hareket etmesi bilincidir. Kaderle yakından ilişkili olan tevekkül kavramı kişinin çabası ve sorumluluğundan bağımsız düşünüldüğünde yanlış yorumlara sebebiyet vermiştir. İslâm ahlakında Allah'a güvenmek ve yalnız O'na dayanmak anlamındaki tevekkül kâmil bir iman mertebesi olarak kabul edilmektedir. Tasavvuftaki; her şeyi terk etmek, hatta terk-i terk denilerek, terk ettiklerini de terk etmek anlamındaki tevekkül ise, kişinin sorumluluğu üzerinden atması gibi problemlerle ilgili bir algıya sebep olmaktadır. Bu problemler ise insanın zorluklar karşısında "nasib değılmiş" diyerek yanlış bir kadercilik anlayışıyla atâlete düşmesine neden olmaktadır. Tasavvufçuların terk-i terk anlayışının zaman içerisinde yanlış mütalaa edildiği, çabasızlık anlamındaki tevekkülü onların da reddettiği söylenmektedir.³⁷⁴

Ehl-i Sünnet kelâm âlimleri tarafından yaratıcı yönünden cebri, kul yönünden ise sorumsuzluğu hissettiren yanlış tevekkül anlayışı kabul görmemiştir. Bunun yerine, kaderi sağlıklı bir zemine oturtma girişimleriyle, Allah'ın iradesi, kudreti ve insanın çabası, sorumluluğu bağlamında kader ile tevekkül arasında sağlıklı bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır.

³⁷¹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2017, 1/210-212.

³⁷² Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 181.

³⁷³ Berat Sarıkaya, "İnsanın Yapısı ve Davranışları: Biyoloji-Kader İlişkisi", *Sistemik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 493-506.

³⁷⁴ Mustafa Ünverdi, "Kelâm ve Tasavvuf Açısından İman-Tevekkül İlişkisi", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2020), 177-209.

Allah'a güvenmek ve ona itimat etmek anlamındaki Tevekkül, bir işi ilahî ve Allah'ın doğaya yerleştirdiği kanunlara göre planlamak ve uygulamaktır.

Hız. Peygamber'in de tedbiri elden bırakmayarak çalışma ile beraber tevekkülden sonra takdiri Allah'a bırakma yönündeki tavsiyeleri hakiki tevekkül anlayışını ortaya koymaktadır.³⁷⁵ Keza O, Allah'ın güçlü mü'mini zayıf mü'mine tercih ettiğini, Allah katında hayırlı olanın da mü'minlerin azim ve gayret ile hayra yönelmesi (İbn Mâce, "Zühd", 14) olduğunu ifade etmiştir. Tevekkülün imanla ilişkisine dikkat çeken Ebû Hanîfe, mü'minlerin iman boyutunda eşit olmakla birlikte amellerindeki farklılıklardan dolayı derecelerinin de farklı olacağından bahseder.³⁷⁶

Bu bağlamda Mehmet Akif Ersoy'un tevekkül konusundaki düşüncesi dikkat çekicidir:

"Allâh'a dayandım! diye sen çıkma yataktan...
Ma'nâ-yı tevekkül bu mudur? Hey gidi nâdan!
Ecdâdını, zannetme, asırlarca uyurdu;
Nerden bulacaktın o zaman eldeki yurdu?
Üç kıt'ada, yer yer, kanayan izleri şâhid:
Dinlenmedi bir gün o büyük nesl-i mücâhid.
Âlemde «tevekkül» demek olsaydı «atâlet»,
Mîrâs-ı diyânetle yaşar mıydı bu millet?
Çoktan kürenin meş'al-i tevhîdi sönerdi;
Kur'an duramaz, nezd-i İlâhî'ye dönerdi."³⁷⁷

2.4.6. Rızık ve ecel

Rızık kelimesi Allah'ın yiyecek, içecek vs. gibi insanların faydasına sunduğu her şeyi kapsayan bir terimdir. Bütün canlılara rızıklarını veren ve dağıtan Allah'tır. Herkesin rızık Allah tarafından dağıtıldığı gibi, kimse kimsenin rızıkına mâlik olamaz ve kişi dünya hayatının sonuna geldiğinde rızıkını tüketmiş olarak ayrılır.

Kur'an-ı Kerim'de rızık meselesi Allah'a ait bir konu olarak işlenmiştir.³⁷⁸ "Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık. Bir kısmı diğerini istihdam etsin diye kimini kiminden derecelerle üstün kıldık."³⁷⁹ ayetinin beyan ettiği üzere, Allah imtihan sırrı gereği olarak kullarına rızıkları eşit olarak dağıtmayıp bazılarını az, bazılarını çok vermiştir. "De ki: Rabbim rızık dilediğine bol verir, dilediğine kısar; fakat insanların çoğu (bunun hikmetini)

³⁷⁵ Mustafa Çağrırcı, "Tevekkül", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Kasım 2025).

³⁷⁶ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Âzam'ın beş eseri: el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhu'l-ebzat, el-Fıkhu'l-ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*, 75.

³⁷⁷ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2008), 481.

³⁷⁸ Şerafettin Gölcük, "Rızık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Temmuz 2025).

³⁷⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. ez-Zuhuruf 43/32

bilmezler.”³⁸⁰ ayet-i kerimesinden anlaşılacağı üzere vermeye de almaya da muktedir olan yalnız Allah’tır.

Rızka ve dünya geçimine bakışta Kur’an’ın tavsiye ettiği davranış biçimi ise sebeplere yapışarak rızkını elde etmeye çalışmakla birlikte, Allah’a yönelerek rızık konusunda ondan niyazda bulunulması ve her an Allah’ın ihsanına muhtaç olduğunun farkında olunmasıdır. Ve neticede insanın rızıkına razı olup kanaat etmesi istenmektedir. “İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder.”³⁸¹ ayeti ise insanın rızıkının ayağına gelmesini beklemeden çalışarak, işsiz ve faydasız bir şekilde boş oturmaması gerektiğini ifade eder. Ayetlerden anlaşılacağı üzere rızıkın yaratma cihetiyle Allah’a, çabalayarak elde etme cihetiyle ise insanın sorumluluğuna bakan iki yönü vardır.

Kelâmda rızık kavramının kaza ve kader ile bağlantılı olarak tartışmaya açılması, haramın rızık olup olmadığı problemi sebebiyledir. Herkesin rızıkının ezelden belirlenip, taksimatın ezelden yapılıp yapılmadığı problemi de meselenin diğer bir yönünü oluşturmaktadır. Bütün canlıların rızıklarının Allah tarafından yaratılıp taksim edildiği görüşünde ise ihtilaf yoktur.

Mutezile ilâhî iradeyi tenzih etmek maksadıyla haramı rızık olarak görmemiştir. Mâtürîdî ve Eş’arî âlimleri ise Mutezilenin rızık anlayışını eleştirmişler, bütün canlıların yiyip içtiklerinin onların rızık olduğundan hareketle, elde edilen rızık helal veya haram olmasının fark etmeyeceğini savunmuşlardır.³⁸² Çünkü aksi taktirde, mesela hayatı boyunca haramla geçinen bir insanı kimin rızıklandığı problemi ortaya çıkacaktır.³⁸³ Bu da nasslarla çelişen bir sonuca götürür ki ilahî hitaplarda Allah’tan başkasının rezzak olamayacağı açıkça beyan edilmektedir.

Yemlîhâzâde Mâtürîdî ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu ile görüş birliği içerisinde olarak haramın da helal gibi rızık olduğu kanaatindedir. Ona göre, helal yoldan elde edilen rızıkta bir ecir ve mükafat varken, haram yoldan elde edilen rızıkta da bir mesuliyet ve ceza söz konusudur.³⁸⁴

Kaza ve kader kavramları ile ilişkili bir diğer konu ise eceldir. Sözlükte “önceden belirlenmiş zamanın sonunun gelmesi” gibi anlamalarda kullanılan ecel kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de birçok farklı manada kullanılmıştır. Kelâm ilminde tartışılan, daha çok insan ömrüyle ilgili anlamı olduğundan bu bağlamda değerlendirilecektir. Ayetler ve hadislerin ilk muhatabı olan ashabin görüşüne göre hastalıktan ölen veya öldürülen bir insanın eceli gelmeden ölmesi veya eceli

³⁸⁰ Kur’ân-ı Kerîm Meali. Sebe’ 34/36

³⁸¹ Kur’ân-ı Kerîm Meali. en-Necm 53/39

³⁸² Neseî, *Tabsîratü’l-edille fî usûli’-d-dîn*, 2017, 2/827-830; Eş’arî, *Kitâbü’l-lüm’a fî’r-reddi alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida*, 107-110.

³⁸³ Namık Kemal Okumuş, “Rızık ve Ecel”, *Sistemik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, 1 Cilt (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 479-490.

³⁸⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 254.

geldiği halde yaşamaya devam etmesi mümkün değildir. Genel kanaatte de ecelin rızık gibi ezelden takdir edildiği anlayışı hakimdir. Bu anlayışa göre kimse kendisi için belirlenen rızıktan bir dirhem az veya çok elde edemeyeceği gibi, hiç kimseye ecel, belirlenenden önce veya sonra gelmez.³⁸⁵

Mutezile âlimleri tarafından tartışmaya açılan ecel kavramı hayat müddeti ve ölümün zamanı gibi manalarda kullanılmıştır. Tartışmanın kaynağı ise bir kaza sonucunda ölen veya öldürülen insanın, kazaya maruz kalmaması halinde yaşayıp yaşamayacağı problemidir. “Sizi (özel) bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını (ecel) takdir eden ancak O’dur. O’nun katında bir ecel daha vardır.”³⁸⁶ ayetini delil getiren Mutezile âlimleri, problemi eceli iki kısma ayırarak çözmeye çalışmışlardır. Onlara göre kazayla ölen veya öldürülen kişi “ecel-i kazâ”ya göre ölür. Fakat öldürülme idi yine onlara göre “ecel-i müsemma”ya kadar yaşayacaktı. Çünkü onlara göre katil tarafından öldürülen kişi, eğer “ecel-i müsemma”ya göre ölmüş olsa bu kişinin katilinin ceza alması abes olur. Bu konuda diğer Mutezilî imamlardan farklı bir görüş ortaya koyan Kadî Abdülcebbar, öldürülen kişinin eceliyle ölüp ölmediğinin bilinemeyeceğini, öldürülmediği takdirde yaşayıp yaşamayacağını kesin olmadığını savunur.³⁸⁷

Mâtürîdî ve Eş’arî’ye göre ise ecel, Allah’ın ilmüne ait bir olgu olup, ilm-i İlâhîde mevcut olan, canlıların hayatının son bulacağı zamandır. Ayette geçen ecel-i müsemmayı ise Ehl-i Sünnet âlimleri kainâtın hayatının son bulacağı zamanı ifade ettiği şeklinde yorumlamışlardır. Bu anlayışa göre, kişi her ne şekilde ölmüş olursa olsun eceliyle ölmüştür. Çünkü Allah kullarının ne şekilde öleceğini ezeli ilmi ile bilmektedir. İki ecel olduğunu iddia etmek ise Allah’ın ilminde değişiklik veya yenilenme olabileceğini kabul etmek anlamı taşıyacağından Ehl-i Sünnet âlimlerince kabul görmemiştir. Katilin cezaya uğraması ise öldürdüğü kişinin ecel vaktini değiştirmesinden dolayı değil, Allah’ın yasakladığı bir fiili işleyerek Allah’ın emirlerine muhalif hareket etmesindedir.³⁸⁸

Yemlîhâzâde, ecel konusunda Ehl-i Sünnet kelâm geleneğine uygun bir perspektif benimseyerek, ecel vaktinin kesin surette muayyen olduğunu ve ne bir an öne alınmasının ne de ertelenmesinin mümkün olmadığını savunur.³⁸⁹ Ancak müellif, bu mutlak kaderi kabul etmekle birlikte, insanın sorumluluğunu da göz ardı etmez. İnsanın kendini tehlikelerden korumak için tedbir alması, sağlığına dikkat etmesi ve rızıkını araması, aklın ve şeriatın bir gereğidir. Fakat o, tedbirin, ecel üzerinde belirleyici bir rol oynadığı şeklindeki yaygın yanlıgıyı reddeder. Nihayetinde, takdir edilmiş olan ecel vakti geldiğinde, hiçbir tedbir, duâ veya

³⁸⁵ Okumuş, “Rızık ve Ecel”.

³⁸⁶ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. el-En’âm 6/2

³⁸⁷ Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse: Mu’tezile’nin beş ilkesi*, 1/782.

³⁸⁸ Metin Avcı, “İmam Mâtürîdî’nin Ecel Anlayışı”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2019), 39-54.

³⁸⁹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 254.

müdahale onu geri çeviremez. Böylece Yemlîhâzâde'nin Ehl-i Sünnet düşüncesindeki "tevekkül-tedbir" dengesini, ecel bahsinde de tutarlı bir şekilde muhafaza ettiği görülmektedir.

2.5. Nübüvvet

2.5.1. Nübüvvetin gerekliliği

"Nebî"nin "nebe" kelimesinden türemiş bir isimdir ve haberci manasına gelmektedir. Nebî, Allah'ın, vahiy yoluyla kendisine bildirdiği emir ve yasaklarını diğer insanlara tebliğ etmesi için görevlendirdiği insandır, şeklinde tanımlanmıştır. Resul kelimesi çoğu zaman nebî kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte, genel kabule göre kendisine kitap gönderilen ve yeni bir şeriat getiren nebîlere verilen özel isimdir. Bu sebeple her resul nebîdir, fakat her nebî resul değildir de denilir. Bu bağlamda da resul nebiden daha üstün ve faziletli kabul edilmektedir.³⁹⁰

Peygamberlik din ve dünya açısından gerekli görülmeyle birlikte, peygamberlere hangi sahalarda hangi miktarla ihtiyaç duyulduğu konusunda ihtilafa düşülmüştür. İmam Mâtürîdî nübüvvet olan ihtiyaç ve nübüvvet müessesesinin gerekliliğini çeşitli maddelerle ortaya koymuş ve ispat etmiştir. Ona göre; insan yaratılış itibarıyla aciz ve sınırlı bir mahluk olduğundan, varlığına ve birliğine iman ettiği yaratıcısına nasıl ibadet edeceğini, emir ve yasakları ne olduğunu ve bunları yerine getirip getirmemede ödül ve cezanın ne olacağını bütün hatlarıyla bilmesi mümkün değildir. Bu sebeple de yaratıcısını tanımakta, mükellef kılındığı şeyleri bilmek ve bunları nasıl yerine getireceğini görmekte peygambere ihtiyaç duyması muhakkaktır. Allah'ın bazı isim ve sıfatları da peygamber göndermenin gerekliliğini ortaya koyan bir diğer husustur. Zira Allah, Hakîm, Kerîm, Rahman, Rahîm, Âdil... gibi isimlerinin hikmetleri gereği mükellef kıldığı insana seçtiği peygamberler vasıtasıyla yol gösterici de olmalıdır.³⁹¹

İnsanın bu dünyaya, Allah'ı bilmek, O'na itaat ve ibadet etmek, O'na karşı sorumluluklarını yerine getirmek gibi görevleri yüklenerek geldiği bilinen bir gerçektir. İtikadî, amelî ve ahlakî bazı vazifelerle mükellef olan insanın bu görevleri tam anlamıyla tespit edecek bir idrak gücü ise yoktur. İşte, dinin temelini meydana getiren bu yükümlülükler konusunda bir yol gösterici olarak peygamberlerin varlığı zarurîdir.

Sem'iyata ait bir konu olmakla beraber, nübüvvet en çok ihtiyaç duyulan alanlardan biri de ölüm sonrası hayata dair bilgilerdir. İnsan hemcinsinin ve diğer canlıların ölümlerine şahit

³⁹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Kasım 2025).

³⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 329-335.

oldukça kendisinin de bir gün bu dünyadan gideceğine dair kesin bilgiye vâkıf olur. İnsanın ebede ve ebedî olan şeylere olan kuvvetli arzusu da düşünülduğünde ölüm sonrası hayat hakkında bilgi edinmek istemesi tabîdir. Ahiret hayatı hakkında vahiy ile gelen bilgiden başka bir bilgi yolu olmadığından, nübüvvet inancı ve peygamberlerin getirdikleri haberler büyük önem taşımaktadır.³⁹²

Harputî de eserinde nübüvvetin hem aklen hem de mucizeler yoluyla sâbit olduğunu söyler. Ona göre insanda fitratının bir gereği olarak, zorunlu halde bulunan din duygusu tarih boyunca, zaman zaman insanların Allah'ın sıfatları hususunda hatalara düşerek putlara tapmasıyla yanlış mecralara kaymıştır. Bu aşamada Yaratıcı, peygamberler göndererek emir ve yasaklarını bildirmiş ve sıfatları hakkında yanlışlığa düşen kullarını uyarmıştır. Ve gönderdiği peygamberlerin yaşadığı çağın en yaygın üstünlük örneklerinden, o işlerin ustalarını âciz bırakacak türden mucizeler göstererek peygamberlerini doğrulamıştır.³⁹³

Harputî ve Yemlîhâzâde gibi son dönem kelimcilerinden Filibeli Ahmed Hilmi ise peygamberlere olan ihtiyaç ve nübüvvetin lüzumu hakkında delil getirmeye çalışmanın gereksiz bir meşguliyet olduğunu savunur. Çünkü peygamberlerin yaşadıkları toplumlarda meydana getirdikleri değişiklikler ve tarih sahnesindeki yerleri aşikardır. Ve binlerce yıldır insanların kısm-ı ekserisi onlara tabi olup, getirdikleri hükümlere boyun eğmişlerdir. Toplumların peygamber öncesi ve sonrası durumları, peygamberlerini yalanlayan kavimlerin başlarına gelenler vs. gibi hadiseler ise onların hakkaniyetini ortaya koymakla birlikte, gerekliliklerini de gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda başka delil aramakta lüzumsuz görünmektedir.³⁹⁴

Yemlîhâzâde, nübüvvetin gerekliliğini temellendirirken, öncelikle mükellefin dinî ve ahlakî sorumluluklarını yerine getirebilmesi için bu hükümleri bilmesi gerektiği ilkesinden hareket eder. Ona göre akıl, insanın yükümlü olduğu genel sorumluluğu kavrayabilse de, bu sorumluluğun kapsamına giren ilahî hükümlerin bütün ayrıntılarını tek başına idrak etmekten âcizdir. Öte yandan, insanların fitrî kabiliyetleri ve manevî donanımları göz önüne alındığında, her bir bireyin doğrudan ilahî vahiy veya ilham alabilecek seviyede olmadığı da açıktır.³⁹⁵

İşte bu iki temel gerçeklik, Allah'ın kulları arasından vahye mazhar olmaya ehil kimseleri seçmesini ve emir ve yasaklarını onlar aracılığıyla bildirmesini zaruri kılmaktadır. Yemlîhâzâde, insanların arasından seçilerek gönderilen peygamberlerin ve ilahî kitapların temel işlevini; dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli olan bilgileri öğretmek, itaatkâr müminleri cennetle müjdelemek ve isyankârları da cehennem azabıyla uyarmak şeklinde

³⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 263-273.

³⁹³ Harputî, *Tenkîhu'l kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, 200-206.

³⁹⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021), 42.

³⁹⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 186.

özetler. Ona göre, nübüvvetin gerekliliği İslam kelimacıları tarafından akli ve naklî birçok delille temellendirilmiş sağlam bir doktrindir.

2.5.2. Vahiy-nübüvvet ilişkisi

Vahiy ve nübüvvet ilahî buyrukların insanlara ulaşmasında ayrılmaz parçalar olarak kabul edilmektedir. Bu sebepten bütün kitabî dinlerde Allah ile kulları arasında bağlantı kurmayı sağlayan peygamberlere ve getirdikleri vahye iman önemli bir yer tutar. Aklın, inanç, ibadet ve ahlak gibi dinin temel esaslarını belirlemedeki âcizliğinin de aşikâr olduğu göz önünde bulundurulduğunda vahyin nübüvvetteki önemi ortaya çıkmaktadır.³⁹⁶

Diğer peygamberlere gönderilen kitapların doğruluğunu haber veren Kur'an-ı Kerîm'in sıddikiyetini ortaya koyan şeyin ne olduğu problemini, kelim alimleri O'nun doğruluğunun delili yine kendisidir, şeklinde cevaplamışlardır.³⁹⁷ Zira Kur'an tehdidi ayetleriyle, nazil olduğu zamanın ve bütün zamanların ediplerine ve belagat ustalarına meydan okumuş, bütün yardımcılarını da yanlarına alarak en kısa bir sürenin benzerini getirmelerini istemiştir. Tarihî kayıtlara göre de o devrin insanları, Kur'an-ı Kerîm'le, kalemle ve fikirle mücadele edemediklerinden, ya da etmeye çalışanlar Kur'an ayetlerinin mucizevi belagati karşısında gülünç duruma düştüklerinden, kılıçla mücadeleye girişmişler, Kur'an'ın mucizeliği karşısında âciz kaldıklarını da böylece ortaya koymuşlardır.

O zamandan bu zamana tehdîdî ayetleri geçerliliğini koruduğu halde, Kur'an'ın bu meydan okumasına cevap verilememiş olması da Kur'an'ın hakkaniyetine itiraz edenlerin ne kadar âciz olduğunu ortaya koyarak, Kur'an-ı Kerîm'in doğruluğuna en büyük şahit kabul edilmiştir. İnsanlığın her alanda ilerleme kaydettiği asırlar süresince, bilim ve teknolojinin de ilerlemesine rağmen bireysel, toplumsal, gaybî haberler, kevnî ayetler gibi her alanda ortaya koyduğu hükümlerin doğruluğu ve mucizeliği her geçen gün kendini ispat etmekte ve insafla bakan akılları hayrette bırakmaya devam etmektedir.

İmam Mâtürîdî peygamber göndermenin gerekliliğinden ve nübüvvetin ispatından bahsettiği bölümde toplumun hayatta kalmasını sağlayan en önemli unsurlardan olan sosyal ve hukukî düzenin ancak ilahî bir yol göstericiyle mümkün olduğunun altını çizer. İnsanların huzur ve barış içinde yaşayacakları düzeni sağlayacak ve toplumsal işlerde insanlara dayanak noktası

³⁹⁶ Recep Önal, "Vahiy ve Nübüvvet", *Sistemik Kelam*, ed. Mehmet Evcuran, 1 Cilt (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 185-202.

³⁹⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 190.

olacak hükümlerin belirleyicisi konumunda bir peygamber ve beraberinde getirdiği ilahî kitap aklen de gereklidir.³⁹⁸

Yemlîhâzâde'ye göre Kur'an'ın vahiy mahsulü oluşu ve nâzil olduğu şahsın peygamberliği, aynı zamanda Kur'an'ın haber verdiği ve doğruluğunu tasdik ettiği diğer bütün resul ve nebîlerin, getirdikleri kitapların da hak olduğunu kesinleştirmektedir. Müellif, Kur'an-ı Kerîm ile birlikte diğer dört ilahî kitabın da kelimullah olmaları hasebiyle, asıl ve köken itibariyle fazilet ve üstünlük bakımından aralarında bir fark bulunmadığı konusunda İslam âlimleri arasında ittifak olduğunu belirtir. Bununla birlikte, Kur'an-ı Kerîm'in Müslümanlar nezdindeki üstünlüğü, onlar açısından taşıdığı pratik fayda ve tilavetinden elde edilen sevap gibi hususiyetlerden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın kıyamete kadar baki kalacak bir mucize (i'câz) oluşu da onu diğer kitaplardan ayıran ve üstün kılan bir özellik olarak zikredilir.³⁹⁹

Müellif, Kur'an'ın ayet ve sureleri arasında da kelimullah olmaları yönüyle bir derece farkı gözetmez; zira hepsi Allah kelimidir. Ancak bazı ayet ve surelerin, ihtiva ettiği hükümler, vaat ve uyarılar veya faziletle ilgili rivayetler sebebiyle sevap ve feyiz bakımından diğerlerine nispetle daha faziletli sayılabileceğini kabul eder. Bu yaklaşım, onun, vahyin kökensel birliği ile Müslümanların pratik dinî hayatındaki yeri ve etkisi arasında bir ayırım yaptığını göstermektedir.

2.5.3. Peygamberlerin özellikleri

Diğer insanlarla peygamberler arasında insaniyet yönünden bir ayırım olmamakla birlikte, Allah tarafından görevlendirilmiş olmaları itibariyle insanî özellikler ve makam yönünden bazı farklılıklar söz konusudur. Bunların başında ismet, tebliğ, emanet, fetanet ve sıdk gibi özellikler gelmektedir.⁴⁰⁰ Bunlardan özellikle ismet sıfatı tartışmalara konu olmuş ve bu mesele üzerine yazılan "İsmetü'l-enbiyâ", "Tenzihü'l-enbiyâ" gibi eserlerle literatüre girmiştir.⁴⁰¹ Ehl-i Sünnet imamları arasında peygamberlerin masumiyeti hakkında ihtilaf olmamakla birlikte, masumiyetin içeriği ve niteliğinde farklı görüşler bulunmaktadır.

Mâtürîdîlere göre günahattan korunmuş olmak peygamberlerin iradesini devre dışı bırakan bir husus değildir. Hayırlı olana sevk edip, günahattan ve kötülüklerden koruyan ismet sıfatı, kötü fiilleri işlemeye karşı bir acziyete de sebebiyet vermez.⁴⁰² Kur'an-ı Kerîm de günahlardan uzak durma konusunda peygamberlerin tam bir hassasiyet içerisinde olduklarına dikkat çekerek,

³⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 273.

³⁹⁹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 191.

⁴⁰⁰ Önal, "Vahiy ve Nübüvvet".

⁴⁰¹ Mehmet Bulut, "İsmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Haziran 2025).

⁴⁰² Nesefî, *Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2017, 2/700.

onların hem nübüvvet öncesi ve hem de sonrasında şirkten ve küfürden muhafaza olduklarını beyan eder.⁴⁰³ “Eğer o bazı sözler düzenleyip bize isnat etseydi hemen sağ elinden yakalar ve can damarını keserdik, hiçbiriniz ona yardım edemezsiniz”⁴⁰⁴ ayet-i kerimesi de peygamberlere verilen günahattan korunma özelliğinin, onların iradesini ortadan kaldırmadığını ortaya koyan bir başka örnektir.

İsmet sıfatı Ehl-i Sünnet ve Mutezile’ye göre sadece peygamberlere aittir. Zira peygamberlerin ismet, sıdk gibi sıfatları yaşadıkları toplum nezdinde de onların saygınlıklarını koruyan ve davalarına hüccet olan bir durumdur. Bu nedenle de çoğu âlime göre, nübüvvet vazifelerindeki tesir derecesinin zarar görmemesi için hususen nübüvvetten sonra yüz kızartıcı ve nefret uyandırıcı her türlü fiilden inâyet-i ilahiye ile korunmuşlardır. Mutezile bu konuda Ehl-i Sünnet ile aynı görüşü paylaşmakla birlikte, meseleyi kendi prensipleri çerçevesinde ele alarak “ismet” sıfatını salah-salah, hüsün-kubuh zemininde değerlendirmişlerdir.⁴⁰⁵ Şia ise imamlara da ismet sıfatı atfederek, imamların da peygamberler gibi günahattan korunduklarına inanırlar.⁴⁰⁶

Yemlîhâzâde, peygamberlerin ismet sıfatını değerlendirirken Mâtürîdî kelim geleneğinin izinden gitmektedir. “Oldu masum enbiya hakkın kebâirden berî...” beyitiyle peygamberlerin masumiyetini veciz bir şekilde dile getiren müellif, bu sıfatın İslam âlimleri arasında ittifakla kabul edilen yönlerine işaret eder. Ona göre ismetin en temel akli gerekçesi, peygamberlerin - özellikle de tebliğ görevlerinin öncesinde veya sonrasında- büyük günahlardan uzak olmalarının zaruretidir. Zira onların günah işlemeleri halinde, risalet iddialarını destekleyen mucizelerin inandırıcılığı zedelenir ve tebliğ ettikleri mesajın güvenilirliği sarsılır.⁴⁰⁷

Bu nedenle Yemlîhâzâde’ye göre peygamberlerin günah işlemeleri aklen muhal olup, Allah’ın onları her türlü günahattan koruması (ismet) akli bir zorunluluk olarak görülmelidir.⁴⁰⁸ Müellif, bu görüşünü Kur’an-ı Kerim’deki bir dizi ayetle temellendirir ve peygamberlerin masumiyetini hem akli hem de nakli deliller çerçevesinde tutarlı bir sisteme oturtur.

2.5.4. Nübüvvetin ispatı

Mucize, Allah’ın gönderdiği elçiyi tasdik etmek ve kendisinden aldığı haberlerin doğruluğunu beyan etmek için insanların yapmaktan âciz oldukları olağanüstü fiilleri nebisinin eliyle

⁴⁰³ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. el-Bakara 2/21; en-Nisâ 4/36; el-Enbiyâ 21/25; ez-Zümer 39/65

⁴⁰⁴ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. el-Hâkka 69/44-47

⁴⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 331-334; Abdülcebbar, *Mu’tezile’nin İnanç Esasları*, 179-185.

⁴⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “İsmet’ül-Enbiyâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Haziran 2025).

⁴⁰⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 194.

⁴⁰⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 197.

gerçekleştirmesidir.⁴⁰⁹ Nübüvvet diğer insanların deneyimlemediği bir hadise olduğundan, iddiada bulunan kişinin doğruluk ve güvenilirliğinin bilinebilmesi için ispata da ihtiyaç duyulan bir olgudur. Bu bağlamda peygamberlik iddia eden kişi diğer insanları âciz bırakacak birtakım fiiller ortaya koymalıdır ki hem ona meydan okuyanlara bir cevap vermiş olsun, hem de nübüvveti konusunda diğerlerini ikna etsin. Kelamcılara göre peygamberliğin ispatında en önemli delil ise nübüvveti tasdik ve teyit edici mucizelerdir.⁴¹⁰

Yakın dönem kelamcıları mucizenin imkânı konusunda Batı'nın bilime ve dünyaya bakış açısından etkilenecek mucizeleri tabiat kanunları çerçevesinde izah etme girişiminde bulunmuşlardır. Materyalizmin etkisi ve batılı filozofların tesiriyle mucizeler aklen ispat edilmeye girilmiş, bunun neticesinde de mucizeler hakkında çok farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan, Abduh gibi son dönem kelamcıları da kevnî mucizeleri aklen imkânsız görmezler. Ona göre, Hz. Muhammed'in mütevatir haber sınıfına girmeyen kevnî mucizeleri yerine mütevatir haber olan Kur'an-ı Kerîm, O'nun mucizesi olarak kabul edilmelidir. Abduh'un görüşlerini benimseyen yeni ilm-i kelamcılardan Ferid Vecdî de mucizeleri çağdaş bazı kelamcılar gibi, akılcı yorumlarla Batı'nın modern kavramlarıyla izah etmeye çalışmıştır.⁴¹¹

Yemlîhâzâde mucizenin tarifini; nübüvvet davasında bulunan kişinin doğruluğunu ortaya koymak için Allah'ın yarattığı harikulade fiiller, şeklinde yapar. Ona göre mucizenin yedi şartı vardır. Birincisi; mucize Allah'ın, o nebinin elinde halk ettiği ve diğer insanların yapmaktan âciz oldukları fiiller olmalıdır. İkincisi; mucize, Allah'ın yine o nebisine mahsus olarak yarattığı harikuladelikler olmakla birlikte, bu fiiller güneşin doğması veya baharda çiçeklerin açması gibi her zaman görülebilen âdetullah nev'inden olmamalıdır. Üçüncüsü; herhangi bir ferdin o mucizeye aynıyla karşılık verebilmesi imkânsız olmalıdır. Dördüncüsü; açıktan bir meydan okuma şart olmamakla birlikte, nübüvvet iddia eden kişiden bunu ispat etmesi istendiğinde, Allah'ın yaratmasıyla birlikte mucize nebinin elinde görülmelidir. Beşincisi; nebî mucizesini dava ettiği şey üzere gösterebilmelidir. Mesela, eğer ölüyü dirilteceğini iddia ediyorsa fiili bir hastayı iyileştirmek olmamalıdır. Altıncısı; gösterdiği mucize nübüvvetini yalanlamamalıdır. Yedincisi; nübüvvet dava etmeden önceki harikuladelikler mucize kategorisine girmeyeceğinden, mucize nübüvvet davasının akabinde gelmelidir.⁴¹²

Yemlîhâzâde'nin nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinden zuhur eden harikulade bir fiilinin mucize olarak tanımlanabilmesi için ifade ettiği bu şartlar kelâmcıların geneli tarafından belirlenen şartlarla da uyumludur.⁴¹³ Hz. Peygamber'in nübüvveti özelinde ise

⁴⁰⁹ Yavuz, "Nübüvvet".

⁴¹⁰ Önal, "Vahiy ve Nübüvvet".

⁴¹¹ İsmail Bulut, *Nübüvvet Çağdaş Bir Yaklaşım* (Ankara: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2018), 157.

⁴¹² Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 184.

⁴¹³ Bulut, *Nübüvvet Çağdaş Bir Yaklaşım*, 140.

O'nun nübüvvetinin ispatı ve en büyük delili, İmam Mâtürîdî'nin de ifade ettiği üzere Hz. Peygamber'in sıdkının aklî delili olan Kur'an-ı Kerîm'dir.⁴¹⁴

2.5.5. Hatm-i nübüvvet

“Hatm-i nübüvvet” peygamberliğin Hz. Muhammed ile nihayet bulunduğunu, artık yeni bir peygamber gönderilmeyeceğini ifade için kullanılan bir terimdir.⁴¹⁵ Ahzâb suresi 40. ayet-i kerimede ifade edilen “hâtemü'n-nebiyyin” tabiri Hz. Peygamberden sonra bir resul gönderilmeyeceğini açıkça beyan etmektedir. Yine ayetin başında geçen “Muhammed sizin adamlarınızdan hiçbirinin babası değildir” ifadesi de müfessirler tarafından artık başka bir peygamber gönderilmeyeceği şeklinde yorumlanmıştır.⁴¹⁶

Kelâm eserlerinde ilk dönemlerden günümüze değin yerini bulan hatm-i nübüvvet meselesi âlimlerce zâurât-ı dînîyyeden kabul edilmektedir. Kur'an ve mütevâtir hadislerdeki açık ve tevile ihtiyaç bırakmayacak naslar ile birlikte zaman içerisinde ortaya konulan aklî delillerde meselenin bir parçasıdır.⁴¹⁷ Naklî delillerden biri de Mâide 3. ayette beyan edilen ve artık dinin tamamı erdiğini ifade eden ayettir. Kur'an'ın tahriften muhafaza edileceği⁴¹⁸ ayeti de gönderilen diğer kutsal kitapların bozulmaları neticesinde yeni bir kitap ve şeriâtın gönderilmesi lüzumu gibi bir durumun Kur'an-ı Kerim için söz konusu olmayacağını ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'den sonra yeni bir peygambere ve şeraite ihtiyaç duyulmadığını sahabenin mütenebbîlerle mücadelesinde de görmekteyiz. Sahabenin tavrından anlaşıldığı üzere, eğer yeni bir peygamber gönderilmesi Kur'an'a aykırı olmasaydı sahabe onlarla peşinen savaşmaz, direkt olarak üzerlerine yürümezlerdi.

Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ın üzerinde hakîkî bir kitap ve şeriatle ortaya çıkıp, peygamberlik iddiasında bulunan herhangi birinin olmaması da hatm-i nübüvvetin bir diğer delilidir. Bu sebeplerle âlimler hatm-i nübüvveti kabul etmeyip, bu konuda şüphede bulunmanın dinden çıkmaya sebep olacağı kanısındadırlar. İmam Mâtürîdî de nübüvvetin son bulmadığını iddia etmenin Kur'an ve hadislerdeki apaçık nasslarla tenakuza sebebiyet vereceğini, bu manasız iddialara cevap vermenin bile gereksiz olduğunu dile getirmektedir.⁴¹⁹

⁴¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 238.

⁴¹⁵ Metin Yurdagür, “Hatm-i Nübüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Haziran 2025).

⁴¹⁶ Metin Yurdagür, “İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13-15 (Ocak 2014), 303-312.

⁴¹⁷ Mehmet İlhan, “Peygamberliğin Sona Ermesi: Hatm-i Nübüvvet”, *Sistemik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 229-235.

⁴¹⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Hicr 15/9

⁴¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 190.

Filibeli Ahmed Hilmi de meseleyi dinin tarihi tekâmülü üzerinden ele alarak, bütün peygamberlerin getirdiği tek ve ortak din olan İslam'ın Hz. Peygamber ile en kâmil haline ulaştığını, dolayısıyla artık yeni bir peygamber ve şeriate ihtiyaç kalmadığını ifade eder. Ona göre, söz gelimi bir peygamber gelse bile, elimizdeki Kur'an bütün ihtiyaçlara cevap verdiği için, bu peygamber yeni bir söz söyleyemeyeceğinden insanlar tarafından kabul de göremeyecekti. Filibeli yeni bir şeriat getirmek suretiyle yapılan teşrii nübüvvetin sona erdiğini, fakat "âlimler peygamberlerin vârisleridir" hadisinden hareketle, dini tanıtma ve tebliğ faaliyeti şeklindeki nübüvvetin âlimler ve Allah'ın velî kulları vasıtasıyla devam ettiğini savunmaktadır.⁴²⁰

Yemlîhâzâde'ye göre de Hz. Peygamberin getirmiş olduğu şeriatın günümüz itibariyle de hâlen tazeliğini muhafaza etmiş olduğu açıktır. Bu konudaki nasları bir kenara koysak bile Kur'an hükümlerinin nesh edilip yeni bir şeriatin ortaya konulmasına ihtiyaç olmadığından şeriat-i Muhammediyenin kıyamete kadar devam edeceği hâkim olan görüştür.⁴²¹

2.6. Melekler

Melâikeye imanın, Kur'an ayetleri ve mütevatir hadisler vasıtasıyla imanın esaslarından olduğu kabul edilmektedir. "Melek" kelimesi *et-Ta'rifât*'ta "farklı suretlere girebilen ve duylarla algılanamayan nuranî varlık" olarak açıklanmaktadır. Meleklerin özellik ve hususiyetlerini ise birincil kaynak olarak bizzat Kur'an-ı Kerim'den öğrenmekteyiz. Bunlardan bazıları; Hz. Adem'den önce de var oldukları, Allah ile konuşmaları ve O'nun hitabına mazhar olmaları, güçlü olmaları, yiyip içmeye muhtaç olmamaları, kanatlarının çokluğu vs. gibi birçok kabiliyete sahip bulduklarını ayet-i kerimeler beyan etmektedir. Yine hadislerde onların nurdan yaratıldıkları belirtilmektedir. Cahiliye döneminde de bazı üstün vasıflara sahip oldukları kabul edilen meleklerle inanılmakta, fakat onların Allah'ın kızları oldukları iddia edilmekteydi.⁴²² Kur'an bütün bu iddiaları reddetmiş, çeşitleri ve sayıları gibi bilgilerin yalnız Allah katında mevcut olduğunu beyan etmiş ve meleklerle bir cinsiyet atfetmemiştir.⁴²³

Meleklerin insanlar ve cinlerden farklı olan bir diğer özelliği de Allah tarafından kendilerine verilen yükümlülükleri hatasız bir şekilde yerine getirmeleri ve günah işlememeleri, hadlerini aşmamalarıdır.

Yemlîhâzâde mücerred bir cevher olarak kabul edilen melâikenin varlığını inkâr etmenin küfre sebep olacağını dile getirir. Melâikeye iman ve meleklerin vasıfları konularında nasları ve

⁴²⁰ Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, 41.

⁴²¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 210.

⁴²² M. Sait Özervarlı - Ali Erbaş, "Melek", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Haziran 2025).

⁴²³ *Kur'an-ı Kerîm Meali*. es-Sâffât 37/149,150; ez-Zuhruf 43/19

mütekaddim dönemi kelimcilerin görüşlerini yorumlayan Yemlîhâzâde'ye göre, latif ve nurânî bir vücuda sahip olan melâike, Allah'ın izni ile her türlü güç ve yorucu fiili işlemeye kâdirdir. Her biri kendileri için belirlenmiş makamlarda kendilerine verilen görevleri yerine getirirler, kendi mevkilerinin dışına çıkmaya ise güçleri yetmez. Ayet ve hadislerden deliller getirerek meleklerin vasıflarından söz eden Yemlîhâzâde, yemek, içmek, uyumak, nefsî hevesler ve şehvânî duygulardan âzâde olarak, dişi ve erkek vasıflarına da sahip olmadıklarını kaydeder.⁴²⁴

Melâikenin yukarıda kaydedilen vasıfları hakkında bir ihtilaf söz konusu değildir. Fakat meleklerin günahsız olmaları ve şeytanın melekler zümresinde dahil olup olmaması hakkında bir ihtilaf vardır. Bu konudaki ayetleri delil göstererek meleklerin ismet sıfatını teslim etmeyenler, meleklerin insanoğlu hakkında zanda bulunma, Allah'a itiraz, Hz. Adem'in gıybeti, nefislerini tezkiye gibi bazı günahları işlediklerini iddia ederler. Şeytanı da melâike sınıfında kabul edenler; "Meleklerle, "Âdem'e secde edin" dediğimizde İblîs dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu"⁴²⁵ ayetini delil göstererek, meleklerin emrolundukları secdeyi yaptıklarını, fakat iblisin yapmadığını, secde etmeleri emredilen gruba iblisin de dahil edilmesi dolayısıyla iblisin de melâikeden olduğunu iddia ederler.⁴²⁶

Ehl-i Sünnet kelim âlimlerine göre meleklerin insanlar hakkındaki bilgileri hikmet-i ilâhiye gereği olarak, Allah'ın onlara öğretmesiyle ve bu bilgileri levh-i mahfuzda görmeleri sebebiyledir. Dolayısıyla onların "Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?"⁴²⁷ şeklindeki sorguları ademoğulları hakkında bir su-i zan değildir. Allah'a bir itiraz veya inkardan ziyade insanların yaratılmalarındaki hikmeti sorgulamak içindir.⁴²⁸ Zira meleklerin asla hadlerini aşmayarak, Allah'ın emirleri doğrultusunda hareket eden mümtaz kullar oldukları ayetlerde ifade edilmiştir.⁴²⁹

"O cinlerdendi, rabbinin emrinden dışarı çıktı."⁴³⁰ ayeti delil gösteren Yemlîhâzâde, Şeytanın melekler zümresine dahil olmadığını, ancak şeytan çok fazla ibadet etmesi, zühd ve takvası nedeniyle Allah'ın ikramına mazhar olarak melekler zümresine dahil edilebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, "İblise melek denilemez, fakat melekîyet kesb etmiş denilebilir. Bu sebeple de meleklerle aynı hitaba ve emre maruz kalmıştır."⁴³¹

⁴²⁴ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 202.

⁴²⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Bakara 2/34

⁴²⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 202.

⁴²⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Bakara 2/30

⁴²⁸ Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 3/53-55.

⁴²⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Enbiyâ 21/26

⁴³⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Kehf 18/50

⁴³¹ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 203.

Bakara suresi 102. ayet-i kerimede zikredilen Hârut ve Mârût isimli iki meleğin durumu ise melekler hakkındaki bir diğçer ihtilaf konusudur. Bâbillileri imtihan etmek maksadıyla gönderilen bu iki melek, ayetin ifade ettiği üzere onları bilinçlendirmek ve Allah'ı inkara karşı Bâbil halkını ikaz etmekle görevlendirilmişlerdi. Yemlîhâzâde, sihir öğretmenin günah olmasından hareketle bu iki meleğin günah işledikleri iddialarına karşı Hârut ve Mârût kıssası hakkında bir değerlendirme yapmıştır. Ehl-i Sünnet müfessirlerine göre, Hârut ve Mârût asla bir günah işlememiştir. Onlar, bazı şeytanların eşlerin arasını açma, insanlar arasında düşmanlık meydana getirme, fitne çıkarma, insanları dalalete, şirke ve küfre düşürme vs. gibi amaçlarla insanlara sihir öğretmesi neticesinde görevlendirilmiş iki melektir. Görevleri ise sihrin veya göz aldatmasının nasıl meydana geldiğini insanlara anlatarak, insanların sihri mucizeden ayırt etmelerini sağlamak ve yanlış yollara saparak küfre düşmelerini engellemektir. Ayetlerde de beyan edildiği üzere insanlara sihri öğretirler, fakat öğrettikleri insanlara kendilerinin bir imtihan üzere gönderildikleri bilgisini de verirlerdi. Yani, sihir şu şekilde meydana geliyor, öğren, ondan sakın, fakat sihir yapma, derlerdi. Bu bağlamda Hârut ve Mârût isimli iki meleğin bir imtihan olarak yeryüzüne gönderildikleri ve emrolundukları şekilde hareket ettikleri, dolayısıyla asla günah işlemedikleri ortaya çıkmaktadır.

Yemlîhâzâde de Ehl-i Sünnet kelâm âlimlerinin görüşlerini paylaşarak meleklerin günah işlemediklerini ve onların ismet sıfatını kabul etmeyenlerin ortaya koydukları delillerin zannî olduğunu ifade etmektedir.⁴³²

2.7. Sem'iyât

2.7.1. Kıyamet

Kâinatta kurulmuş olan düzenin bozulmasıyla dünya hayatının da son bulması anlamında bir terim olarak kıyamet, bütün kâinattaki hayatın sona erişini ifade eder. "(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah'ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sûra yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar."⁴³³ ayetinin de beyanıyla sûra ilk üfürüldüğünde kâinattaki hayat tamamen son bulacaktır. Kıyamet süreci hakkında çeşitli ayetlerde yapılan tasvirlerde; kesinlikle meydana geleceği, zamanının yaklaştığı, ansızın vuku bulacağı, bazı alametlerinin ortaya çıktığı, kâinattaki sistemin bozulacağı, insanların büyük bir korkuya kapılacağı, vaktini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği gibi ifadeler yer almaktadır.

⁴³² Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 205.

⁴³³ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. ez-Zümer 39/68

Âlemin kâdemini iddia edenler kâinattaki düzenin bozulacağını ve hayatın son bulacağını kabul etmezler. Fakat başlangıcı olan her maddenin elbette bir sonunun da olacağı gerçeğinden hareketle âlemin hâdis olduğunu söyleyen kelâmcılara göre kıyametin meydana geleceği muhakkaktır. Bu durum aklen imkânsız olmadığı gibi modern bilimsel çalışmalar da kozmik sistemin bir gün sona ereceği bilgisini doğrulamaktadır.

“Vakit yaklaştı ve ay yarıldı.”⁴³⁴ ayet-i kerimesi ile kıyametin yakın olduğu sâbit olmakla birlikte tam olarak ne zaman meydana geleceğinin bilgisi ise yalnızca Allah’ın ilmindedir. “Onun hakkındaki nihaî bilgi rabbine aittir.”⁴³⁵ gibi birçok ayetle kıyamet vaktinin yalnız Allah’ın bilgisinde olduğu, hatta Rasulullah’a bile kıyametin ne zaman kopacağını bildirilmediği naslarda beyan edilmiştir. Bununla birlikte kıyametin vakti yaklaşmış ve belirtileri ortaya çıkmaya başlamıştır. Fakat Allah hikmeti gereği olarak kıyametin vaktini insanlardan gizlemiştir.⁴³⁶

“Onlar (yola gelmek için) kıyamet vaktinin ansızın gelivermesini mi bekliyorlar? Halbuki onun alâmetleri geldi. O gelip çatınca akıllarını başlarına devşirmeleri neye yarar!”⁴³⁷ ayetinde de kıyametin yaklaştığı ve işaretlerinin ortaya çıktığı beyan edilmektedir. Kur’ân’da kıyamet alametleri hakkında geniş bilgiler yer almamakla birlikte dâbbetü’l-arzın çıkışı, insanları saracak bir dumanın geleceği, Yecüc ve Mecücün çıkışı, ayın yarılacağı gibi alametlerinden bahsedilmektedir. Fiten ve melâhim kitaplarında yer verilen hadis-i şeriflerde de pek çok farklı kıyamet alameti sıralanmaktadır. Fakat sayıları yetmiş geçeren bu rivayetlerin çoğunun zayıf ve uydurma olduğu tespit edilmiştir.

Kıyamet alametlerine dair rivayetler değişik tasniflere konu olmuş, ehemmiyetine veya ortaya çıkış zamanına göre sıralanmışlardır. Kıyametin küçük alametleri olarak isimlendirilen, onun an be an yaklaştığını ifade eden birtakım olaylar rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber’e atfedilen bu rivayetlerde; Kur’ân’ın unutulacağı, günahların yaygınlaşıp içkinin, zinanın, kumarın ve bütün nehyedilen şeylerin açıktan açığa işleneceği, emanete hıyanet edileceği, ehliyesiz kişilerin yönetime getirileceği, insanların akşam mü’min olarak yatıp sabah kâfir olarak kalkacağı, mescitlerin içlerinin süsleneyeceği fakat içlerinde ibadet edilmeyeceği, kadınların erkeklere erkeklerin de kadınlara benzemeye çalışacakları, açıklık ve saçıklığın yaygınlaşacağı, emr-i bi’l-ma’ruf ve nehy-i ani’l-münkerin terk edileceği... gibi birçok alamet zikredilmektedir.⁴³⁸

⁴³⁴ Kur’ân-ı Kerîm Meali. el-Kamer 54/1

⁴³⁵ Kur’ân-ı Kerîm Meali. en-Nâziât 79/44

⁴³⁶ Bekir Topaloğlu, “Kıyamet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Kasım 2025); Yusuf Şevki Yavuz, “Kıyamet Âlametleri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Ağustos 2025).

⁴³⁷ Kur’ân-ı Kerîm Meali. Muhammed 47/18

⁴³⁸ Topaloğlu, “Kıyamet”.

Kıyametin büyük alametleri olarak zikredilen olaylar ise kıyamet kopmadan önce meydana geleceği kabul edilen olağanüstü hadiselerdir. Büyük alametlerden dâbbetü'l-arz, duhân ve Yecüc Mecüc Kur'ân ayetleriyle sâbit olmakla birlikte, mahiyetleri hakkında çeşitli yorumlar yapılmışsa da müteşabih nev'inden olup hakikatleri bizce meçhuldür. Mehdî, deccâl ve Hz. İsa'nın gökten inmesi gibi rivayetler ise Hz. Peygamber'e dayandırılmaktadır.⁴³⁹

Yemlîhâzâde kıyametin vakti ile ilgili Kur'ân-ı Kerim'deki ayetleri ve hadislerdeki ifadeleri nakletmekle birlikte yorum yapmaktan kaçınır. Ona göre kıyamet yakın olmakla birlikte vaktinin bilinmesi mümkün değildir. Bazı alametleri bize bildirilmişse de mahiyetleri ve tevilleri bizce malum değildir. Kur'ân'da ve hadislerde ifade edilen kıyametin küçük veya büyük alametlerinden kimisinin kısmen zuhur etmiş olmasına kıyasen, kıyametin vaktini tayin etmek de mümkün değildir. Bu gibi teville muhtaç, fakat bizce malum olmayan, ilmi yalnızca Allah'ın katında mevcut olan şeylerle meşgul olmak ise abesle işigal olduğu gibi vakti zayi etmekten başka bir işe de yaramaz. Yemlîhâzâde kıyamet alametleriyle ilgili rivayetleri nakletmekle birlikte, israiliyattan sızan yanlış bilgiler neticesinde, bu alanda çok fazla bilgi kirliliği olduğunu da ifade etmektedir. Ona göre yıllarca çeşitli şekillerde tahrif edilen bu kitaplardaki bilgiler muteber olamayacağı gibi, onlardan elde edilen bilgilerin sahih rivayet gibi servis edilmeleri de son derece sakıncalıdır.⁴⁴⁰

2.7.2. Kabir hayatı

Ahirete iman, imanın temel kaidelerinden olup bütün mü'minlerin inanması etmesi gereken bir hakikattir. Ahirete iman etmeyen birinin diğer esaslara imanı da kabul edilmez. Fakat ahirete iman ile birlikte mahiyeti, gerçekleşme şekli vs. gibi konularda fikir ayrılıkları olabilir. Bu konudaki farklı görüşler kişinin tekfir edilmesini gerektirmez.

Ahret duraklarının ilki olarak ifade edilen kabir hayatı kişinin ölümünden sonra yeniden dirilişine kadar içinde yaşayacağı berzah hayatını da ifade eden bir kavramdır.⁴⁴¹ Berzah ise dünya hayatı ile ahiret hayatının arasındaki dönemi ifade için kullanılan "iki şey arasındaki engel" manasında bir terimdir.⁴⁴² "Sizi topraktan yarattık, yine oraya döndüreceğiz ve bir defa daha sizi oradan çıkaracağız"⁴⁴³ ayeti gibi birçok ayetin ifadesiyle insanlar toprak olup, sonra da tekrar diriltileceklerdir.

⁴³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Kıyamet Alâmetleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

⁴⁴⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 377.

⁴⁴¹ Süleyman Toprak, "Kabir (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

⁴⁴² Cüneyt Gökçe, "Berzah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Temmuz 2025).

⁴⁴³ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Tâhâ 20/55

Kelâm ilminde kabir hayatı hakkında konu edilen meseleler; kabir sorgusu, kabir azabı ve kabir nimetidir. Bu meseleler insanlar için gayba dair haberler sınıfına girdiğinden, hakkında vahiy olmadan bilgi sahibi olunamaz. Ehl-i Sünnet âlimlerince kabir hayatı imanî meselelere dahil edilmiştir. Kabirdeki sualin hak olduğu hususunda “Allah sağlam söze iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sağlam tutar; Allah zalimleri de şaşırır ve Allah dilediğini yapar.”⁴⁴⁴ ayetinin bu konuda nazil olduğu rivayet edilmiştir.

Kabirdeki sual işleminin ardından ödül veya ceza verileceği ise Ehl-i Sünnet düşüncesinde ayet ve hadislerden delillerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Kabir hayatının ruh ve cesetle birlikte mi olacağı ise problemin temelini teşkil etmektedir. Kabirdeki ödül veya cezanın niteliği konusunda çok farklı görüşler öne sürülmüştür. Gerçekte kabirde nasıl bir hayat yaşanacağı konusunda kesin birşey söylemenin imkânsız olduğunu söyleyen âlimlerden bazıları bu hayatın sadece bedenle olacağını ileri sürerken, bazıları da sadece ruh ile, kimisi de hem ruh hem de bedenle olduğunu savunmuşlardır. Ehl-i Sünnet âlimleri ve Mutezile'nin çoğunluğu arasında kabir azabının ruh ve cesetle birlikte olacağı konusunda ortak bir düşünce hakimdir.⁴⁴⁵

Kabir azabı gayba ait bilgi alanında olduğundan İslâm âlimleri çeşitli ayet ve hadislerin işaret ettiği deliller çerçevesinde meseleye açıklık getirmeye çalışmışlardır. “Nihayet Allah, onların kurdukları kötü tuzaklardan bu kişiyi korudu; Firavun ailesini ise şiddetli bir azap kuşatıp yok etti. Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda, “Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!” denilecek.”⁴⁴⁶ ayetinde beyan edilen azabı, âlimler Firavun'un maruz kalacağı kabir azabı şeklinde yorumlamışlardır. Bunun gibi birçok ayet ve hadis in işaretiyle kabir azabının gerçekliği açığa çıkmaktadır.

“Allah yolunda öldürülenler için “ölüler” demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz.”⁴⁴⁷ ayet-i kerimesi kabirde Allah'ın rızasını kazanmış bazı kulların nimetlendirileceğinin en açık delilidir. Sadece bu ayet nazara alındığında dahi, kabirde nimet olduğuna göre azabın da olmasının aklen mümkün olduğu anlaşılır. İslâm âlimleri ayetin zâhir manasının açık olduğundan hareketle tevil edilemeyeceğini söylerler. Ayette geçen, insanların bunu anlamayacağı ifadesi ise bu nimetin berzahta verileceğini gösterir. Çünkü kıyamet sonrası toplanmada herkes tarafından görülecek bir nimetlendirme olsaydı, bu ifadenin gereği olmazdı. “Allah mutlaka onları hoşnut olacakları bir yere koyacaktır. Kuşkusuz Allah hakkıyla bilendir, halîmdir.”⁴⁴⁸ gibi ayetleri de siyak sibak bağlamında değerlendiren âlimler, şehit

⁴⁴⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. İbrâhîm 14/27

⁴⁴⁵ Namık Kemal Okumuş, “Yeniden Diriliş ve Ahiret”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, 1 Cilt (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 531-545.

⁴⁴⁶ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Mü'min 40/46-47

⁴⁴⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Bakara 2/154

⁴⁴⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Hac 22/59

mertebesine çıkamasa dahi Allah'ın rızasını kazanmış iyi kulların kabirde ödüllendirileceğini ifade etmişlerdir.⁴⁴⁹

Yemlîhâzâde kabir suali ve azabının imana dahil olduğunu ifade ederek, Ehl-i Sünnet âlimleri ile benzer deliller getirir. Ona göre Allah'ın cesedin bir kısmına veya tamamına ruhu iade edip, bizim bilmediğimiz bir şekilde ona hayat bahşederek ceza veya mükafatta bulunması aklen imkânsız değildir. Aklen mümkün bir şey hakkında ayet ve hadislerden deliller de varsa o şeye iman etmek artık vacip olur, kanaatindedir.⁴⁵⁰ Ehl-i Sünnet âlimleri arasında kabir azabının mahiyeti ve şekliyle alakalı ihtilaf olmakla birlikte, ortak kanaat ise kabir azabına iman edip hakikat ve keyfiyetiyle meşgul olunmaması üzerinedir.

2.7.3. Yeniden diriliş ve ahiret hayatı

Ba's kelimesinin sözlük anlamı "uykudan uyandırmak, diriltmek" gibi manalara gelmektedir. İslâm inancında öldükten sonra dirilme anlamına gelen ba's iman esaslarından olduğundan inkârının küfrü netice verdiği dair ittifak vardır.⁴⁵¹ Üzerinde Kur'an, sünnet ve icmâ ile ittifak olduğu gibi aklen de imkânsız değildir. Allah'ın bâkî isminin tecellisi için Allah'tan başka her şeyin, velev ki bir an bile olsa helâk olacağı ayetlerin açık manasıyla sâbit bir hakikattir. "Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir. Azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtı ise bâki kalır."⁴⁵² "O'nun zatından başka her şey yok olacaktır."⁴⁵³ gibi ayetler sarahatle bu manaya işaret etmektedir.

Kiyametın kopmasıyla birlikte bütün canlıların helâk olacağı konusunda bir ittifak olmakla birlikte, bu yok olmanın ne suretle olacağı konusunda ihtilaf vardır. Kur'an ayetlerinin ifade ettiği üzere bütün canlılar yok olacak, sonra yeniden yaratılarak rablerinin huzuruna koşacaklardır. Ayetlerin zahirî manaları açık olmakla birlikte, ashaptan gelen rivayetler ba's hakkındaki ayetlerin ashap tarafından da bu şekilde telakki edildiğini göstermektedir.

Yeniden dirilişin ruh ve cesetle birlikte olacağı konusunda Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Şia arasında görüş birliği vardır. Kur'an ayetlerindeki tasvirler incelendiğinde de ahiret hayatının ruh ve ceset birlikteliğiyle olacağı açıkça görünmektedir. İmam Gazzâli haşrin cismanî değil ruhanî olduğunu iddia eden bazı filozofları şiddetle eleştirerek tekfir etmiştir.⁴⁵⁴ Bu türde zâhirî manası açık olan nasları te'vil etmenin çelişkili olduğunu ifade eden İslâm âlimleri de

⁴⁴⁹ Toprak, "Kabir".

⁴⁵⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 260.

⁴⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Temmuz 2025).

⁴⁵² *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. er-Rahmân 55/26-27

⁴⁵³ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Kasas 28/88

⁴⁵⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 84-90.

haşrin yalnız ruh ile olacağını iddia edenlerin tutarsızlığını ortaya koymuşlardır.⁴⁵⁵ Bir şeyin ikinci defa yaratılmasının ilk yaratmadan daha kolay olduğunu, bir şeyi birinci kez yapmanın ikinci kez de yapabilecek olması gibi yeniden yaratmanın kesinlikle olacağına dair ayetler de ba'sın cisim ve ruh ile olacağına göstergesidir. Bununla birlikte âlimler şüphesiz meydana gelecek olan haşre iman ederek, hakikati ve nasıl meydana geleceği gibi konuların Allah'a havale edilmesini tavsiye etmişlerdir.

Yeniden dirilişin devamında tüm insanların dünyada işledikleri fiillerinden sorguya çekilmesine ise "hesap" denilmiştir. Sözlükte "saymak, hesap etmek" gibi manalara gelen hesap, ahiret hayatında yaşanacak olan basamaklardandır. Ayet ve hadislerden anlaşıldığı üzere ba'sın meydana geldiği alanda bir mahkeme kurulacak ve her insana işledikleri bütün fiillerin yazıldığı amel defterleri takdim edilecektir. Bu defterlerin mahiyetleri bilinmemekle birlikte, yazarların Kiramen Kâtibin melekleri olduğunu Kur'an haber vermektedir.⁴⁵⁶ Amel defterlerinin bazı insanlara sağ tarafından bazı insanlara ise sol tarafından verileceğini Kur'an haber vermektedir. Defteri sağ tarafından verilen sevinç içinde olacak ve "Kitabı sağ tarafından verilen kimse der ki "Alın kitabımı okuyun; Doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten bekliyordum."⁴⁵⁷ diyecektir. Amel defteri sol tarafından verilen ise Kur'an-ı Kerim'de "Kime de kitabı arkasından verilirse, "Eyvah!" diye bağırarak ve alevli ateşe girecektir."⁴⁵⁸ şeklinde tasvir edilmiştir. Bu hesabın son derece süratli bir şekilde görüleceğini de yine ayetlerin işaretlerinden anlamaktayız.⁴⁵⁹

O gün herkes amel defterlerinin karşılığında nereye gideceğini bildiğinden Kur'an'ın ifadesiyle o gün bir kısım insanların yüzleri ak,⁴⁶⁰ bir kısım insanların yüzleri ise hüzünden zulümat karanlığında⁴⁶¹ olacaktır. Hadislerin ifade ettiği cehennem haşir meydanına yaklaştırılacak (ya da bazı rivayetlere göre oraya kurulacak) ve cehennem üzerinden cennete varan bir köprü kurulacaktır. Müfessirler ayet ve hadisleri haşir meydanına getirilen cehennemi bütün insanların göreceği şeklinde yorumlamışlardır.

Ahirette bütün insanların hesaba çekileceği Kur'an, sünnet ve icmâ ile sabittir. Bu sebeple İslâm âlimlerinin geneli ahirette amellerden hesaba çekileceğine iman etmenin farz olduğu görüşündedirler. Şia ve Mutezile imamlarından bazıları ise farz olduğu görüşünü benimsemezler. Genel kabule göre hesap sürecinin yeniden diriliş ile birlikte mahşerdeki bekleyiş, amel defterlerinin dağıtılması, amellerden sorguya çekilme ve tartılması gibi

⁴⁵⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 277.

⁴⁵⁶ Altuntaş ve Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Kaf 50/17-18; Okumus, "Yeniden Diriliş ve Ahiret".

⁴⁵⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Hâkka 69/19-20

⁴⁵⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-İnşikâk 84/10-12

⁴⁵⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Bakara 2/202

⁴⁶⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Abese 80/38

⁴⁶¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Abese 80/40

basamaklardan oluştuğu kabul edilmektedir. Bir kabule göre herkesin hesabı direkt Allah tarafından görülecek olup yarım günden daha az sürecektir. Diğer bir kabulde ise hesap sürecini Allah tarafından görevlendirilmiş melekler yürütecektir. Bu görüş hem Kur'an'a daha uygun hem de akla daha yatkın görünmektedir. Çünkü Kur'an'ın beyanıyla Allah o gün kâfirlerle konuşmayacak ve onların yüzüne bakmayacaktır; "Allah kıyamet gününde onlarla konuşmayacak, onları arındırmayacak!"⁴⁶² "Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır."⁴⁶³

Âlimler her ne kadar nasslarla sâbit olsa da nassların bildirdiğinin haricinde bir bilgiye sahip olamayacağımız gaybî bir alan olan hesap süreciyle alakalı olarak mahiyeti üzerine düşünmenin ve akıl yürüterek nasslarda haber verilmeyen çıkarımlarda bulunmanın sağlıklı olmadığı görüşündedirler. İnsanın fitraten muteriz karakteri de düşünüldüğünde hesabın insanların ve meleklerin şahitliğinde yapılması hiçbir itiraz noktası kalmaması açısından hikmete de uygun olanıdır. Hesabın safhalarını hikmet açısından da değerlendiren âlimler, Allah'ın adaleti, razı olduğu kullarına lütfu, kimsenin hakkının kimsede kalmayacağına bütün yarattıklarının şahitliği gibi birçok hikmetler sıralanmıştır.

"O gün ölçü-tartı haktır. Artık kimin tartıları ağır gelirse işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse işte onlar, âyetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır."⁴⁶⁴ ayetleri ile mizanın hakk olduğu ve amellerin mizanda tartılacağı muhakkaktır. Yeniden dirilişin safhalarından biri olan mizan, mahşer meydanında kurulacağı kabul edilen, amellerin tartılacağı, mahiyetinin bizce meçhul olduğu bir tartıdır. Her kul için ceza veya mükafat gerekeceğini ortaya çıkaracak olan mizanda ameller çokluk azlık bakımından tesbit edip değerlendirecektir. Keza amel defterlerinin verilmesi, herkesin bizzat kendi defterini okuyarak amellerin hesabının yapılması neticesinde fiillerin tartılıp her kulun gideceği mekânın belirlenmesi açısından da mizan, nasslarla sâbit olmakla birlikte aklen de gereklidir.

Mizana kimlerin amellerin koyulacağı ve nelerin koyulacağı hususunda görüş farklılıkları mevcuttur. Mizanın şekliyle alakalı nassların işaretiyle, iki gözü bulunduğu, ortada dili olduğu gibi yorumlar yapılmıştır. Kimisi amellerin yazılı olduğu sayfaların tartıya konulacağını söylerken, sayfaların değil o sayfalarda yazılan fiilleri işleyen kişinin tartılacağı görüşünü savunanlar da olmuştur. Nitekim İslâm âlimlerinin çoğu bizim için gaybî olan mizanın mahiyeti hakkında yorum yapmayarak meseleyi Allah'a havale etmeyi daha doğru bulmuşlardır. Kadî

⁴⁶² Kur'an-ı Kerîm Meali. el-Bakara 2/174

⁴⁶³ Emrullah Yüksel, "Hesap", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Temmuz 2025); Kur'an-ı Kerîm Meali. Âl-i İmran 3/77

⁴⁶⁴ Kur'an-ı Kerîm Meali. el-A'râf 7/8-9

Abdülcebbar bazı Mutezilî âlimlerin mizanı adalet anlamına tevîl etmelerini eleştirerek bu konuda mecaza başvurmayı doğru bulmaz.⁴⁶⁵

Yemlîhâzâde bazı âlimlerin “İşte onlar, rablerinin âyetlerini ve O’na kavuşmayı inkâr eden, bu yüzden amelleri boşa gitmiş olanlardır. Bu sebeple biz kıyamet gününde onların (dünyadaki) amellerine değer vermeyiz.”⁴⁶⁶ ayetini delil getirerek kafirlerin amellerin mizan da tartılmayacağını savunduklarını nakletmektedir. Onlara göre mizan yalnız mü’minlere mahsus olup, mizan da tartılacak olan ise iman değil, iyilik ve kötülüklerdir. Tartı neticesinde hasenâtı ağır gelenler cennete, seyyiâtı ağır gelenler ise eğer Allah’ın affına veya izn-i ilâhî ile şefaate mazhar olmazlarsa cehenneme gideceklerdir. Yemlîhâzâde bu görüşü İbn-i Abbas’ın tefsiri ile reddetmektedir; kâfirler iyilik yapmış olsalar bile ellerinin boş olduğunu göstermek için amelleri mizana konulacaktır. Ayette geçen, kâfirlerin amellerinin tartılmayacağından murad ise, küfürlerinden dolayı yaptıkları iyiliklerin de karşılığını göremeyecek olmalarındandır. Çünkü kâfirlerin fiillerinin hiçbir ağırlığı olmayacak olup, ayette geçen ve amelleri mizanda ağır gelecek olanlar yalnız müminlerdir.⁴⁶⁷

Netice olarak mizanda iyilikleri ağır basanların cennete, fenalıkları ağır basanların ise cehenneme gidecekleri konusunda ihtilaf yoktur. Bazı felsefecilerin cennet ve cehennemdeki hallere beden değil yalnız ruhun maruz kalacağı görüşleri ise Kur’an ayetleriyle çelişmekle birlikte Ehl-i Sünnet tarafından da reddedilmiştir. Ehl-i Sünnetin kabulü ise nimetin de azabın da hem bedenî hem de ruhî olacaktır.

Ahiret safhalarından bir diğerrinin de hadisler yoluyla varlığı bilinen sıratdır. Sırat, kabul edilen manasıyla Kur’an-ı Kerim’de geçmemekle birlikte hadis-i şeriflerden hareketle delillendirilen bir kavramdır. Tahrîm suresi 8. ayeti cennete giden bir yolun varlığına işaret etmektedir; “...O gün Allah, peygamberi ve onunla aynı imanı paylaşanları utandırmaz. Onların nuru önlerinde ve sağ yanlarında ilerleyerek yollarını aydınlatırken şöyle derler: “Rabbimiz! Nurumuzu arttır eksiltme ve bizi bağışla...”. Hadislerin rivayetlerinde sırat ile ilgili verilen bilgiler bize onun cehennem üzerinde kurulup cennete giden bir yol olduğunu göstermektedir. Cennet ehli bu yoldan amellerinin durumuna göre farklı kolaylıklarda geçebilecekken, cehennem ehlinin ise ayakları kayacak ve nar-ı cehenneme düşeceklerdir.

Yemlîhâzâde de sıratı hadislerin rivayetiyle yorumlayarak, sıratı cehennemden üzerinden uzatılacak kıldan ince kılıçtan keskin bir köprü olarak nitelemiştir. “...Hepsini cehennemden yoluna sürün!”⁴⁶⁸ ve “İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin

⁴⁶⁵ Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi*, 1/735.

⁴⁶⁶ *Kur'an-ı Kerîm Meali*. el-Kehf 18/105

⁴⁶⁷ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 290.

⁴⁶⁸ *Kur'an-ı Kerîm Meali*. es-Sâffât 37/23

kesinleşmiş bir hükmüdür.”⁴⁶⁹ ayetlerini sırata delil olarak kaydeden Yemlîhâzâde, cehennem üzerindeki yoldan geçmek suretiyle ehl-i imanın da cehenneme uğrayacağına işaret ettiği kanaatindedir. Fakat ehl-i iman cehenneme girmeyecek, Allah takva sahibi kullarını lütfuyla kurtaracaktır. Keza cennete gitmek için sırat haricinde bir yol olmadığı da hadislerden anlaşılmaktadır.⁴⁷⁰

İslâm âlimleri sıratın varlığı konusunda fikir birliği içinde olmakla birlikte mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet âlimlerinden bazıları kıldan ince kılıçtan keskin bir köprü suretini aklen imkânsız görüp kabul etmemiştir. Mutezilî âlim Kadî Abdülcebbar da ahirette teklif olmayacağından Allah’ın kullarını böyle bir köprünün üzerinden geçmekle mükellef tutmayacağı kanaatindedir. Fakat üzerinden geçilmek istendiğinde cennet ehli için genişleyecek cehennem ehli için ise daralacak bir mahiyette olduğunu kabul etmektedir.⁴⁷¹

Ehl-i Sünnet âlimleri cehennem üzerine kurulacak köprünün varlığının inkâr edilemeyeceğini söylerken, bizim için gayb olan bu mesele hakkında yorum yapmayıp hadisleri zahirî anlamlarıyla kabul etmek gerektiğinin altını çizerler. Yapılan yorumların geneli ise cennet ehlinin üzerinden amellerine göre kolaylıkla geçeceği cehennem ehlinin ise geçemeyip düşeceği bir yolun aklen mümkün olmakla birlikte, nasların delaletiyle de sıratın varlığına iman gerekliliği üzerinedir.⁴⁷²

Âhirette mü’minlerin günahlarının affına vesile olması bakımından şefaât kavramı da ölüm sonrası ebedî hayata başlangıç safhalarında önemli merhalelerden biri olarak kabul edilmektedir. Şefaât, sözlükte “birisinin başışlanması için aracılık etmek” anlamında kullanılırken, ıstılahta peygamberlerin mahşer günü Allah’a niyaz ederek ümmetinden bazı fertlerin günahlarının affedilmesini istemesi manasında kullanılır. Şefaât konusunda bütün görüşlerin üzerinde birleştiği husus, hiç kimsenin Allah’ın razı olmadığı bir kişi hakkında şefaatte bulunamayacağıdır. Bununla birlikte şefaât, üzerinde en çok tartışılan konulardan biridir.

“...O’nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefaât edemez...”⁴⁷³ ayetinde ifade ettiği üzere Allah bir kuluna diğerine şefaât etmesi için izin vermedikçe kimsenin birbirine şefaâtçi olmasına ihtimal yoktur. “O gün -rahmânın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseler müstesna- şefaatin bir yararı olmaz.”⁴⁷⁴ ayetine göre de Allah’ın affetmeyi dilediği ve razı olduğu kullarının haricinde hiç kimse başkasının şefaâtinden istifade edemez.

⁴⁶⁹ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. Meryem 19/71

⁴⁷⁰ Yemlîhâzâde, *Zübdetü’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 293.

⁴⁷¹ Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse: Mu’tezile’nin beş ilkesi*, 1/737.

⁴⁷² Hayrettin Nebi Güdekli, “Sırat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Temmuz 2025).

⁴⁷³ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. el-Bakara 2/255

⁴⁷⁴ *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. Tâhâ 20/109

Şefaata konusunda muteber hadis kitaplarında kayıtlı birçok hadis bulunmaktadır. Hadislerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in âhirette yapacağı ilk şefaata hesaba çekilmek üzere bekleyen mü'minlerin takatlerinin tükenip, ziyadesiyle bunaldıkları bir anda hesabın hızlıca görülmesi üzerine olacaktır. Daha sonra sırasıyla cennet ehli olan mü'minler ve günahlarından dolayı cehenneme girecek olanlar da Hz. Peygamber'in şefaatine nail olacaklardır. İbadet ve taat üzere devam eden takva sahiplerine ise namaz, oruç gibi ibadetlerinin şefaataçı olacağı da yine hadislerde kaydedilmiştir.

Tövbe etmeden ölen veya büyük günah işlemiş olan müslümanların şefaatten faydalanıp faydalanamayacağı hususu ise tartışma konusu olmuştur. Bazı Mutezilî âlimlere göre büyük günah işleyenlere şefaata edilmeyecek olup, şefaata yalnız küçük günahlara etki edecektir. Kadî Abdülcebbar'a göre de tövbe etmeden ölen mürtebib-i kebîre fâsık olarak öldükleri için şefaata olunmayacaklardır.⁴⁷⁵ Büyük günah sahiplerinin de şefaate mazhar olacakları iddiası bazı âlimlerce birçok açıdan kabul görmemiştir. Mürtebib-i kebîreye şefaata Hz. Peygamber'in kıyamet günü düşman olacağını ifade ettiği; emanete ihanet eden, içkiye devam eden, haksız yere birini öldüren, geçimini haram yoldan elde eden vs. gibi zümreleri kapsadığından hadislerle de çelişmektedir. Âlimler aklı açıdan da günaha devam eden fâsık birinin tövbesiz öldüğünde afva mazhar olmasını mümkün görmezler. Hem bu durumun nasılsa şefaate mazhar olurum rahatlığıyla müslümanları günaha sevkedip, günaha ısrar etme noktasında zararı da bulunmaktadır.

Mutezile haricinde kalan Ehl-i Sünnet, Şia ve Selefiye ise tam tersi, şefaatin büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen müslümanları da kapsadığı düşüncesindedirler. Onlara göre büyük günah işlese dahi Allah'ın birliğine iman eden ve bazı güzel davranışlarda bulunan müslümanlar âhirette kâfirlerle aynı kefeye konulmayacaklardır. Günaha ısrar etmelerinin karşılığı olarak cezayı hak etseler de şefaatten mahrum bırakıldıkları takdirde Kur'an'da ve hadis-i şeriflerde vaad edilen lütuf, bağışlama, af ve mağfiret gibi kavramlar manasız kalacaktır.

Yemlîhâzâde de âhiretteki şefaata konusunda Ehl-i Sünnet âlimleri gibi, şefaatin hak olduğu, sadece mü'minleri kapsadığı, şefaata ile mü'minlerin derecelerinin de yükseltileceği, büyük günah sahiplerine de şefaata edilebileceği, kâfirlere ise asla şefaata olunmayacağı kanaatindedir. Ehl-i Sünnet düşüncesinde tövbe etmeden ölen müslümanlar da şefaate mazhar olup olabileceklerdir.⁴⁷⁶

2.7.4. Cennet ve cehennem

⁴⁷⁵ Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi*, 1/687.

⁴⁷⁶ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 307.

Me'va, adn, dârûlmukâme, naîm, dârüsselam, hüsna, firdevs gibi isimlerle de anılan cennet, dinî literatürde dünya hayatındaki imtihanı kazanacak olanların ebedî mükafâtı olarak bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde cennet, mü'minlerin ebedî saadet içinde yaşayacakları mekân olarak çeşitli tasvirlerle anlatılmaktadır. Cennet ve cehennem hakkındaki ayetler incelendiğinde cennet tasvirlerinin cehennemle ilgili olanlardan kemiyet itibariyle daha fazla olduğu gözlemlenmektedir. Allah'ın kullarını uyararak itaate sevk etmesi, insana olan rahmetini ve sevgisini göstermekte ve kendi ruhundan üfleyerek yarattığı kullarını cehennemden uzaklaştırarak, sonsuz lütuf ve keremini ortaya koymaktadır. Kur'ân-ı Kerîm Hz. Muhammed'i müjdeleyici ve uyarıcı olarak nitelerken müjdeleyici ifadesinin daha önce gelmesi de bunun bir göstergesi sayılmaktadır.

İnsanın fitrî olarak sonsuzluğu ve sonsuz olanı istemesi, sevdiği ve elinden gitmesini istemediği en basit bir eşyanın kaybıyla bile hüzünlenmesinden anlaşılabilir. Ebedi ve ebedî olanı talep etmesi sebebiyle insan, fitraten yaratıcıya bağlanarak onu memnun etmek ve bu vesileyle hem yok olmaktan kurtulmak hem de yaratıcının kendisine ebedî bir hayat bahşetmesini ümit etmektedir. Bu sebeple de bütün dinler cennet hayatını ve ebedî mutluluğu vaat etmektedir. Kur'ân'ın beyanlarında ise çeşitli cennet tasvirleri Allah'ın rızasına erişenlerin ebedî bir rahatlık ve huzur içinde, istedikleri her şeyi elde edebilecekleri, en önemlisi de yaratıcılarını görerek O'nunla konuşabilecekleri ve ebedî bir mükafâtı elde edecekleri üzerinedir; "Gönüllerin özleyeceği, gözlerin hoşlanacağı her şey orada vardır. Ve siz orada ebediyen kalacaksınız",⁴⁷⁷ "Canlarınız ne isterse, gönlünüz ne dilerse burada sizin için hazırdır."⁴⁷⁸ vs.

Bu mükafatları kazanacak olan cennet ehli ise Kur'ân-ı Kerîm'de iman edip salih amel işleyen kullar olarak nitelendirilmektedir. Bu tarifin dışında kalan fetret devrinde yaşayanlar, çocuklar, deliler ve müşriklerin büluğa ermeden ölen çocuklarının cennete girip girmeyeceği ise tartışılmıştır. Bu konudaki genel temayül ise Allah'ın mükellef olmayan kullarını cezalandırmayacağı gibi onların da cennete gireceği yönündedir.⁴⁷⁹

"Derin kuyu" anlamına gelen cehennem kelimesi ise Kur'ân-ı Kerîm'de yetmiş yedi ayette geçmektedir. Mizanda amellerin tartılmasıyla cennete girmeye hak kazanamayan kâfirler, müşrikler ve münafıkların ebedi azap yeri olarak cehennem ve içindekilerin hayatları Kur'ân'da birçok ayette tasvir edilmektedir. Cennet gibi cehennemin de hâl-i hazırda var olup olmadığına dair tartışmalarda Ehl-i Sünnet her ikisinin de şu an var olduğunu savunurken Mutezile, Haricilerden bazıları ve Cehmiyye yaratılmış olduğunu kabul etmezler. Onlara göre cehennem kıyamet koştuktan sonra yaratılacaktır.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Kur'ân-ı Kerîm Meali. ez-Zuhruf 43/71

⁴⁷⁸ Kur'ân-ı Kerîm Meali. Fussilet 41/30-32

⁴⁷⁹ Bekir Topaloğlu, "Cennet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Ağustos 2025).

⁴⁸⁰ Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Ağustos 2025).

Cennet ve cehennemin ebediyeti konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüş ve bazıları sonlu bir hayata karşı sonsuz bir azabı Allah'ın adaletiyle çelişkili görüp kabul etmemişlerdir. Fakat bu görüş her ikisinin de ebedî olacağına dair ayetleri delil getiren Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından kabul görmemiştir. Bu konuda kâinatın içindeki her zerresiyle birlikte Allah tarafından yaratılmış olduğunu kabul etmeyen kâfirlerin işledikleri cinayetin ebedî olması sebebiyle azabın da ebedî olması gerektiğini savunmuşlardır. Zira onlara göre kâfirler Allah tarafından yaratılmış olan sonsuz zerrelere inkâr ederek sonsuz bir cinayet işlemişlerdir. Bununla birlikte ebedî cezanın mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı yorumlara göre, ahiretteki ceza ebediyen illa ki ateş ve cehennem olmak zorunda değildir. İnsanı arzuladığı ve talep ettiği şeylerden mahrum bırakmak da bir cezadır. Belki de en büyük ceza Allah'ın rızasına kavuşamamak, O'nu görememek ya da Allah'ın onu muhatap almaması böylelikle ebedî huzur ve mutluluğa kavuşamamasıdır. Netice olarak bu mesele ödülün de cezanın da ebedî olduğunu ifade eden nasslarla ve ortaya konulan bütün yorumlarla birlikte değerlendirildiğinde, her ikisinin de ebedî olmakla birlikte mahiyetinin ve nasıl olacağına bizim için gayb olduğu ortaya çıkmaktadır.

Yemlîhâzâde "Oldular mahluk el'ân ol iki daru'l-karar, Kafirân nîrâna mü'min cennetü'l-mevâyadır" beyitinin şerhinde cennet ve cehennemin hal-i hazırda yaratılmış oldukları ve her ikisinin de daru'l-karar olup içindekilerin orada ebedi kalıcı oldukları iddialarını ispata çalışmıştır. Yemlîhâzâde "Rabbimizin mağfiretine mazhar olmak ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın!"⁴⁸¹ ve "...yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır."⁴⁸² ayetleri ile cennet ve cehennemin hazır bulduklarının nassan sabit olduğunu dile getirir. Keza Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın cennette sakin olmaları ve Hz. Peygamber'in miraç gecesi cehennemi müşahade ettiğine dair olan rivayetler ile İslâm âlimlerinin çoğu da bu görüştedirler. Bu konudaki ihtilaf ise cennet ve cehennemin mevkileridir. Bazı âlimlere göre cennet yedi kat göğün üzerinde ve Allah'ın arşının altında, cehennem ise arzın altındadır.

Cennet ve cehennem ehlinin orada ebediyen kalıcı olduklarını iddia edenlerin getirdikleri deliller ise Bakara 81. ve 82. ayetlerdir; "Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte bu kimseler cehennemliktirler; onlar orada ebedî olarak kalırlar.", "İman edip hayırlı işler yapanlara gelince, onlar da cennetliktirler; onlar orada ebedî kalacaklardır." Fakat mü'minlerden günahlarının çokluğu sebebiyle cehenneme gidenler orada ebedî kalmayacaklar Allah'ın mağfireti ve Hz. Peygamber'in şefaatine mazhar olarak cennete gireceklerdir. Ashab-ı araf olarak tabir edilen; mizanda hasenatı ve seyyiatı eşit olanlar ise, cennet ve cehennem arasında bir yerde bir müddet bekledikten sonra cennete gireceklerdir.

⁴⁸¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Âl-i İmrân 3/133

⁴⁸² *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. el-Bakara 2/24

Yemlîhâzâde kâfir ve müşriklerin küçük yaşta ölen çocuklarının ahiretteki durumları veya cinlerin cennete girip giremeyeceği gibi meselelerde ise konu hakkındaki yorumları nakletmekle yetinir. Ebu Hanife'nin bu konularda tevakkuf edilmesi gerektiği tavsiyesine binaen yorum yapmaktan kaçınır.⁴⁸³

2.7.5. Rü'yetullah

Temel kelâmî problemlerden sayılan ve çokça tartışmalara konu olan rü'yetullah meselesinin imkânı hicri II. asırdan itibaren konuşulmaya başlamıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri delillerini rü'yetin imkânı etrafında ortaya koyarken, Mutezile, Mürcie, Cehmiyye, Hariciyye gibi fırkalar rü'yeti imkân dairesinde görmemişlerdir. Meseleyi ele alan âlimler naklî delillere getirdikleri farklı yorumlarla ve görmenin şartlarını da ortaya koyarak geliştirdikleri aklî delillerle rü'yetin imkânını veya imkânsızlığını ispata çalışmışlardır.⁴⁸⁴

Yemlîhâzâde meseleyi aklî ve naklî deliller çerçevesinde, Ehl-i Sünnet kelâm âlimlerine benzer bir tarzda ele almıştır. O, görmenin üç çeşidinden bahseder ve bunları; göz ve idrak ile görme, sadece idrak ile görme ve yalnız idrak etme olarak sınıflandırır. Örneklendirecek olursak; güneşe baktığımızda onu tam bir görme ile müşahade eder ve onun güneş olduğunu bilerek idrak ederiz, bu göz ve idrak ile görmedir. Gözümüzü kapattığımızda ise güneşi kısa bir süre de zihnimizde görürüz, bu da idrak ile görmedir. Biraz daha zaman geçtiğinde ise güneşin varlığı ilmî olarak zihnimizde yer alır, bu ise sadece idrak etmedir. Yemlîhâzâde'ye göre Allah'ın ahirette görülmesi, birinci görüş şekline göre ayan beyan hem göz hem idrak ile olacaktır; "İşte Cenab-ı Mevla'yı cennetü'l-a'lada ehl-i iman hâlet-i ûlaya melabis olarak gün gibi zâhir ve inkışaf-ı tam ile münkeşif ve bâhir olarak basar ile rü'yet ve idrak edeceklerdir."⁴⁸⁵ O, rü'yetullahın caiz olup Allah'ın bir fazlı ve lütfu olduğunu ifade ederek, aklen ve naklen de sâbit olduğunu söyler.

Fakat bu görme bizim dünyadaki nesnelere görmemiz gibi değildir. Çünkü dünyadaki nesnelere görebilmemiz o nesnelere, görmeye mâni olacak şekilde gözle bitişik olmaması veya göremeyecek kadar uzakta olmaması ve görülecek nesnenin fark edilmeyecek kadar küçük olmaması, şeffaf veya latif olmaması, göz ile arasında perde olmaması gibi çok şartlara bağlıdır. Bütün bu şartlar yerine gelse bile Allah'ın gözde, görme fiilini yaratması da gereklidir. Yemlîhâzâde'ye göre ise bu sayılan şartların çoğu cisimler için geçerli olup, bütün bu şartların ahirette de geçerli olması gerekmez. Rü'yetullah meselesinde şahidin gâibe kıyasının fâsîti olduğunu söyleyen Yemlîhâzâde'ye göre Allah, belirtilen şartlar olmadan gözlerimizde O'nun

⁴⁸³ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 303.

⁴⁸⁴ Veysi Ünverdi, "Kelâm Geleneğinde Rü'yetullah Tartışmaları", *Sistematik Kelâm*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 549.

⁴⁸⁵ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 129.

zâtını görebilmeyi mümkün kılabilir. Ve mü'minlerin gözünde zâtının görülebileceği bir kuvveti yaratabilir.

Aklî delil olarak, bir şeyin görülebilir olmasının o şeyin vücut sahibi olup var olmasına bağlı olduğunu ifade eden Yemlîhâzâde, Allah'ın da bir vücut-u hakikisi olması ve mevcut olması hasebiyle görülebilir olduğunu, dolayısıyla görülebileceğini söyler. Başka bir deyişle, görülebilmesi imkânsız değildir. Zira "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım."⁴⁸⁶ ayet-i kerîmesinde ifade edildiği üzere, Hz. Musa Allah'ı görmeyi istemiştir. Bu ayetin rü'yetullahâ delil olduğunu savunan âlimler, bir peygamberin Allah hakkında caiz olmayan bir şeyi O'ndan talep etmesinin imkânsız olduğunu dile getirirler. Peygamberin rü'yeti talep etmesini rü'yetin delili olarak görürler. Çünkü caiz olmayan bir şeyi istemek bilgisizliğe delil olup, peygamberlerin akıllı, zeki ve hikmet sahibi olmaları anlamında kullanılan fetanet sıfatına da aykırıdır. Kezâ ayet-i kerîmenin devamında Allah "لَنْ تُرَىٰ" (beni katiyen göremezsin) cevabını vermiş, "benim görülmem imkansızdır" dememiştir. Yemlîhâzâde ayetteki "لَنْ" lafzının da olumsuzlamada ebedi ifade etmediğini dile getirir. Ona göre, eğer ayetten kasıt "beni ebedi olarak göremezsin" olsaydı "Asla ölümü istemezler..."⁴⁸⁷ ayetinde olduğu gibi "ebeden" lafzının da ziyade olarak bulunması gerekirdi.⁴⁸⁸ Bu nazarla bakıldığında ise rü'yeti olumsuzlayan ayetin manası "dünyada göremezsin" olarak anlaşılmaktadır.

Rü'yetullahâ getirilen naklî delillerden biri de hadis ulemâsı tarafından sahih hadis kategorisine giren, mü'minlerin bulutsuz bir gecede kameri gördükleri gibi rablerini göreceklerini müjdeleyen hadistir. Ehl-i Sünnet ulemâsı Allah'ın bu dünyada görülmesinin imkânsız olduğunu ve hiçbir mü'minin bu dünyada Allah'ı göremeyeceğini kabul ederler. Yine hadis rivayetlerine göre, miraç sonrası sabahe Hz. Peygambere "Allah'ı gördün mü?" sorusunu yönelttiğinde, O "Nurdur, nasıl göreyim?" demiştir.⁴⁸⁹ Bu mesele hakkında Hz. Âişe'den de "Muhammed'in Allah'ı gördüğünü söyleyen kimse yalan konuşmuş olur" şeklinde bir rivayet vardır.⁴⁹⁰ Rivayetlerden de anlaşılacağı üzere dünyada hiçbir gözün Allah'ı görmediği ve göremeyeceği meselesinde ittifak vardır.

"Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder."⁴⁹¹ ayet-i kerimesi ise genel ve küllî bir olumsuzlama olmayıp, sınırlı bir zümreye mahsus bir olumsuzlama olması muhtemeldir. Mutezilenin bu ayeti rü'yetin imkânsızlığına delil getirmelerini eleştiren Yemlîhâzâde, idrakin bir şeyi her yönüyle kuşatarak görme manasında olduğunu ifade eder. Allah'ın her yönüyle idrak edilemeyecek olması ise onun hiçbir surette görülemeyeceği anlamına gelmez. Zaten Ehl-

⁴⁸⁶ Kur'ân-ı Kerîm Meali. el-A'râf 7/143

⁴⁸⁷ Kur'ân-ı Kerîm Meali. el-Cum'a 62/7

⁴⁸⁸ Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 131.

⁴⁸⁹ Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, çev. Ahmet Davudoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 1/342-345.

⁴⁹⁰ Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahîh-i Buhari*, çev. Ahmet Davudoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 4/234-236.

⁴⁹¹ Kur'ân-ı Kerîm Meali. el-En'âm 6/103

i Sünnet âlimleri de gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini kabul etmektedirler. Ayetteki nefyi arap dil kaidelerine göre de değerlendiren Ehl-i Sünnet kelim âlimleri, nefyin görmenin her şeklini, görülebilecek bütün zamanları ve görebilecek bütün şahısları kapsamadığını ifade etmişlerdir. Rü'yetin dünya hayatı için söz konusu olamayacağı ise zaten herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir.

Mutezile "sahihayn" gibi muteber hadis kitaplarında yer alan naklî delilleri epistemolojik değerde görmeyip kabul etmemiş, fakat rü'yetin imkansızlığını savunmak için sahih hadisler içerisine giremeyen rivayetleri kaynak olarak göstermiştir. Mutezilenin bu çelişkili tavrı meseleyi ele alan düşünürlerin gözünden kaçmamış ve eleştirelerin hedefi olmuştur.

Yemlîhâzâde, aklî ve naklî delillerle ve ümmetin icmâıyla sabit olmasına rağmen, âhirette Allah'ın görülebileceğini (rü'yetullah) inkâr edenlerin bu büyük nimeti reddetmiş olacaklarını belirtir. Ona göre, "Hayır, şüphesiz onlar, o gün Rablerinden perdelenmişlerdir." (el-Mutaffifin 83/15) ayeti, bu inkârcı tutumun tabii sonucu olarak onların ilahî ru'yet nimetinden mahrum kalacaklarına işaret etmektedir. Ayrıca, Ali el-Kârî'nin *Kasîde-i Emâlî* şerhinde naklettiği "Ben kulumun zannı üzereyim..." kudsî hadisini de delil getiren Yemlîhâzâde, rü'yeti inkâr edenlerin bu inançları sebebiyle nimetten mahrum kalma tehlikesini ciddi bir tehdit olarak yorumlar.⁴⁹²

Rü'yetullah, kelâm tarihinde üzerinde en yoğun tartışılan ve derinlemesine analizler yapılan konuların başında gelmektedir.⁴⁹³ Ancak bu çalışmanın hacmi, tartışmanın bütün boyutlarıyla ele alınmasına imkân vermemektedir. Özetle ifade etmek gerekirse, Ehl-i Sünnet kelâmcıları rü'yetullahı aklî açıdan mümkün, naklî deliller ışığında ise vâkip görmüşlerdir. Onlara göre Allah, ahirette müminlere bir lütuf ve ikram olarak görülecektir; ancak bu görmenin mahiyeti dünyadaki herhangi bir idrak biçimiyle kavranamaz ve "keyfiyetsiz (bilâ keyfe)" bir şekilde iman edilmesi gereken bir meseledir.

⁴⁹² Yemlîhâzâde, *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*, 133.

⁴⁹³ Murat Memiş, "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 47-104.

SONUÇ

Yemlîhâzâde, dinî değerlerin ve geleneksel inançların sorgulandığı, inkârcı fikirlerin yaygınlık kazandığı tarihî bir dönemde yaşamış bir düşündürdür. İslâm akidesine yönelik artan bu tehditler karşısında, döneminin birçok mütefekkeri gibi, o da inanç esaslarını muhafaza etmek ve savunmak gerektiğine inanmıştır. Bu kaygıyla, dünya ve ahiret saadetinin temel yolu olarak gördüğü kelim ilmini, bu inkâr cereyanlarına karşı en etkili cevap aracı olarak benimsemiştir.

Kelam ilmi üzerine derinlemesine çalıştıktan sonra vardığı temel sonuç şudur: İtikadî meseleler, içinde bulunulan çağın ihtiyaç ve sorunları ışığında yeniden ele alınmalı, faydasız ve sonu gelmez tartışmalardan arındırılmalıdır. Ona göre kelamın asıl amacı, Müslümanların itikadını güçlendirmek olduğundan, konuların özlü ve anlaşılır bir şekilde sunulması esastır. Nitekim kaleme aldığı eser, bu düşünceden hareketle itikadî konuları sistematik ve özet bir üslupla sunmakta ve Yemlîhâzâde'nin bu metodolojik prensipte ne denli başarılı olduğunu ortaya koymaktadır.

Yemlîhâzâde, halk arasında yaygın olan ancak İslami açıdan sorun teşkil eden bazı batıl inançları ele alan bir eser kaleme almıştır. Müellif, kitabında fal, tesbih veya kitaplardan manevi işaretler aramanın dinî hükmü, nazarın fiziksel bir ışınla ilişkisi olup olmadığı ve insan, hayvan ya da nesnelere uğursuzluk bulunduğu inancı gibi tartışmalı konulara açıklık getirmeyi hedefler.

Yazar, özellikle "eşyanın insana kendi başına kötülük getirebileceği" fikrini kesin bir dille reddeder ve bu tür bir inancın insanı küfre kadar götürebilecek tehlikeli bir sapma olduğunu vurgular. Ona göre, başa gelen musibetleri nazar veya uğursuzluk gibi harici sebeplere bağlamak yerine, bunları kişinin kendi hatalarına karşı Allah'tan gelen bir uyarı olarak yorumlamak gerekir. Yemlîhâzâde, çözümün; tövbe etmek, dua ile Allah'a sığınmak ve O'nun rızasına yönelmek olduğunu belirterek, bu yaklaşımın İslam'ın özüne daha uygun düştüğünü ifade eder.

Yemlîhâzâde'nin eserinde belirgin şekilde mezhep taassubundan uzak durma çabası göze çarpmaktadır. Bu tutumu, onun meselelere daha eklektik ve sentezci bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Nitekim görüşlerinde kimi zaman Mâtürîdî, kimi zaman Eş'arî, bazen de Selefi ekolünün izlerine rastlanmaktadır. Müellif, belirli bir mezhebe mutlak aidiyet yerine, her meselede kendi ilmî ve naklî kanaati doğrultusunda hareket etmiş; sistematik bir mezhep tercihinden ziyade, delile dayalı objektif bir tutum sergilemiştir.

Bu çok yönlü tavrını somut örneklerle de destekleyen Yemlîhâzâde, tekvîn sıfatının müstakil ve hakiki bir sıfat olarak kabul edilmesi, hüsün-kubuh meselesinde aklın belirleyiciliğine yapılan vurgu ve yaratıcı-mahluk ilişkisini açıklarken kudret-tekvîn ayrımını esas alması gibi pek çok temel konuda Mâtürîdî çizgiye yakın durmaktadır. Öte yandan, cüz'î iradenin mahluk oluşu yorumunda Eş'arîleri savunması, fiilî sıfatların kudrete ircâsına dair Eş'arî delilleri ayrıntılı biçimde aktarması ve haberî sıfatların yorumunda tevile kapı aralayan ifadeler

kullanması, onun Eş'arî yaklaşıma da yabancı olmadığını göstermektedir. Rü'yetullah meselesindeki açıklamalarının zaman zaman Selefi üsluba yaklaşması ise bu sentezci metodun bir başka tezahürüdür.

Dolayısıyla Yemlîhâzâde'nin düşünce sisteminde tek bir mezhebin hâkim olduğundan söz edilemez. Aksine, müellif her meselenin kendi bağlamı içinde değerlendirilmesi gerektiği prensibini benimsemiş; Ehl-i Sünnet içindeki farklı ekollerin görüşlerini karşılaştırarak kendi ilmî kanaati doğrultusunda tutarlı bir kelâm anlayışı inşa etmiştir.

Yemlîhâzâde, Ehl-i Sünnet kelâmı içinde yer alan Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri arasındaki birçok ihtilafı meselede, her iki tarafın görüşlerinin de temelde kabul edilebilir olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Ehl-i Sünnet âlimleri temel itikadî konularda ortak bir zemine sahiptir; uzlaşmaz gibi görünen tartışmaların çoğu zaman lafzî düzeyde kaldığını ve derin bir ayrılığa işaret etmediğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Müellifin bu uzlaştırıcı tavrı, Ehl-i Sünnet dışı kabul edilen mezheplere yönelik değerlendirmelerinde de kendini gösterir. Mu'tezile ve Cebriyye gibi ekolleri ele alırken dahi, bu grupların temelde Allah'ı tenzih ve yüceltme niyetiyle hareket ettiklerini vurgulamış; bu aslı niyet sebebiyle onların bir ölçüde mazur görülebileceği yönünde bir anlayış sergilemiştir. Bu kapsayıcı yaklaşımını, tekfir konusundaki katı tutumuyla da pekiştiren Yemlîhâzâde, Müslümanların birbirini tekfir etmekten kesinlikle kaçınması gerektiğinin altını çizmiştir. Onun kanaatine göre, açık bir şekilde Allah'ı ve Peygamber'i inkâr etmediği sürece hiçbir Müslüman tekfir edilemez.

Bu değerlendirmeler ışığında, Yemlîhâzâde'nin kelim ilmine temel katkısı, klasik dönem meselelerini modern çağın entelektüel meydan okumaları karşısında öz ve sistematik bir şekilde ele almasıdır. Pozitivizm, materyalizm ve Darwinizm gibi akımların yaygınlaştığı bir dönemde, kelim prensipleri hem aklî hem de naklî delillerle temellendirmiş; bunu yaparken de geleneksel mezhep tartışmalarının ötesine geçerek, birçok ihtilafın aslında lafzî düzeyde kaldığını göstermeye çalışmıştır. Müellifin bu yaklaşımı, herhangi bir mezhep taassubundan ziyade, yanlış anlaşılmanın yol açtığı ilmî tıkanıklıkları aşma kaygısını yansıtır. Nitekim Eş'arîlerin cüz'î irade ve kesb teorisinin genellikle yanlış yorumlandığını vurgulayarak onların cebirle suçlanmasını eleştirmesi, bu metodolojik tutumun çarpıcı bir örneğini teşkil eder.

Yemlîhâzâde'nin kelim meseleleri ele alış tarzı, onun hem geleneksel kelim birikimine hâkimiyetini hem de çağının fikrî ihtiyaçlarına olan duyarlılığını ortaya koymaktadır. Eserlerinde takip ettiği yöntem, konuları öncelikle sağlam bir aklî çerçevede temellendiren, ardından naklî referanslarla destekleyen ve nihayetinde mezhepler arası mukayeselerle derinleştiren bütüncül bir karakter sergiler. Bu bağlamda o, kelim mirasını sadece nakleden bir aktarıcı değil; delilleri eleştirel bir süzgeçten geçiren, farklı görüşleri analiz eden ve nihai tercihlerde bulunan özgün bir mütekellim kimliğiyle öne çıkar. Bu metodolojik duruş, onun Osmanlı'nın son dönem kelim literatüründe kendine özgü bir konum edinmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak; Yemlîhâzâde, döneminin entelektüel ihtiyaçlarına cevap verebilecek, mezhep taassubundan uzak fakat İslam inanç esaslarını bütüncül bir şekilde içeren, özlü ve anlaşılır bir kelimeler eseri telif etme gayreti içinde olmuştur. Eseri incelendiğinde, bu iddialı hedefinde büyük ölçüde başarılı olduğu gözlemlenmektedir. Eserin günümüz Türkçesine kazandırılması halinde, sadece akademik çevrelere değil, kelimeler ilmine ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine de hitap edecek ve ilim dünyamıza değerli bir katkı sunacaktır.



KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Mu'tezile'nin İnanç Esasları*. ed. Hüseyin Hansu. 1 Cilt. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2013.
- Ahmed Efendi, Beyâzîzâde. *İşârâtu'l-merâm*. Beyrut: Dâru'l-Kutub, 2007.
- Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli. *Üss-i İslâm*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Kur'ân-ı Kerîm Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin el-. *Ebkâru'l-efkâr fî usûlu'd-din*. 1-7 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutub, 2. Basım, 2004.
- Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Suud-i Arabistan: Dâru's-Samii, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hazm>
- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutevatir>
- Ataman, Buket. "Yeni İlm-i Kelâm Geleneğinde Abdüllatif Harpûtî ve Eserlerine Bakış". *International Social Sciences Studies Journal* 10 (2024), 1461-1466.
- Avcı, Metin. "İmam Mâturîdî'nin Ecel Anlayışı". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2019), 39-54. https://doi.org/10.52754/16947673_2019_26_4
- Aygün, Fatma. "Eşyanın Hakikati Sabittir' İlkesini Benimseyen Kelamcıların Sofestaiyye Eleştirisi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 827.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *İslâm Mezhepleri Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. 1 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2018.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir el-. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. çev. Enver Uysal - Fatma Bayraktar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Baki, Süleyman. *Manastırlı İsmail Hakkı ve Kelâmî Görüşleri ve "Telhîsu'l-kelâm fî berâhîni akâidi'l-İslâm" İsimli Eseri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Bebek, Adil. "Kebîre". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kebire>
- Birinci, Ali - Özervarlı, M. Sait. "İsmail Hakkı İzmirli". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ağustos 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/izmirli-ismail-hakki>
- Bizrî, Nader el-. "God: Essence and Attributes". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter. 121-140. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 2008.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/alem>
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhari*. çev. Ahmet Davudoğlu. 9 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2012.

- Bulut, İsmail. *Nübüvvete Çağdaş Bir Yaklaşım*. Ankara: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismet--kelam>
- Bulut, Zübeyir. "İmanda İstisna". *Sistemik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 347-354. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Câmî, Muhammed Emân b. Ali el-. *es-Sifâtü'l-İlâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*. Medine: İslâm Üniversitesi, 1. Basım, 1408.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabü't-tarîfât*. 1 Cilt. İstanbul: Klm Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l mevâkıf*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-. *Kitâbü'l-irşâd*. çev. A. Bülent Baloğlu vd. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Çağlayan, Harun. "Kelâm Sıfatı Özelinde Mâtürîdî'de Kadîm-Hâdis Ayrımı". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 471-496.
- Çağlayan, Harun. "Kelamda Bilgi Teorisi". *Sistemik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 45-54. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Çağrı, Mustafa. "Tevekkül". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevekkul>
- Çağrı, Mustafa. "Yeis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat>
- Çelikkan, Serkan. "Tefekkür Kavramı ve İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme". *Nisar* 1 (Kasım 2022), 1-28.
- Çınar, Bayram. "Kelam'da Salah-Aslah Tartışmaları". *Mevzu: Sosyal Bilimsel Dergisi* 5 (Mart 2021), 195-229. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4604942>
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. *İmâm-ı Â'zam'ın beş eseri: el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhu'l-ebzat, el-Fıkhu'l-ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. baskı, 2015.
- Efendi, Beyâzîzâde Ahmet. *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. çev. Mustafa Yasir Demirkol. İstanbul: Rihle Kitap, 1. Basım, 2023.
- Emiroğlu, İbrahim. "Süfestâiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufestaiyye>
- Erdoğan, İbrahim Halil. "İslam Düşüncesinde Zamanın Ontolojik Yapısı: Kelamcılar ve Filozoflar Arasında Bir İnceleme". *Turkish Studies – Comparative Religious Studies* 20/2 (2025), 395-410. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.80409>
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. Ankara: Akçağ Yayınları, 7. Basım, 2008.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber-i-vahid>

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. çev. Mehmet Kubat. İstanbul: İşrak Yayınları, Dâr-u İbn Zeydûn li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2008.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-. *Kitâbü'l-lüm'a fı'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Türker. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2019.
- Filibeli, Ahmet Hilmi. *İlm-i ahvali'r-ruh*. İstanbul: Hikmet Matbaası, 1337. Basım, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Tehâfütü'l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, ts.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed el-. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed el-. *Kavâ'idü'l-aka'id*. çev. İsmail Hakkı Uluçınar. Beyrut: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Gökçe, Cüneyt. "Berzah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/berzah>
- Gölcük, Şerafettin. "Rızık". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rizik>
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Sırat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirat>
- Gülverdi, Selim. "Kadî Abdülcebbar ve Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 209-228. <https://doi.org/10.33460/beuifd.866627>
- Harputî, Abdullatif. *Tenkîhu'l kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed İbn. *İkdü'l-ferîd*. 1 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2024.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan. *Mücerred-ü makalâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. ed. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Sîna, Ebü Ali el-Hüseyin b. Abdullah. *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*. çev. Ömer Türker. Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- İbnü'l-Melâhimî, Rukneddin. *Kitâbü'l-mu'temed fi usûli'd-din*. Kahire: Daru'l-Kütüb'l-İslâmiyye, 2005.
- İlhan, Avni. "Aslah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aslah>
- İlhan, Mehmet. "Peygamberliğin Sona Ermesi: Hatm-i Nübüvvet". *Sistematik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 229-235. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.
- İpek, Mikail. *Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Bilgi Teorisi*. 1 Cilt. Konya: Çizgi Kitabevi, 1. Basım, 2020.
- İpek, Mikail. "Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 811-840.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Kârî, Aliyyu'l-. *Minehu'r-ravdi'l-ezher fi şerhu'l-fikhi'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1419.

- Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>
- Kazanç, Fethi Kerim. "Hüsün-Kubuh Meselesi". *Sistemantik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 461-490. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Salâh-Aslah Meselesi". *Sistemantik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 441-460. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-. *et-Ta'arrufli-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Ebed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebed>
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Ezel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ezel>
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk el-. *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Korkmazgöz, Rıza. "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 31-60. <https://doi.org/10.17120/omuifd.53507>
- Kutluer, İlhan. "Lâedriyye, TDV İslam Ansiklopedisi". *Lâedriyye*. Türkiye Diyanet Vakfı, ts.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *er-Risâletü'l-hamîdiyye tercemesi: "beyyinât-ı Ahmeddiyye" külliyyât-ı İsmail Hakkı*. İstanbul, 1329.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Telhîsu'l-keâm fî berahîni akaidi'l-İslâm*. İstanbul: Misvak Neşriyat, 1. Basım, 2024.
- Maraz, Hüseyin. "Fahredden Râzî'nin Düşüncesinde Ezelî-Ebedî Varlık". *İslâmî Fikir ve Düşünce Dergisi* 5/2 (2014), 229-260.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed el-. *el-Usûlü'l-münife f'l-ilmü'l-keâm*. çev. Mehmet Emin Yıldırım. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed el-. *Kitâbü't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM yayınları, 17. Basım, 2012.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'ârî'nin Kelâm Düşüncesi*. ANKARA: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Mavil, Hikmet Yağlı. "Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları". *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 277-316.
- Memiş, Murat. "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 47-104.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İman, Beyrut., 1369.
- Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. çev. Ahmet Davudoğlu. 6 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Nesefî, Ebû'l Mu'în Meymûn b. Muhammed en-. *Tabsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. çev. Hasan Basri Çantay. 2 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *İslam'da Kaza ve Kader*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 1993.
- Okumuş, Namık Kemal. "Rızık ve Ecel". *Sistemantik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 479-490. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Okumuş, Namık Kemal. "Yeniden Diriliş ve Ahiret". *Sistemantik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 531-545. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.

- Oral, Osman. "Kelâmî Düşünce'de Haberî Sıfat Problemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/14 (2017), 197-221.
- Öğük, Emine. "Allah'a Yaklaşmanın İmkânı ve Yolları". *G.O.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 75-97.
- Önal, Recep. "Vahiy ve Nübüvvet". *Sistemik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 185-202. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Öz, Mustafa. "Kerbelâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/271-272. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öz, Mustafa vd. "Kerbelâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerbela>
- Öz, Mustafa. "Râfiziler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özerverli, M. Sait. *Kelamda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Özerverli, M. Sait - Erbaş, Ali. "Melek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/melek>
- Öztürk, Abdülvehhab. *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin eserleri*. İstanbul: Şamil Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Öztürk, Yunus. "Mâtürîdî ve İbn Sîna Karşılaştırması (Sofist İddialara Yaklaşımları Bağlamında)". *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 611-631. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Öztürk, Yunus. "Mu'tezile'den İbn Sînâ'ya Gelen Unsurlar: İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Fârâbî'ye Yönelik Metodolojik Eleştirisinde Mu'tezilî Katkı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 153-175.
- Öztürk, Yunus. "Özgün Bir Sünnî Literatür: Türkçe Maktel-i Hüseyinler". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 149-185. <https://doi.org/10.33460/beuifd.901275>
- Pezdevî, Ebü'l-Yüşr Muhammed b. el-Usr. *Usûlü'd-dîn*. çev. Şerafeddin Gölcük. Kayıhan Yayınları: İstanbul, 7. Basım, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*. çev. Hüseyin Atay. 1 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîru'l-kebîr mefâtihu'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2024.
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Esâsü't-takdîs fi ilmi'l-kelem*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım, 2013.
- Sâbûnî, Nureddin es-. *el-Bidâye fi usûli'd-din*. 1 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Sâlimî, Ebu Şekûr es-. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 2017.
- Sarıkaya, Berat. "İnsanın Yapısı ve Davranışları: Biyoloji-Kader İlişkisi". *Sistemik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 493-506. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Saydam, Orhan. "Ord. Prof. Mukrimin Halil Yinanç ve Ailesinde Yetişen İlim Adamları". *Elbistanın Sesi*. 30 Aralık 2021. Erişim 11 Ağustos 2025. <https://www.elbistaninsesi.com/makale/9970292/orhan-saydam/ord-prof-mukrimin-halil-yinanc-ve-ailesinde-yetisen-ilim-adamlari>
- Sellâm, Ebu Ubeyd Kâsım b. *Kitâbü'l-îmân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Semerkandî, Alâeddin es-. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. 1 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2019.

- Sinanoğlu, Abdulhamit. "Büyük Günah Problemi". *Sistemantik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 357-365. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif>
- Süt, Abdulnasır. "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği". *Mukaddime* 6/2 (2015), 283-308. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.210185>
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. 1 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2015.
- Taberânî. *el-Mu'cemu'l-evsat*, ts.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *Şerhu'l-makâsîd*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah İnancı*. Ankara: İsam Yayınları, 2022.
- Topaloğlu, Bekir. "Cehennem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Ağustos 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cehennem>
- Topaloğlu, Bekir. "Cennet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Ağustos 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cennet>
- Topaloğlu, Bekir. "Hay". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hay>
- Topaloğlu, Bekir. "Kiyamet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyamet>
- Topaloğlu, Bekir. "Kudret". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudret--kelam>
- Toprak, Süleyman. "Kabir (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Tunç, Cihad. "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (ts.).
- Uçman, Abdullah. "Lugat-ı Nâcî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/lugat-i-naci>
- Uçman, Abdullah. "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ağustos 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehbenderzade-ahmed-hilmi>
- Uludağ, Süleyman. "Mârifet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/marifet>
- Uzun, Mustafa İsmet. "Kerbelâ (Türk Edebiyatında Kerbelâ)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/274-275. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ünsal, Mehmet Fadıl. "Hudûs Problematikğine İlişkin Felsefî ve Kelâmî Argümanların Eleştirel Bir Değerlendirmesi". *Dicle İlahiyat Dergisi* 24/2 (2021), 145-158.
- Ünverdi, Mustafa. "Kelâm ve Tasavvuf Açısından İman-Tevekkül İlişkisi". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2020), 177-209.
- Ünverdi, Mustafa. "Mukallidin İmanı". *Sistemantik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 329-343. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.

- Ünverdi, Veysi. "Kelam Geleneğinde Rü'yetullah Tartışmaları". *Sistemantik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 548-561. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Ünverdi, Veysi. "Kelamda Kesb Teorileri". *Sistemantik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 399-412. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Yar, Erkan. "Abdüllatif Harpûti ve Yeni Kelâm İlmi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 241-262.
- Yavuz, Salih Sabri. "Manastırlı İsmâil Hakkı". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ağustos 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/manastirli-ismail-hakki>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/araz>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ba's". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bas--dirilis>
- Yavuz, Yusuf Şevki vd. "Ebû Hanîfe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hanife>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilim--sifat>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/irade--sifat>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İsmet'ül-Enbiyâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismetul-enbiya>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kesb--kelam>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıyamet Alâmetleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/522-525. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıyamet Âlametleri". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Ağustos 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyamet-alametleri>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mustafa Sabri Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ağustos 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustafa-sabri-efendi>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nubuvvet>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekfir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekfir>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdaniyyet>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Yed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yed>
- Yemlîhâzâde, Halil Esad b. Ali Rıza. *Zübdetü'l-akâidi'l-İslâmiyye*. Akaid. İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.4 YEM 1, 379.
- Yemlîhâzâde, Mustafa Kâmil. *Nazmü'l-fünûn*. Kahramanmaraş: Öncü Basımevi, 2011.
- Yeşilyurt, Temel. "Mâtürîdîlerde Tekvîn Sıfatı ve Temellendirilmesi". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 9-25.

- Yıldızdöken, Çiğdem. "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4/12 (Ağustos).
- Yurdağür, Metin. "Basar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/basar--allah>
- Yurdağür, Metin. "Harpûtî, Abdüllatif". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ağustos 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/harputi-abdullatif>
- Yurdağür, Metin. "Hatm-i Nübüvvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hatm-i-nubuvvet>
- Yurdağür, Metin. "İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13-15 (Ocak 2014), 303-312. <https://doi.org/10.15370/muifd.88664>
- Yurdağür, Metin. "Sem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sem--sifat>
- Yurdakul, İlhami. "Mekteb-i Nüvvâb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Ağustos 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekteb-i-nuvvab>
- Yücedoğru, Tefvik. "Tekvin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekin>
- Yüksel, Emrullah. "Hesap". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hesap--ahiret>
- Biyografya. "Yemli hazâde Hacı Halil Esad Efendi". Erişim 11 Ağustos 2025. <https://www.biyografya.com/tr/biographies/yemli-hazade-haci-halil-esad-efendi-d5b4dd35>

