



**T.C.**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI**

**KELÂM BİLİM DALI**

# **GİRİTLİ SIRRI PAŞA'NIN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Abdullah ÇAKMAK**

**BURSA-2011**





T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI

KELÂM BİLİM DALI

# GİRİTLİ SIRRI PAŞA'NIN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Abdullah ÇAKMAK

Danışman

Doç. Dr. Tefik YÜCEDOĞRU

BURSA-2011

T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

.....Temel İslam Bilimleri..... Anabilim/Anasanat Dalı,  
.....Kelâm..... Bilim Dalı'nda ..700823013..  
numaralı ..Abdullah..... ÇAKMAK.....'nın  
hazırladığı  
".....Gırtlı Sırrı Paşa'nın Kelâmî Başarıları.....  
....." konulu ..Yüksek Lisans..... (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik  
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, 08/07/2011 günü ..15.00 - 16.00... saatleri  
arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının  
.....Başarılı..... (başarılı/başarısız) olduğuna .....oybirliği.....  
(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Doç. Dr. Zülfikar Üçüncü  


Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Doç. Dr. Enver UYSAL  


Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Prof. Dr. Cezmi KARADİZ  


Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

...../...../20.....

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Abdullah ÇAKMAK  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri  
Bilim Dalı : Kelâm  
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi  
Sayfa Sayısı : İX + 111  
Mezuniyet Tarihi : .... / .... / 20.....  
Tez Danışman(lar)ı : Doç. Dr. Tefik YÜCEDOĞRU

### GİRİTLİ SIRRI PAŞA’NIN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Giritli Sırrı Paşa, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin birçok vilayetinde valilik yapmış bir devlet adamıdır. Aynı zamanda tefsir ve kelâm ilmi başta olmak üzere birçok alanda eser vermiş bir âlimdir. Kelâm ilmine dair ilk eserini Taftazânî’nin *Şerhu’l Akâidi*’ni birtakım şerh ve haşiyeleriyle birlikte tercüme ederek oluşturmuştur. Bu eserinde Sırrı Giridî, kendi görüşlerini de “Mütercim” başlığı altında vermiştir. Daha sonra bu eserinde birtakım düzenlemeler yaparak *Nakdü’l-Kelâm Fî Akâidi’l-İslâm* adlı eserini oluşturmuştur. Sırrı Giridî, kelâm ilmine dâir eserlerini her ne kadar yeni ilm-i kelâm döneminde yazmış olsa da bu eserler onun geleneğe bağlı bir kelâmcı olduğunu göstermektedir. Sırrı Giridî’nin bir kelâmcı olarak dikkat çeken en önemli özelliği ise Ehl-i Sünnet’e itirazda bulunan Mu‘tezile’nin görüşlerini tek tek inceleyip onlara cevap vermesidir.

#### Anahtar Sözcükler:

Osmanlı, Sırrı Paşa, Tefsir, Kelâm, Şerh, Haşiye.

## **ABSTRACT**

Name and Surname : Abdullah ÇAKMAK  
University : Uludağ University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Basic Islamic Sciences  
Branch : Islamic Theology  
Degree Awarded : Master / PhD  
Page Number : İX + 111  
Degree Date : .... / .... / 20.....  
Supervisor (s) : Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU

### **ISLAMIC THEOLOGICAL VISIONS OF SIRRI PASHA OF CRETAN**

Sırrı Pasha of Cretan is a statement who had lived in 19. Century and made governorship in many provinces of Ottoman State. Also he is a scholar who had produced works in many branches first off all in Islamic theology and commentary sciences. He composed his first work on Islamic theology science translating Taftazânî's "Şerhü'l-Akâid" with its some explanation and footnote. Sırrı of Cretan in his this work presents his own visions under the title of "Li'l-Mütercim". He later having made some arrangements in his this work, composed his work named "Nakdü'l-Kelâm Fî Akâidi'l-İslâm". Although Sırrı of Cretan had written his works on Islamic theology science at the new period of Islamic theology science, these works show he was an Ismaic theologian bound to tradition. The most important feature of him attracting attention as an Islamic theologian is to answer Mu'tezile which objects to Ehl-i Sunne, examining their visions one by one.

#### **Keywords:**

Ottoman, Sırrı Pasha, commentary, Islamic theology, explanation, footnote.

## ÖNSÖZ

Kelâm ilmi, ortaya çıktığı II. yüzyıldan günümüze kadar içinde bulunduğu çağın itikâdî meselelerine çözümler getirmiştir. Bu çözümleri sunarken akli ve nakli göz ardı etmeyen kelâm âlimleri kelâm ilminin dinamizmini koruyarak sürekli gelişmesini sağlamışlardır.

İslâm Medeniyeti'nin Selçuklular'dan sonraki mirasçısı olarak gücünün zirvede olduğu zamanlarda tüm dünyaya hükmetmiş olan Osmanlı Devleti, kelâm ilmine büyük katkıları olan âlimler yetiştirmiştir. Ancak günümüzde yapılan kelâm çalışmalarına bakıldığında Osmanlı'nın son döneminde yetişen âlimlerle ilgili fazla bir araştırma yapılmadığı görülmektedir. Osmanlı'nın bu son dönemdeki itikâdî anlayışının ortaya konması için bu dönemde yetişen kelâmcıların eserlerinin incelenmesi kaçınılmazdır. Bu bakımdan itikâdî görüşlerini vermeye çalıştığımız Giritli Sırrı Paşa da Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda yetiştirdiği bir âlim olarak bu dönemin kelâm anlayışı hakkında bize ışık tutacağı kanaatindeyiz.

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Sırrı Paşa'nın çalışmalarının çoğunu tefsir ve kelâm ilmine dâir eserler oluşturmaktadır. Osmanlı medreselerinde birçoğu ders kitabı olarak okutulan ve ilim dünyasının önemli eserlerinin tercüme edilmesiyle oluşturulan bu eserlerde Sırrı Paşa'nın kendine özgü yorumlarını görmek mümkündür. Bizim çalışmamız Sırrı Paşa'nın kelâm ilmine dâir görüşlerini ele almaktadır. Giriş bölümünde “Sırrı Giridi'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri” ele alınarak çalışmamız sistematik olarak beş bölümde tamamlanmıştır. Birinci bölümde Sırrı Paşa'nın âlem görüşü, ikinci bölümde ilâhiyât bahisleri, üçüncü bölümde nübüvvet bahisleri, dördüncü bölümde ahiret hayatı ve son olarak beşinci bölümde ise diğer meseleler başlığı altında birtakım meseleler incelenmiştir.

Hayatın her aşamasında desteğini her zaman yanımda hissettiğim danışman hocam Doç. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU'ya ayrıca bu çalışmayı hazırlarken yardımlarını esirgemeyen dostlarım Fatih AKAL ve Enes TAŞ'a, mesâi arkadaşlarım Ali TOKÖZ ve İlyas ÖZDEMİR ağabeylerime teşekkür ederim.

Cağaloğlu Mayıs 2011

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	ii
ABSTRACT .....	iii
İçindekiler .....	v
KISALTMALAR.....	ix

### GİRİŞ

#### GİRİTLİ SIRRI PAŞA’NIN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

I. HAYATI VE ŞAHSİYETİ .....	2
A- Osmanlı Devleti’ndeki Vazifeleri .....	2
B- Aile Hayatı.....	4
C- İlim Hayatı.....	5
II. ESERLERİ.....	6
A- Tefsir .....	6
B- Kelâm ve Mezhepler Tarihi.....	7
C- Dil ve Edebiyat .....	10

### I. BÖLÜM

#### ÂLEM

I. EŞYANIN HAKİKATİ.....	12
A. Sofistlerin Eşyanın Hakikati Görüşleri ve Bu Görüşlerin Reddi.....	12
B. Hakikat-Mahiyet İlişkisi .....	14
II. İLMİN SEBEPLERİ .....	15
A. Duyular .....	16
1. Beş Açık Duyu .....	16
2. Beş Gizli Duyu .....	16
B. Doğru Haber .....	17
1. Haber-i Mütevâtir .....	17
2. Haber-i Resûl.....	18
C. Akıl .....	19
III. VARLIK .....	20
A. Âlemi Oluşturan Cüzler .....	20
B. Âlemin Hüdûs Oluşunun İspatı.....	22



## II. BÖLÜM ULÛHIYET

<b>I. ALLAH'IN VARLIĞININ İSPATI</b> .....	<b>24</b>
<b>II. TEVHİD</b> .....	<b>24</b>
<b>III. ALLAH KADİMDİR</b> .....	<b>25</b>
<b>IV. ALLAH'IN SIFATLARI</b> .....	<b>26</b>
A. Selbî Sıfatlar .....	26
B. Sübûtî Sıfatlar .....	28
1. İlim .....	31
2. Kudret .....	32
3. Hayat.....	33
4. Sem' ve Basar.....	34
5. İrâde ve Meşîet .....	34
6. Kelâmullah .....	37
7. Tekvîn.....	38
<b>V. RÛ'YETULLAH</b> .....	<b>39</b>
A. Rû'yetin Manası .....	39
B. Rû'yetin Sıhhati .....	39
C. Rû'yetin Caizliği.....	40
1. Aklî delil .....	41
2. Naklî delil .....	43
D. Rû'yetin Gerçekleşmesi.....	47
1. Rû'yetullah naklen vâcib ve sabittir .....	47
2. Rû'yetullahın Gerçekleşeceğinin İspatı.....	50
E. Rû'yeti inkâr edenlerin şüpheleri ve o şüphelerin def'i.....	51
1. Birinci şüphe.....	51
2. İkinci şüphe .....	52
3. Üçüncü şüphe .....	53
F. Mu'tezile'nin semî olan şüpheleri.....	53
1. Birinci Şüphe .....	53
2. İkinci Şüphe.....	55
3. Üçüncü Şüphe.....	57
4. Dördüncü Şüphe .....	57
<b>VI. EF'ÂL-İ 'İBÂD</b> .....	<b>57</b>
A. Hüsün ve Kubuh .....	60
B. İhtiyârî Fiiller .....	62
C. İstîtâat.....	63
D. Teklîf-i Mâ Lâ Yutak.....	63
E. Ecel.....	64
F. Rızık .....	65
G. Hidâyet ve Dalâlet .....	66
H. Salah-Aslah.....	67

### III. BÖLÜM NÜBÜVVET

<b>I. RİSALET .....</b>	<b>69</b>
A. Resûl ve Nebî Kavramları .....	69
B. Mu‘cize .....	70
C. Melekler .....	70
D. Mukaddes Kitaplar .....	72
E. Mi‘râc .....	72
F. Kerâmet .....	73

### IV. BÖLÜM SEM‘İYYÂT

<b>I. KABİR .....</b>	<b>76</b>
<b>II. ÂHİRET .....</b>	<b>76</b>
A. Ba‘s .....	76
B. Vezn .....	77
C. Kitap ve Suâl .....	77
D. Havz .....	77
E. Sırat .....	78
F. Cennet ve Cehennem .....	78
<b>III. BÜYÜK GÜNAHLAR .....</b>	<b>78</b>
<b>IV. ŞEFAAT .....</b>	<b>80</b>
<b>V. İMAN .....</b>	<b>81</b>
A. İmanın Tanımı .....	81
1. İmanın muhtevası bakımından âlimlerin farklı görüşleri .....	82
2. Amel-İman Münasebeti .....	83
3. İmanın Artması Eksilmesi .....	83
4. İman-İslâm Münasebeti .....	84

### V. BÖLÜM DİĞER BAHİSLER

<b>I. EFDALİYYET .....</b>	<b>87</b>
<b>II. HİLAFET .....</b>	<b>87</b>
<b>III. FÂSIKIN ARDINDA KILINAN NAMAZ .....</b>	<b>89</b>
<b>IV. SAHABEYİ GÜZEL SÖZLERLE ANMAK .....</b>	<b>89</b>
<b>V. AŞERE-İ MÜBEŞŞERE .....</b>	<b>90</b>
<b>VI. ÇEŞİTLİ MESELELER .....</b>	<b>91</b>
A. Mesh Üzerine Meshin Cevâzı .....	91
B. Nebîzenin Helalliği .....	91

C. Velinin Derecesi.....	92
D. Kuldan Teklifin Düşmesi.....	92
E. Nasslar.....	92
F. Küfrü Gerektiren Şeyler .....	93
G. Kehânet.....	93
H. Ma‘dum Şey Değildir .....	93
J. Ölülere Dua.....	93
K. Duaya İcâbet.....	94
L. Kıyâmet Alâmetleri.....	94
M. İctihad ve Müctehid .....	94
N. Fazilet .....	95
<b>SONUÇ .....</b>	<b>96</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>99</b>

## KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
a.s.	: Aleyhisselam
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: İbn, bin
b.a.	: Eserin bütününe atıf
bkz.	: Bakınız
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul
çev.	: Çeviren
DH. SAİD.	: Dâhiliye Nezâreti Sicill-i Ahvâl İdare-i Umûmiyesi
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İA	: İslâm Ansiklopedisi
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
md.	: Madde(si)
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MF. MKT.	: Maârif Nezâreti Mektûbî Kalemi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
sav.	: Sallallahu aleyhi vesellem
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashih eden
v.	: Vefatı
vb.	: Ve benzeri
vol.	: Volume
yay.	: Yayınları
y.y.	: Basım yeri yok

## **GİRİŞ**

### **GİRİTLİ SIRRI PAŞA'NIN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ**

## I. HAYATI VE ŞAHSİYETİ

1260/1844 yılında Girit'in Kandiye şehrinde doğan Sırrı Paşa<sup>1</sup>, Helvacızâde Salih Tosun Efendi'nin oğludur.<sup>2</sup> İlk ilim tahsilini Kandiye ve Hanya ulemâsından almış ve ilmini daha sonra gittiği yerlerde ikmal etmeye çalışmıştır. Rumca bilen Sırrı Giridî, eserlerini Türkçe kaleme almıştır.<sup>3</sup>

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sıkıntılı duruma rağmen, Giritli Sırrı Paşa'nın yaşamış olduğu bu dönemde gerek devlet adamı olarak yaptığı vazifelere gerekse ilme ayırdığı vakitlerde kaleme aldığı eserlere bakılırsa ne kadar önemli bir devlet adamı ve âlim olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Sırrı Paşa, yazmış olduğu gazellerle de ispat ettiği gibi bir edip ve şairdir. Böylesine çok yönlü bir insan olan Sırrı Giridî'nin bu özelliklerine bakıldığında devlet adamı, âlim, edip ve şair biri olduğu anlaşılmaktadır.

### A- Osmanlı Devleti'ndeki Vazifeleri

Sırrı Paşa, öğrenimini tamamladıktan sonra daha henüz on altı yaşında iken Kandiye Mahkeme-i Şer'iyyesi'nde kâtip olarak göreve başladı. 1277/1860 yılının başlarında Hanya Evkaf Kâtipliği'ne geçti. Bundan bir müddet sonra Hüdâvendigar Valisi Tepedenli İsmail Paşa'nın dîvan kâtipliğinde bulundu. Sadrazam İbrahim Edhem Paşa Yanya Valisi iken onun Kalem-i Mahsûsu'nda çalıştı. 1284/1867 yılında bu vilayete mektupçu muavinliği görevine getirildi. Ertesi yıl İbrahim Edhem Paşa tarafından dönemin İzmir Valisi Hekim İsmail Paşa'ya takdim edilen Sırrı Efendi, Aydın vilâyetinin mektupçu muavinliğine tayin edildi. 1286/1869 senesinde Prizren vilâyetinin teşkili sırasında burada mektupçu unvanıyla birkaç yıl görev yaparak İstanbul'a geri döndü. 1289/1872 senesinde Tuna vilayeti mektupçusu olarak görev yaptı. Bu iki vilâyette altı sene kadar mektupçuluk görevi yapan Sırrı Giridî 1293/1877 senesi itibariyle sırasıyla Rusçuk, Bihke, Banyaluka, İzvornik ve Vidin'de mutasarrıflık yaptı. 93 Harbi'nden sonra Rusya ile imzalanan Ayastefanos Antlaşması'nın bazı hükümleri gereği Tuna vilayetinde kalan Osmanlı

<sup>1</sup> Kurnaz, Cemal, "Sırrı Paşa" md., *DİA*, XXXVII, s. 127.

<sup>2</sup> el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin ve Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, İstanbul 1951, II, s. 395.

<sup>3</sup> Bkz. Ek 1.

kuvvetlerinin bakiyelerinin ve muhâcirlerin sevkiyatını yönetmek üzere 1294/1878 senesinde Varna ve Şumnu'ya Devlet-i Aliyye Komseri unvanıyla göreve getirildi. Bu görevinden sonra tekrar İstanbul'a dönen Sırrı Paşa, aynı sene içinde bu defa Karesi(Balıkesir) sancağı mutasarrıflığına tayin edildi. Bu görevinden sonra da Sırrı Paşa sırasıyla Trabzon (1295/1879), Kastamonu (1297/1880), ikinci defa Trabzon (1298/1881), Ankara (1300/1883), Sivas (1302/1885), Diyarbakır (1304/1887), Adana (1306/1889), vezâretle Bağdat<sup>4</sup> (1307/1890) ve ikinci defa Diyarbakır (1307/1890) valiliklerinde bulundu. Son görev yeri olan Diyarbakır'dan kalp rahatsızlığı<sup>5</sup> nedeniyle 1312/1894 yılında İstanbul'a gelen ve görevinden istifa eden Sırrı Paşa bundan bir sene sonra 1313/1895 yılının Cemaziyelâhiri'nde vefat etti. II. Abdülhamid'in irâde-i seniyyesi gereğince II. Mahmud Türbesi hazîresine defnedildi.<sup>6</sup>

Giritli Sırrı Paşa hakkında gerek ansiklopedi maddelerinde gerekse de onunla ilgili yazılan makalelerde kendisinin Osmanlı Devleti'nde görev yaptığı süre zarfında hiçbir görevinden azledilmeyen, çalışkan, dirayetli, iyi niyetli ve fakat biraz sert mizaca sahip bir devlet adamı olduğu bilgileri yaygındır.<sup>7</sup> Ancak söz konusu görüşe sahip kişilerin Sırrı Paşa'nın hiçbir görevinden azledilmediğine dâir görüşlerinin yanlış olduğu açıkça ortadadır. Çünkü Sırrı Paşa, 1297 yılı Ramazan ayında Trabzon'da valiliğini sürdürdüğü esnada muhacirînin âlim ve reislerinin tayin ettikleri vekilleri tarafından kendisi hakkında yazılan umumî mazhar<sup>8</sup> ve bunun ardından gönderilen telgrafname Sadrazam Said Paşa tarafından padişaha sunulmuş, padişah da bu şikâyetleri dikkate alarak Sırrı Paşa'nın

<sup>4</sup> Sırrı Paşa, Bağdat valiliğine tayin olduğu sırada öyle mühim bir vilayet valisinin vezir olması lazım geleceğini Gazi Osman Paşa padişaha arz ettiğinden kendisine rütbe-i vezâret tevcih kılınmıştır. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, İstanbul 1955, s. 756.

<sup>5</sup> Bkz. Ek 5-6.

<sup>6</sup> Sırrı Paşa'nın Osmanlı Devleti'nde yaptığı görevler için bkz. BOA, DH. SAİD, nr. 4/50; Sırrı Giridi, *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*, y.y., İstanbul 1312, s. 26-30; Süreyya, Mehmet, *Sicil-i Osmanî* (haz. Nuri Akbayır), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, V, s. 1507; Parmaksızoğlu, İsmet, "Sırrı Paşa" md., *Tarih Ansiklopedisi*, MEB, Ankara 1980, XXVIII, s. 534; Kurnaz, Cemal, "Sırrı Paşa" md., *DİA*, XXXVII, s. 127-28; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (çev. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınları, İstanbul 1972, II, s. 368.

<sup>7</sup> Bkz. Parmaksızoğlu, İsmet, "Sırrı Paşa" md., *Tarih Ansiklopedisi*, XXVIII, s. 534; Kurnaz, Cemal, "Sırrı Paşa" md., *DİA*, XXXVII, s. 127; Süreyya, Mehmet, age., V, s. 1507; Birişik, Abdülhamit, "Sırrı-i Giridi", *Yaşamları ve Yapıları ile Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2008, II, s. 531-32; Doğan, İshak, *Osmanlı Müellifleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 208-9; Koçkuzu, A.Halim, *Osmanlı Döneminde Bir İlim Ve Devlet Adamı: Giritli Sırrı Paşa*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 14, Konya 2002, s. 196; Özarlan, Selim, *Sırrı Giridi ve Nakdül-Kelâmu*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, Elazığ 1998, s. 238.

<sup>8</sup> Bkz. Ek 7.

Trabzon valiliği görevinden azli hususunda irade-i seniyye çıkarmıştır.<sup>9</sup> İşte bu belge Sırrı Paşa'nın Trabzon valiliği esnasında azledildiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak Sırrı Paşa'nın bu görevinden azledilmesi onun kötü bir devlet adamı olduğu anlamına gelmez. Bilakis Sırrı Paşa, kendisi hakkında yazılanların haklılığı doğrultusunda çalışkan, dirayetli ve iyi niyetli bir devlet adamıdır. Onun muhacirlere karşı takınmış olduğu politikasında haklı olup olmadığı tarihçilerin araştırmasını bekleyen ayrı bir tartışma konusudur. Ama yaşamış olduğu dönemde, devletin içinde bulunduğu sıkıntılı duruma rağmen o kendine has kişiliği ve azmiyle yaptığı görevlerin hakkını vererek başarılı bir devlet adamı olmuştur.

Sırrı Paşa, görev yaptığı yerlerde birçok yararlı hizmetler gerçekleştirmiştir. Hindiye Seddi'nin yapımına onun Bağdat valiliği döneminde başlanmıştır.<sup>10</sup> Günümüzde hâlâ kullanılan ve kendi adıyla anılan Sırrıye Barajı ile Hile Kanalı'nın açılmasında önemli katkılarının bulunduğu bilinmektedir.<sup>11</sup>

## **B- Aile Hayatı**

Sırrı Paşa, Aydın vilâyeti mektupçu muavinliği görevini sürdürürken İzmir valisi Hekim İsmail Hakkı Paşa'nın küçük kızı şaire ve bestekâr Leyla Hanım ile evlenir. Leyla Saz (1850-1936) I. Abdülmecid'in kızı Münire Hanım'ın nedimesidir. Batı ve alaturka müzik eğitimi alan Leyla Saz'ın eserleri *Le Harem Imperial* (Paris, 1925) ve *Solmuş Çiçekler* (1928)'dir. Bunun yanında Leyla Saz Hanımefendi, herkesin bildiği Gelibolu Marşı'nın da içinde olduğu beş marş bestelemiştir.<sup>12</sup> Bu beş marş özellikle bir bayan tarafından meydana getirildiği için önemlidir.<sup>13</sup>

Sırrı Paşa'nın Leyla Hanım'la evliliğinden Yusuf Razi, Vedat, Nezihe ve Feride adlarını taşıyan dört çocuk dünyaya gelmiştir. Yusuf Razi, Paris'te inşaat mühendisliği öğrenimini tamamladıktan sonra İstanbul Şehreminiliği, Posta ve Telgraf Nâzırlığı ve

---

<sup>9</sup> Bkz. Ek 8.

<sup>10</sup> BOA, Y.PRK.UM.,17/88.

<sup>11</sup> Kurnaz, Cemal, "Sırrı Paşa" md., *DİA*, XXXVII, s. 128.

<sup>12</sup> İspirli, Serhan Alkan, *Osmanlı Kadını'nın Şiiri*, Turkish Studies International Periodical Fort The Languges, Literature and History of Turkish or Turkic, Erzincan 2007, Vol. 2/4, s. 452.

<sup>13</sup> Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, 2, s. 264-67.



Nâfia Nâzırlığı gibi devletin önemli kademelerinde görev alan önemli bir isimdir.<sup>14</sup> Ailenin ikinci çocuğu olan Vedat, Galatasaray Lisesi'ni ikinci sınıfta bırakarak babasının izin vermemesine rağmen öğrenimini tamamlamak için abisi Yusuf Razi gibi Paris'e gitmiştir. Paris'te dokuz yıl mimarlık ve mühendislik üzerine eğitim alan Mimar Vedat birçok önemli mimarî eser yapmıştır. Bunlar arasında Mahmud Paşa Köşkü, Nuri Paşa Yalısı, Zihni Paşa Camii, Posta ve Telgraf Nezareti Binası, Defter-i Hakanî (Tapu Kadastro Müdürlüğü), Tayyare Şehitleri Anıtı, II. TBMM Binası (Halk Fırkası Mahfeli) mimarî eserlerinin en önemlilerindendir. Sırrı Paşa'nın kızlarından Nezihe batı müziği, Feride ise elektrik mühendisliği eğitimi almışlardır.<sup>15</sup>

Sırrı Paşa'nın Diyarbakır ve Bağdat valilikleri sırasında ikinci bir evlilik yaptığı ve bu evlilikten de çocuklarının olduğu, kızı Feride'nin torunu olan Nezir Halim Neyzî tarafından kaydedilmektedir.<sup>16</sup>

### C- İlim Hayatı

Sırrı Paşa ilk eğitimini Kandiye ve Hanya ulemâsından tahsil etmiştir.<sup>17</sup> Hocalarından Cevrî Efendi, Kandiye ulemâsından olup<sup>18</sup> Sırrı Paşa'nın gençliğinde kendisinden ve diğer bazı ulemâdan hususî ders aldığı *Tabakât-ı Âdâb-ı Müfessirin* adlı eserinin son kısmına damadı Mehmed Ali Ayni tarafından eklenen terceme-i hâlinde bildirilmektedir.<sup>19</sup>

Diğer ilimlere nazaran daha çok dinî ilimlerle iştigal eden Sırrı Giridî, bu dinî ilimlerden de tefsir, kelâm ve mezhepler tarihi ile fazlaca hemhâl olmuş ve bu ilimlere dâir birçok eser ortaya koymuştur.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Yusuf Razi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. BOA, DH. SAİD, nr. 75/253.

<sup>15</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Seçkin, Selçuk, Sönmezer Şükrü, *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla VI. Eyüp Sempozyumu-Tebliğler-Mimar Vedat Tek ve Mimarlığı*, Eyüp Belediyesi Yayınları, İstanbul 2002, s. 243-49.

<sup>16</sup> Kurnaz, Cemal, "Sırrı Paşa" md., *DİA*, XXXVII, s. 28.

<sup>17</sup> BOA, DH. SAİD, nr. 4/50.

<sup>18</sup> İbnülemin Mahmut Kemal İnal, age., s. 755.

<sup>19</sup> Sırrı Giridî, *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*, s. 26.

<sup>20</sup> Aydın, Ömer, *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 78.

## II. ESERLERİ

### A- Tefsir

1. *Sırr-ı Kur'ân*: Fahreddin Râzî'nin (v. 1209) dirayet tefsiri olan *Mefâtîhu'l-Gaybı*'ndaki mukaddime, istiâze, besmele ve Fâtiha sûrelerinin tefsirini Türkçeye tercüme ettiği eseridir. (y.y. 1302, Milli Kütüphane nr. 06 Mil EHT A 765)

2. *Ahsenü'l-Kasas*: Yusuf Sûresi'nin mufassal bir tefsiridir. Eserin 1309 tarihli İstanbul baskısı üç cilt olup birinci cilt 204, ikinci cilt 372 ve üçüncü cilt ise 466 sayfadan oluşmaktadır. (Beyazıt Devlet Kütüphanesi nr. BM390) Eser en son Tahir Galip Seratlı tarafından "*Hikâyelerin En Güzeli, Ahsenü'l-Kasas, Güzel İnsan Yusuf, Yusuf Sûresi Tefsiri*"<sup>21</sup> başlığıyla kısaltılıp sadeleştirilerek yayımlanmıştır.

3. *Sırr-ı Furkân*: Furkân Sûresi'nin tefsirine dâir eseridir. (İstanbul 1312, İSAM Kütüphanesi 146879 GNL) Sırrı Paşa'nın bu eseri hicrî 1309 senesinde basımına ruhsat verilmesi için Maârif Nezâreti tarafından Meşîhata gönderilmiştir.<sup>22</sup>

4. *Sırr-ı İnsân*: İnsân Sûresi'nin tefsirine dâir 240 sayfalık tek ciltlik eseridir. (İstanbul 1312, Milli Kütüphane nr. EHT 1947 A 740)

5. *Sırr-ı Meryem*: Meryem Sûresi'nin tefsiri olan bu eserde bazı peygamberlerin kıssaları ve öğütleri yanında Hz. Zekeriyâ'nın eşinin mucizevî bir doğumla oğlu Yahya'yı dünyaya getirişine değinilmekte, ardından İsâ'nın doğumuna ve hayatına yer verilmektedir. (İstanbul 1313, İSAM Kütüphanesi 159046 NUH) Eserin başındaki mukaddimesinde Sırrı Paşa "İlm-i Tefsir", "Tabakât-ı Müfessirîn ve Âdâb-ı Müfessirîn" başlıkları altında bu ilim ile ilgili birtakım bilgiler vermektedir. Bu mukaddime Mehmed Ali Aynî tarafından 1312 yılında İstanbul'da müstakil bir risale olarak "*Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*" adıyla neşredilmiştir. 30 sayfalık bu risalenin son beş sayfasında "Sâhib-i Eserin Terceme-i Hâli" başlıklı bir bölüm yer almaktadır.

6. *Sırr-ı Tenzîl*: *Ahsenü'l-Kasas*, *Sırr-ı Furkân* ve *Sırr-ı İnsân* adlı tefsirlerin özetlenerek bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Diyarbakır-1311.

Sırrı Paşa'nın kaleme aldığı bu eserlerin hepsi İmam Fahreddîn Râzî'nin "*Tefsîr-i Kebîr*"i esas kaynak tutularak Kur'ân-ı Kerîm'den muhtelif sûrelerin faydalı, kısa tercüme

<sup>21</sup> Seratlı, Tahir Galip, *Güzel İnsan Yusuf, Ahsenü'l-Kasas: Yusuf Sûresi Tefsiri*, Elest Yay., İstanbul 2005.

<sup>22</sup> Bkz. Ek 2

ve tefsirlerine dâirdir.<sup>23</sup> Bundan başka Beydâvî'nin (v. 685/1286) “*Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*”, Ebu's-Suud'un (v. 982/1574) “*İrşâd*”, İsmail Hakkı Bursevî'nin (v. 1137/1725) “*Rûh'ul-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*”, Şihabuddîn Ahmed el-Hafâcî'nin (v. 1069/1659) “*İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî 'alâ Tefsîr-il-Beydâvî*” ve İsmail Konevî'nin (v. 1195/1780) “*Hâşiye 'alâ Envâri't-Tenzîl*” isimli eserlerinden faydalanmıştır.<sup>24</sup>

## B- Kelâm ve Mezhepler Tarihi

1- *Şerh-i Akâid Tercümesi*: Sırrı Paşa bu eserini daha çok Ömer Neseffî'nin (v. 537/1142) “*Metnü'l-Akâid*”i ve bunun şerhi olan Taftazânî'nin (v. 792/1390) “*Şerhu'l-Akâidi'n-Neseffîyye*” adlı eseriyle bu şerhe yazılan birtakım haşiyeleri tercüme ederek meydana getirmiştir. (Ruşçuk 1292, İSAM Kütüphanesi nr. 152008 KÜF)

Sırrı Paşa kendine ait görüşlerini “*Li'l-mütercim*” alt başlığıyla verdiği bu iki ciltlik kitabını kaleme alırken eserlerinden faydalandığı âlimlerin bazıları şunlardır:

İbn Haldûn<sup>25</sup> (v. 808/1406), İsâm<sup>26</sup> (v. 951/1544), Siyelkûti<sup>27</sup> (v. 1067/1657), Şemseddin Ahmed Hayâlî<sup>28</sup> (v. 870/1465), Behiştî Ramazan Efendi<sup>29</sup> (v. 975/1571), Abdullah et-Tercümân el-Mayorkî<sup>30</sup> (v. 823/1420), Kefevî<sup>31</sup> (v. 1168/1754), Gelenbevî İsmail Efendi<sup>32</sup> (v. 1205/1791), Râgıb Paşa<sup>33</sup> (v. 1176/1763), İbn Ebî Şerîf Kemâleddin<sup>34</sup>

<sup>23</sup> Bursalı Mehmet Tâhir, age., II, s. 368.

<sup>24</sup> Kılıç, İsmail, *Sırrı Paşa*, Kur'ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi, sayı: 19,20,21, İstanbul 1999, II, s. 234.

<sup>25</sup> Ebu Zeyd Velîyüddin Abdurrahman b. Muhammed ibn Haldun, *Mukaddime*, el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, Kahire ts.

<sup>26</sup> İsferyânî, Ebu İshak İsâmüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah, *Haşiye li-İsâm alâ Şerhi'l-Akâid*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, Dersaâdet 1280.

<sup>27</sup> Siyelkûti, Abdülhâkim b. Muhammed el-Hindî el-Pencâbî, *Hâşiye-i Siyelkûtî ale'l-Hayalî*, y.y., İstanbul 1257; *Hâşiye-i alâ Şerh-i Celâleddin ed-Devvânî alâ Akâidi'l-Adûdiyye*, Dârü't-Tibâati'l-Âmire, Dersaâdet 1271.

<sup>28</sup> Şemseddin Ahmed b. Musa Hayalî, *Hayalî Şerh-i Akâid*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1279. Hayalî, Osmanlı Türklerinden kelim alanında ilk metin yazan âlim olan Hızır Bey'in öğrencisidir. Aydın, Ömer, age., 54.

<sup>29</sup> Behiştî Ramazan Efendi, *Şerh-i Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye Matbaası, Dersaâdet 1320.

<sup>30</sup> Abdullah et-Tercümân el-Mayorkî, *Tuhfetü'l-Erîb fi'r-Redd-i 'alâ Ehli's-Salîb*, Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1988.

<sup>31</sup> Muhammed b. Abdülhamid el-Kefevî, *Talikatü 'alâ Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseffîyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi nr: 19 Hk 13101.

<sup>32</sup> Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî, *Hâşiye-i Gelenbevî ale'l-Celâl*, Matbaa-ı Âmire, Dersaâdet 1286.

<sup>33</sup> Ragıp Paşa, *Sefinetü'r-Râgıb ve Definetü'l-Metâlib*, Dârü't-Tibâati'l-Âmire, Dersaâdet 1282.

<sup>34</sup> İbn Ebî Şerîf Kemâleddin el-Makdîsî, *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere fi'l-Akâidi'l-Münciye Fi'l-Âhire*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2002.

(v. 906/1500), el-Kâşifî<sup>35</sup> (v. 910/1504, Pasquale Galluppi<sup>36</sup> (v. 1263/1846), Celâleddin Devvânî<sup>37</sup> (v. 908/1502), Zemaşerî<sup>38</sup> (v. 538/1144), Gözübüyükzâde<sup>39</sup> (v. 1253/1837), Cürcânî<sup>40</sup> (v. 816/1413), Kâdı Beydâvî<sup>41</sup> (v. 685/1286), Sami Paşa<sup>42</sup> (v. 1299/1882), Ebû Hanife<sup>43</sup> (v. 150/767), İbna Sina<sup>44</sup> (v. 428/1037), Sâbûnî<sup>45</sup> (v. 580/1184).

2- *Nakdü'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*: Sırrı Paşa Trabzon valisi iken yazdığı bu eserinin basımına ruhsatnâme verilmesi için Maârif Nezâreti'ne kitabını nasıl hazırladığını anlatan yazıda şu ifadeleri kullanmaktadır: “Eser-i hâme-i âcizânem olan Şerh-i Akâid tercümesinin bazı zevâidini tarh, gavâmizini şerh sûretiyle telhîsi dahî sâye-i muvaffakiyetvâye-i hazret-i pâdişâhîde teyessürnemâ-ı husûl olarak *Nakdü'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm* namıyla tesmiye kılınmıştır.”<sup>46</sup>

Müellif kitabını içeriğinden bahsederken şu ifadeleri kullanır: “Akâid-i İslâmiyye'nin Âyât-ı Kerîme-i Kur'âniyye, Ehâdis-i Şerîfe-i Nebeviyye, İcmâ-ı Ümmet, Akvâl-ı Eimme-i Müctehidîn ve Âsâr-i Ecille-i Müfessirîn ile müsbet olduğunu bir sûret-i hâkimânede şerh ve îzâh ve sūfistâiyye, Mu'tezile vesaire gibi mu'terizlerin akâid-i mezkûre hakkındaki zan ve zehâblarının butlânını, delâil-i kaviyye-i akliyye ile ispat eder bir eser-i hakikat-kusterdir.”<sup>47</sup>

<sup>35</sup> Ebu Said Kemaleddin Hüseyin b. Ali Beyhaki Sebzevârî Herevî el-Kâşifî, *Tefsîr-i Mevâkıb*, Matbaa-ı Âmire, Dersaâdet 1282.

<sup>36</sup> Pasquale Galluppi, *Miftâhü'l-Fünûn*, Matbaa-ı Âmire, Dersaâdet 1289.

<sup>37</sup> Ebû Abdullah Celâleddin ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adüdiyye*, Bosnalı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1290.

<sup>38</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvi'l-fî vücûhi't-Te'vîl*, (tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed) Matbaatü'l-İstikâme, Kahire ts.

<sup>39</sup> İbrahim b. Mehmed el-Kayserî, *Mecmuâtu'r-Resâil*, Matbaa-ı Âmire, Dersaâdet ts., *Takrîru'l-İstiâre*, Karahisarlı Ali Rıza Basımevi, İstanbul ts.

<sup>40</sup> Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Tâ'rifât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983; *Şerhu'l-Mevâkıf*, Amire Matbaası, İstanbul 1257.

<sup>41</sup> Ebû Said Nasiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Şems Matbaası, İstanbul 1884.

<sup>42</sup> Abdurrahman Sâmi Paşa, *Rumûzu'l-Hikem*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1870.

<sup>43</sup> İmâm-ı A'zâm Numan b. Sâbit Ebu Hanife el-Bağdâdî, *Fıkhu'l-Ekber*, (çev. Sabit Ünal), DİB Yay., Ankara 1957.

<sup>44</sup> İbn Sinâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali Belhî, *Kitâbü'ş-Şifâ*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

<sup>45</sup> Sâbûnî, Ebu Muhammed Nureddin b. Mahmud b. Ebîbekir, *el-Kifâye fî'l-Bidâye*, Süleymaniye Kütüphanesi no:2271, İstanbul ts.

<sup>46</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, Bab-ı Âli Caddesi 52 Nolu Matbaa, İstanbul 1324, 3.

<sup>47</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 1.

Sırrı Paşa'nın Meşihat tarafından tetkik edilip onaylanan<sup>48</sup> “*Nakdü'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm*” adlı kitabının İstanbul'da birçok baskısı yapılmıştır. Bunların ilk üçü sırasıyla şöyledir:

- 1302 yılında İstanbul Ebu'z-Ziya Matbaası (İSAM Kütüphanesi nr. 014106 GNL)
- 1310 yılında İstanbul Mekteb-i Sanayi Matbaası (İSAM Kütüphanesi nr. 007947K GNL)
- 1324 yılında İstanbul Bab-ı Âli Caddesi 52 numaralı Matbaa (Milli Kütüphane nr. 06 Mil EHT A 1261)

3. *Rü'yetullah: Şerh-i Akâid Tercümesi*'nde mezhepler arasındaki rü'yetullah problemine dâir tartışmaların müstakil neşridir. (Rusçuk 1293, Milli Kütüphane nr. EHT 1947 A 660)

4. *Rûh*: İstanbul Bâb-ı Âli caddesinin ilk kitapçısı olarak bilinen Kitapçı Ârâkel tarafından 1303 yılında ilk baskısı yapılan bu eser Sırrı Paşa'nın İsrâ sûresinin ruhla ilgili olan 85. ayetinden hareketle kaleme aldığı eseridir. (İstanbul 1303, İSAM Kütüphanesi nr. 037646 GNL.(ZE))

5. *Ârâü'l-milel*: Yine Kitapçı Ârâkel tarafından 1303 yılında İstanbul'da basılan bu eser, Sırrı Paşa'nın daha çok mezhepler tarihi ile ilgili bir eseridir. Eserin başında kelâm ilminin kısa bir tarihçesi yer almaktadır. Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflara değindikten sonra Sırrı Paşa, Mu'tezile, Gulât, Bâtıniyye, İsmâiliyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Havâric, Mürcie ve Cebriyye fırkaları hakkında kısa bilgiler vermektedir. Son olarak da fırka-i nâciye gördüğü Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri hakkında bilgi vererek Ehl-i Sünnet akîdesini özetlemiştir. (İstanbul 1303, İSAM Kütüphanesi nr. 007911K GNL)

6. *Mi'yârü'l-makâl*: Arapça bir mantık metninin Türkçeye tercümesi ve kısa açıklamalardan ibaret olan bu eser medreselerde okutulmak üzere hazırlanmıştır. (İstanbul 1303, İSAM Kütüphanesi nr. 045949 GNL)

7. *Nûrü'l-hüdâ li-men'istehdâ*: Sırrı Paşa'nın Hıristiyan misyonerlerin faaliyetlerine karşı Hıristiyanlığa eleştiri tarzında yazılmış bir reddiyesidir. Eserde dönemin Diyarbakır Keldânî Kilisesi Başpiskoposu Abdi Yesû' Efendi ile Sırrı Paşa arasında geçen

---

<sup>48</sup> Bkz. Ek 3-4.

münazaralara da yer verilmektedir.<sup>49</sup> Sırrı Paşa'nın bu eserinde geçen "ermeniyeye-i kübrâ" tabirinin hicrî 1316 senesinde Maârif Nezâreti tarafından kaldırılması<sup>50</sup> yapılan bu değişikliğin müellifin vefatından üç sene sonra gerçekleşmesi itibariyle dikkat çekicidir.

### C- Dil ve Edebiyat

1. *Galatât*: Sırrı Paşa Kastamonu valisi iken kaleme aldığı bu eserde yanlış kullanıldığını düşündüğü 103 Arapça kelimeyi incelemektedir. İbn Kemal'in (v.940/1534) "*et-Tenbih 'alâ galati'l-câhil ve'n-nebih*" adlı risalesi esas alınarak yazılmıştır. (Edirne Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 22 Sel 1166)

2. *Mektûbât-ı Sırrı Paşa*: Sırrı Paşa'nın valilik yaptığı birçok vilayetteki resmî yazışmalarından, nutuklarından, hususî mektuplarından ve gazellerinden oluşan bu kitap her biri farklı tarihlerde olmak üzere üç cilt olarak basılmıştır. Sırrı Paşa'nın bu ve diğer eserlerinin arasına serpiştirilmiş gazelleri Cemal Kurnaz tarafından yayımlanmıştır.<sup>51</sup> (Edirne Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 22 Sel 4488/1)

3. *Lek Dukagin*: Arnavutluk'ta hukûkî meseleler Lek Dukagin ismini verdikleri yazılı olmayan kanunlarla halledilmektedir.<sup>52</sup> Sırrı Paşa'nın da aynı ismi taşıyan bu eseri Arnavutlar'ın bu kanunlarından bahsetmektedir.

---

<sup>49</sup> Sırrı Giridi'nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Bağdâdi, age., II, 395; Kurnaz, Cemal, "Sırrı Paşa" md., *DİA*, XXXVII, 128; Bursalı Mehmet Tâhir, age., II, s. 368.

<sup>50</sup> BOA, MF. MKT, nr. 442/6.

<sup>51</sup> Sırrı Giridi'nin şiirleri hakkında bkz. Kurnaz, Cemal, *Giritli Sırrı Paşa, Hayatı, Eserleri, Şiirleri*, İlmî Araştırmalar, sayı: 9, İstanbul 2000, s. 133-60.

<sup>52</sup> K. Süsseim, "Arnavutluk" md., *İA*, I, s. 577-578.

## **I. BÖLÜM**

### **ÂLEM**

## I. EŞYANIN HAKİKATI

“Ben bir kenz-i mahfî idim, bilinmek istedim de halkı onun için yarattım.”<sup>53</sup> meâlindeki kudsî hadis, varlığın hakikatlerinin sabit olması ve varlığı yaratanın mevcudiyetine delil olması sebebiyle hakâik-i eşyâ bahsi, kelâm ilminin temel meselelerinden biri olmuştur. Çünkü kelâm ilmine dair metinler ilk olarak muhdesât yani kâinat ve kâinatın halleri ile Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri üzerine kurulur. İkinci olarak ise sem‘iyyâta dâir diğer meselelere delil getirmek üzerine kurulur.<sup>54</sup>

Sırrı Girîdî; “Hakâik-i eşyâ sabittir ve hakâik-i eşyâya ilim mütehakkıktır”<sup>55</sup> sözünün doğruluğuyla kitabını yazmaya başladığını ve bunun Zât-ı Bârî ve O’nun sıfatlarının marifetine ulaşmaya vesile olacağını zikreder.<sup>56</sup>

### A. Sofistlerin Eşyanın Hakikati Görüşleri ve Bu Görüşlerin Reddi

Hakâik-i eşyâ meselesinde hakikat ehline ve hikmet sahiplerinin çoğuna muhalefet etmekle tanınan Sûfestâiyye; İnâdiyye, İndiyye ve Lâ edriyye olmak üzere üç guruptur. Bu üç gurup âlemde doğru bilginin elde edilmesinin mümkün olmadığı görüşüne sahiptirler.<sup>57</sup> Hakikatleri inkâr edip İslâm’dan önceki kâfirlerin sınıfları arasında yer alan Sûfestâiyye’nin<sup>58</sup> bu üç gurubunun görüşleri kısaca şu şekildedir:

İnâdiyye; varlığın hakikatleri, sırf hayal olan serap ve zan gibi boş hayallerden ibarettir, der. Onlara göre ne gerçekte ne de inançta asla varlık yoktur. Bu görüşleriyle İnâdiyye, varlığın hakikatlerini redderek varlığı bütünüyle inkâr etmişlerdir.

İndiyye; varlığın hakikatlerinin yalnız gerçekteki varlığını inkâr ederek kâinatın sadece görünüşten ibaret ve inanışa tâbi olduğunu savunur. Onlara göre, bir şeyi cevher kabul edersek cevher, araz kabul edersek arazdır. Aynı şekilde kadîm kabul edersek kadîm, hâdis kabul edersek hâdistir.

<sup>53</sup> Kenz-i Mahf-i hadisi için b.a., İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, Rıza Efendi Matbaası, İstanbul ts.

<sup>54</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü’l-Kelâm*, s. 7.

<sup>55</sup> Taftazânî, Sa’duddîn Mes’ûd, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, (thk. Tâhâ Abdurraûf Saîd), Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire 2000, s. 20-1.

<sup>56</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü’l-Kelâm*, s. 7.

<sup>57</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü’l-Kelâm*, s. 8.

<sup>58</sup> el-Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir, *el-Fark beyne’l-Firâk*, Daru’t-Telâî’, Kâhire 2005, s. 263.



Lâ edriyye; kâinata hiçbir şeyin var oluşu da, olmayışı da bilinmediği için kesinleşmiş bir mesele yoktur, der. “Ben şüphedeyim; şüphe olduğuma da şüphe ederim” görüşü bu guruba aittir.<sup>59</sup>

Sırrı Paşa, sofistlerle ilgili olarak onların eşyanın hakikati meselesindeki bazı şüphelerini değerlendirip bunlara cevap vermektedir. Sofistlerin bu şüphelerine göre zarûfî bilgilerden bazısı hislerle elde edilir. His ise çoğunlukla yanılır. Meselâ, şaşî bir insan, biri iki görür, safra hastası olan tatlıyı acı hisseder ve gemide giden bir kimse sahili gidermiş gibi görür. Hissin hükmü bu şekilde farklı iken “hak, şu hissedilen şeylerdir” sözüne güvenilmez. Histen dolayı aklın da vermiş olduğu bu kesin hükümlere de şüphe düşer. Bu yüzden delile de inanılmaz. Çünkü delil, his yardımıyla elde edilen bilgilerden oluşmaktadır. Zarûfî bilgilerden bazısı da bedîhî bilgilerdir. Hâlbuki bedîhî bilgilerde görüş ayrılığı fazladır. Bunun için bedîhî meselelerinin çözümünde ince görüşlere gerek duyulan birtakım şüpheler ortaya çıkar. Nazarî bilgiler ise zarûfî bilgilerin bir kısmıdır. Bunun için zarûfî bilgilerin bozulması nazarî bilgilerin de bozulmasına neden olur. Hatta bu sebeple nazarî bilgilerde ihtilaflar çoğalmaktadır. Meselâ, kimi âlemin öncesizliğini kimi de sonradan var olduğunu ispata kalkışmıştır ki bir şeyin hem öncesiz, hem de sonradan var olması imkânsızdır. O halde, açık önermeler ile kesin bilgilerin ortaya çıkartılması mümkün olsaydı görüş ve fikirler bu şekilde farklı olmazdı.<sup>60</sup>

Sırrı Paşa, sofistlerin bu görüşlerini safсата olarak değerlendirip şöyle cevaplamaktadır: “Sırf şaşılık ve safra hastalığı gibi bazı şeylerde cüzî sebeplerden dolayı hissin yanılması (حسك بعض اشياء غلطی) organlara ait bazı sebeplerden meydana gelmiştir. Bundan dolayı, o sebeplerin ortadan kalkması halinde hissin bazı şeyleri, kesin hükme zıt değildir. Alışma ve alışkanlığın yokluğundan veya tasavvurdaki gizlilikten dolayı, bedîhî bilgilerde meydana gelen ihtilaf da bedâhete zıt değildir. Bu konudaki ihtilafların çoğunluğu sadece görüşlerin bozulmasından ileri gelmiştir. Bu ise gereken şartları bir arada bulunduran doğru görüşlerin varlığı ( شرائط لازمه یی مستجمع بولنان أنظار صحیحه نك ) halinde bazı nazarî bilgilerin hakikatine zıt olmaz.”<sup>61</sup>

Sırrı Giridî sofistlere karşı bu cevapları verdikten sonra onlar hakkında şu ifadeleri kullanır: “Safsatayı süsleyen sofistler ile özellikle Lâ edriyye-Bilinemezlik grubuyla

<sup>59</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 8-9.

<sup>60</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 12-3.

<sup>61</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 13.

konuşmaya ve tartışmaya gerek yoktur. Çünkü görüşler bir meçhulü, bir malum ile ispat için olur. Bunlar ise malum bir hakikati itiraf etmiş değildirler ki onunla bir hakikat üzerine istidlâl olunabilsin. Öyleyse, sofistler varlığın hakikatini inkâr ile meselâ “ateş yoktur” veya “yanmak yoktur” dediğinde onları ateşe sokmalı ki ya hakikatin kesinliğini itirafa mecbur olsunlar ya da yanıp gitsinler.”<sup>62</sup>

Süfestâiyye'nin bu üç gurubunun aksine kelâmcılar, evren ve olayların sanal olmadığını, vehim ve hayalden ibaret olmayıp bir öz varlığı ve gerçekliğinin bulunduğunu itikâdî meselelere girişte temel bir ilke olarak ortaya koymuşlardır.<sup>63</sup>

Sırrı Giridî de bu gerçekliği ortaya koyarken şu iki delili kullanmaktadır:

a- Tahkikî delil: Elimizi ateşe yaklaştırdıkça ateşin sıcaklığını, suya sokunca da suyun soğukluğunu hissederken birincisinin sıcak, ikincisinin soğuk olduğuna dair zarurî bilgi elde ederiz. Demek ki ateş ve su, serap gibi hayal değil, kendiliğinden mevcuttur.

b- İlzâmî delil<sup>64</sup>: Varlığın yokluğu gerçekleşmediği takdirde sübûtunun gerçekleştiği kesindir. Şayet yokluğu gerçekleşirse yine hakikatlerden bir şey sâbit olmuş olur. Çünkü yokluk da hakikatlerden bir hakikat, hükümden bir çeşittir. Öyleyse, belirtilen çerçevedeki hakikatlerin reddi doğru değildir.<sup>65</sup>

## B. Hakikat-Mahiyet İlişkisi

Hakikat ile mahiyet arasında umumî ve hususî bir ilişki vardır. Hakikat vücûd itibariyle “باعتبار الوجود” dir, mahiyet ise vücûd itibariyle değil “لا باعتبار الوجود” dir. Meselâ insan, varlıktan olduğu için “insanın hakikati şudur” denildiği gibi “mahiyeti de budur” denilebilir. Fakat anka kuşu hayalde bulunduğu için “ankanın hakikati şudur” denilemez. Yalnız “ankanın mahiyeti şudur veya budur” denilebilir.<sup>66</sup>

Âlimler şeyin hakikat ve mahiyetini, bir şeyi o şey yapan husus “ما به الشيء هو هو” diye tarif etmişlerdir. “Vücûd, hariçte mahiyetin ayıdır” sözü bu Arapça tarifin açıklaması gibidir. Çünkü şeyin hakikati hüviyetinin manası demek olup bunlar aklen başka iseler de

<sup>62</sup> Giridî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, Rusçuk: Vilâyet-i Celile-i Tuna 1296, I, s. 41-2.

<sup>63</sup> Kılavuz, Ulvi Murat, Kılavuz, Ahmet Saim, *Kelâma Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 97.

<sup>64</sup> İlzâmî delil: Reddi mümkün olmayan delildir.

<sup>65</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 12.

<sup>66</sup> Bihîştî Ramazan Efendi, *Şerh-i Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye Matbaası, Dersaadet 1320, s. 26-7.

manaca bir ve eşittirler. Yani, dış dünyada mahiyet için başka, vücûd ile isimlendirilen ârız mahiyet için de başka bir gerçeklik yoktur.<sup>67</sup>

Akıl, vücûdu mülâhaza etmeksizin yalnız mahiyeti ve mahiyeti mülâhaza etmeksizin yalnızca vücûdu mülâhaza edebildiğinden vücûd ile mahiyet aklen çelişirler. Meselâ, “İnsanın hakikati nedir?” diye sorulunca, konuşan ve düşünen canlı (حيوان ناطق) cevabı verilir. İşte insan ile hayevân-ı nâtık, hakikat ve mânâca eşit olup insan ne ise hayevân-ı nâtık da odur. Aynı şekilde hayevân-ı nâtık ne ise insan da odur. Sonuç olarak; “ما به الشيء هو” tarifi gereği insan ile hayevân-ı nâtık her ne kadar mânâca bir ve eşit iseler de aklen yine başka şeylerdir.

Kâinatın hakikatlerinin hepsini âciz insanın ilmi kuşatamayacağından bu ilimden murâd, ya hakâik-i eşyânın cinsini ya da hakâik-i eşyayı künhüyle veya bir yönüyle tasavvur demektir.<sup>68</sup> Yahut da “insan mevcuttur” sözünde olduğu gibi varlığın hakikatlerinin gerçekte sübûtunu ve varlığını veya “insan kâtiptir” sözümüzde olduğu gibi hallerinin sübûtunu tasdik demektir. Çünkü Allah Teâlâ’nın varlığına, ilmine, kudretine, hayatına ve diğer mukaddes sıfatlarla muttasıf olduğuna delil getirmek, nasıl ki hakâik-i eşyânın gerçekte sabit oluşunu bilmeye muhtaç ise, böyle imkân ve hüdûs gibi hakâik-i eşyânın hallerini de bilmeye muhtaçtır.<sup>69</sup>

## II. İLMİN SEBEPLERİ

Bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek<sup>70</sup> anlamına gelen ilmin birçok tarifi yapılmıştır. Sırrı Giridî bu tarifler içindeki en güzel tarifin Matürîdî’nin tarifi olduğunu belirterek bu tarifi şu şekilde vermektedir: “İlim bir sıfattır ki muttasıfına lisan veya kalple zikr ve elfâzla ta’bir olunmak şânından olan şey<sup>71</sup> onunla münkeşif ve müncelî

<sup>67</sup> Siyelkûtî, *Siyelkûtî ale’l-Hayalî*, Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul 1304, s. 65-6.

<sup>68</sup> Hayalî, Şemseddin Ahmed b. Musa, *Hayalî Şerh-i Akâid*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1279, s. 9.

<sup>69</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdû’l-Kelâm*, s. 11.

<sup>70</sup> Râgıb el-İsfehânî, “İlim” md., *Müfredât Elfâzü’l-Kur’ân*, (thk. Safvan Adnan Dâvûdî), Darü’l Kassam, Dimeşk 2002.

<sup>71</sup> Sırrı Giridî, “şey” in gerek insan gibi mevcûd ve gerekse de ankâ kuşu gibi ma’dum olabileceğini zikreder. Bkz. Giridî, Sırrı, *Nakdû’l-Kelâm*, s. 16.

olur.”<sup>72</sup> Matürîdî'nin bu tarifine göre ilim, hem hisleri hem tasavvurları hem de aklın idrak edebildiği yakînî ve gayr-ı yakînî tasdikleri kapsamaktadır.<sup>73</sup>

*Nakdû'l-Kelâm* müellifi, bilginin meydana gelme sebeplerinin üç olduğunu zikretmektedir. Bunlar; havass-ı selîme, haber-i sâdık ve akıldır. Allah'ın ilmi ise bunların dışındadır. Çünkü Vacibu'l Vücûd olan Allah'ın zâtı, ilim meydana getirmeye yeterli olup mahlûkât gibi sebeplere muhtaç değildir.

## A. Duyular

### 1. Beş Açık Duyu

Aklın zarûretle sabit ve var olduğuna hükmettiği hislere “beş açık duyu” denir. Esbab-ı ilimden olan bu hisler beş tanedir. Bunlar; işitme “سمع”, görme “بصر”, koklama “شم”, tatma “ذوق” ve dokunma “لمس”tir.<sup>74</sup>

İmam Mâtürîdî, duyuların bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi gerektiği hususunda Kur'ân'dan delil getirmektedir. Meselâ, o, “والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم”<sup>75</sup> ayet-i kerîmesini açıklarken işitme, görme ve kalbin “Hiçbir şey bilmiyordunuz” ifadesinden sonra gelmesi, onların bilgi kaynaklarından olduğunu gösterir, der. Mâtürîdî'ye göre, dış dünyayı ve onun özelliklerini bilmesi için insana verilmiş olan duyular, bilgi elde etme yollarının en yükseği olup insan, ilk bilgilerini bu duyular vasıtasıyla elde eder.<sup>76</sup>

### 2. Beş Gizli Duyu

Hiss-i müşterek “حس مشترك”, hayal “خيال”, kuvve-i mutasarrıfa “قوة متصرفه”, kuvve-i vâhime “قوة واهمه” ve kuvve-i hafızadan “قوة حافظه” oluşan beş gizli duyu<sup>77</sup> felsefeciler tarafından ilmin sebeplerinden sayılmıştır. Ancak felsefecilerin bu hisler hakkında ortaya koydukları delilleri “Akıl sahibi insan maddenin cüzlerini bizzat yani vasıtasız idrak

<sup>72</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 15.

<sup>73</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 16.

<sup>74</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Girîdî, Sırrı, age., 19-20, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, I, s. 75-8.

<sup>75</sup> Nahl 16/78.

<sup>76</sup> Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1998, s. 80.

<sup>77</sup> Felsefecilerin ilmin sebeplerinden saydığı bu beş his hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Matbaatu's-Sabah, Dimeşk 2006, s. 199-200.

edemez. Vâhid, esereyn-i muhtelifeyne mebde' olamaz"<sup>78</sup> gibi apaçık butlân olan fâsid bir esas üzerine kurulduğundan kelâm âlimleri bu hislerin sübûtuna kail olmamışlardır.<sup>79</sup>

## B. Doğru Haber

Haber; doğru ve yalan ihtimali olan söze denir. Esbâb-ı ilimden olan doğru haber ise, itikada uygun olsun veya olmasın, vâkıya uygun olan habere denir. İki çeşittir: Birincisi, mütevâtir haber ve ikincisi ise risaleti mu'cize ile teyit edilen resûlün haberidir.

### 1. Haber-i Mütevâtir

Yalan üzerine birleşmelerini aklın caiz görmediği bir topluluğun şahâdetiyle sabit olan haberdir.<sup>80</sup> Haber-i mütevâtirin doğruluğuna delalet eden şey, doğruluğunda asla şüphe ihtimali kalmayarak ilmi elde etmeye yeterli olmasıdır. Yoksa haber verenlerin sayıca çok olması ya da belirli bir sayı üzerine çıkması o haberin doğruluğuna delalet etmez. Haber-i mütevâtir zarûrî ilmi gerektirir ki, zarûrî ilim ise doğruluğuna aklın açıkça hükmettiği yakînî ilim demektir. Nasıl ki uzak memleketlerin bizzat görülmeden mevcut olduğunun bilinmesi veya geçmiş zamanlardaki kral ve sultanların saltanat zamanlarına şahit olunmadan gelip geçtiklerinin bilinmesi gibi.<sup>81</sup>

Sırrı Girîdî'ye göre, zarûrî ilmi gerektiren haber-i mütevâtirin üç şartı vardır. Bunların birincisi, haber verenlerin yalan üzerine ittifak etmelerinin imkânsız olmasıdır. İkincisi, habercilerin haber verdikleri şeyi delile değil mücerred hisse dayanan ilimle bilmektir. Üçüncüsü de habercilerin haber verdikleri şey ne ise –velev ki tahmin ve tecrübe ile olsun- mümkinât ve müşâhedâtan olup aklen muhâl olmamasıdır.<sup>82</sup>

Hz. İsa'nın katledilmesi hakkında Hıristiyanlardan ve Hz. Musa'nın dininin sonsuz olduğu hakkında Yahudilerden nakledilen haberlere gelince tevâtürün şartlarını taşımadıkları için bu haberlerin tevâtür sayılması imkânsızdır. Çünkü İsa'nın katli hakkında ihtilaf söz konusu olduğu gibi "İsa katil ve salb olundu" diyenlere Allah "وما قتلوه" ayetiyle Hıristiyanların bu söylediklerinin gerçek olmadığını<sup>83</sup>

<sup>78</sup> Felsefecilerin bu "Allah'ın kudreti eser-i vâhiden fazlasına taalluk etmez" görüşleri Zât-ı Vâcib'ten taaddüd ve tekessürü nefyetmek içindir. Onlara göre Allah Teâlâ'dan iki eser sâdir olmaz. O'ndan ilk olarak akl-ı evvel sâdir olur. Diğer dokuz akıl da akl-ı evvelden sâdir olur. Girîdî, Sırrı, age., 77; Felsefecilerin bu görüşü hakkında bkz. Aydınli, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, 50-68.

<sup>79</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 21-3.

<sup>80</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 24.

<sup>81</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 25.

<sup>82</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 25.

<sup>83</sup> Nisâ 4/157.

bildirmiştir. Yani, Yüce Allah bu ayet-i kerîmesinde Yahudiler'in İsa'yı ne katlettiğini, ne de astığını, fakat nazarlarında onlardan birinin İsa'ya benzetildiğini buyurmaktadır. Aynı şekilde Yahudilerin Hz. Musa'nın dinini ebedileştirme hakkındaki haberlerinin doğruluğu da sabit olmaz. Çünkü Hz. Musa'dan sonra Hz. İsa ve ondan sonra da Hz. Muhammed'in bunca açık mu'cizeleriyle müeyyed ve sabit olan nübüvvet ve risaletleri Yahudileri de yalanlamaktadır.<sup>84</sup>

Giritli Sırrı Paşa'ya göre; sebeplerin bir araya gelmesi müsebbibin kuvvetli olmasını sağlar. Haber-i âhad da ilmin sebebidir. Bu yüzden habercilerin çoğalması itibariyle haber çoğalınca itikat kuvvetlenir. Böylelikle ilm-i yakîn hâsıl olur.<sup>85</sup>

## 2. Haber-i Resûl

Haber-i resûlden istidlâl yoluyla ilim elde edilir.<sup>86</sup>

Mucizelerle peygamberliği sabit olan bir kimsenin getirdiği haberlere yalan söz karışması mucizenin delaletini batıl kılar. Böyle bir şeyin olması peygamberler için söz konusu olamayacağından haber-i resûl tereddütsüz ilmi gerektirir.

Sırrı Girîdî, bilgiyi elde etme sebeplerinden olan haber-i resûlün ne olduğunu şu ifadeleriyle güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: “Haber-i resûl ile elde edilen ilim hem câzim ve sabit, hem de vâkıya mutabık itikat manasınadır. Çünkü vâkıya mutabık olmasa ilim değil, cehl olurdu. Câzim olmasa zan olurdu, sabit olmasa da taklit olurdu.”<sup>87</sup>

İlham ise; ehl-i hak katında esbab-ı ilimden değildir.<sup>88</sup> Sırrı Paşa bu konu hakkında İmam Gazâlî'nin şu açıklamalarını nakletmektedir:

“Delil olmadan elde edilen bilgiye ilham denir. Eğer melek ilkâ etmesi müşahedesiyile olursa ona vahy denilir ki bu enbiyâya mahsustur. Melek müşahede olunmayarak olursa ilham denilir ki bu da evliyâyâ mahsustur. Evliyâyâ mahsus olan ilham cumhur katında hüccet değilse de mutasavvıf katında hüccettir. Fakat Hz. Muhammed (s.a.v.)'den sadır olan ilham hepsi katında hüccettir. İlham dinlerin ve mezheplerin sıhhatinin bilinmesine delil olamaz. Çünkü herkes ilhamına istinâden kendi sözünün sahit

<sup>84</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 26.

<sup>85</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 27.

<sup>86</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 32.

<sup>87</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 33.

<sup>88</sup> Girîdî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, I, s. 117.

ve hasmının sözü fasid olduğunu iddia edebilir. Bu ise edyan-ı mütenâkızanın sıhhatini hüküm gibi bir karışıklığa müeddâ olur.”<sup>89</sup>

### C. Akıl

Havass-ı selîme ve haber-i sadık gibi akıl da esbâb-ı ilimdendir.

Aklın birçok tarifinin olduğunu söyleyen Sırrı Paşa bu tarifler arasında “Akıl insana mahsus bir kuvvedir ki nefis onunla iktisab-ı ulûm ve idrâkâte kâdir olur” tarifinin en fazla tercih edilen tarif olduğunu belirtmiştir.<sup>90</sup>

Sırrı Paşa aklın bu tarifini verdikten sonra felsefecilerin akıl için dört mertebe ispat ettiğini söyler. Bunlar;

- a- Akl-ı heyûlânî: Çocukların fiil ve idrakten hâlî olan isti‘dâdına denir.
- b- Akıl bilmeleke: İlm-i bedihiyyât ile iktisab-ı nazariyyâta olan isti‘dâda denir.
- c- Akıl bilfiil: Bedîhiyyâtdan iktisab-ı nazariyyâta olan isti‘dâda denir.
- d- Akl-ı müstefâd: İdrak ettiği nazariyyât daima kendinde hazır olmasına denir.

Fârâbî, Aristo’nun, akılı; bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve fa‘âl akıl olmak üzere dört kısma ayırmakta olduğunu zikretmektedir. Aristo’nun bilkuvve akılı heyûlânî akıl olup varlığa ait sûretler o şeyde bulunmadığı sürece onun bilkuvve akıl olduğunu söylemektedir. Varlığa ait sûretler bilkuvve akılda ortaya çıkınca o, bilfiil akla dönüşür. Müstefâd akıl, zihnin maddesiz sûretleri soyutlama gereğini duymadan onları soyutlanmış olarak hazır bulduğu ve kendi varlığına ilişkin bir kavram gibi onunla doğrudan ilişki kurduğu akıldır. Fa‘âl akıl ise maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık (mufârik) bir sûrettir. Bu, bir bakıma fiil halindeki akıl olup müstefâd akılla yakın bir benzerliğe sahiptir. İşte bilkuvve akılı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları bilfiil kavram haline getiren fa‘âl akıldır.<sup>91</sup>

Hislerin çalışmasına gerek duyulmaksızın mücerred akılla elde edilen ilme ilm-i zarûrî denir. Meselâ bütünü parçadan büyük olduğunu bilmek gibi ki bütün, parça ve

<sup>89</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 38-9.

<sup>90</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 34.

<sup>91</sup> Fârâbî, *Risâle Fi'l-Akl*, (nşr. Maurice Bouyges), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1983, Kaya, Mahmut, “İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri” içinde “Aklın Anlamları”, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 130-6.

büyüklüğü'nün manasını düşündükten sonra bütünün kendi parçasından büyük olduğunu bilmek başka şeye bağlanamaz.<sup>92</sup>

İstidlâl ile sabit olan ilme ise ilm-i iktisâbî denir. İstidlâl yoluyla elde edilen ilim iki çeşittir:

a- Burhan-ı Limmî: İlletden ma'lûle yani müessirden esere istidlâl yoluyla elde edilen bilgidir. Ateş olan yerde dumanın olduğunu bilmek gibi.

b- Burhan-ı İnnî: Ma'lûlden illete yani eserden müessire istidlâl yoluyla elde edilen bilgidir. Duman çıkan yerde ateşin bulunduğunu bilmek gibi.<sup>93</sup>

### III. VARLIK

#### A. Âlemi Oluşturan Cüzler

Sırrı Giridî, âlemin bütün cüzleriyle muhdes olup a'yan ve a'razdan ibaret olduğunu söyleyerek<sup>94</sup> daha sonra âlemlerle ilgili şu kavramlara açıklık getirmektedir:

Âlem; mevcûdâtın mâsivallaha denir.

Mevcûdât; Allah'ın varlığının ispatına delil olan şeylerdir.

Âlemin cüzleri; semâvât ve içindekiler ile arz ve üzerindeki kilerden ibarettir.

Muhdes; yokken var olmuş manasına ademden vücûda çıkartılan demektir.

Hüdûs; üç manaya gelir:

a- Hüdûs-u zamanî: Şeyin vücûduna adem sebk etmiş olmaktır. Mesela; çocuğun hüdûsu gibi ki babası varken o yoktu.

b- Hüdûs-u zâtî: Şeyin vücudu başkasının icabına muhtaç olmaktır.

c- Hüdûs-u izâfî: Bir şeyin varlığı başka bir şeyden daha sonra olmaktır. Mesela; babaya nispetle çocuğun varlığı gibi.

Mâsivallah; bununla sıfâtullah, âlem tarifinin dışında kalır. Çünkü sıfâtullah, zâtullahın gayrı değildir. Nitekim aynı da değildir.

<sup>92</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 35.

<sup>93</sup> Girîdî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, I, s. 108.

<sup>94</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 40.



Mevcûdât; bununla da mâdûmât tariften çıkar. Çünkü ıstılaha göre ma‘dûmâta âlem itlak olunmaz. Çünkü ma‘dûmât müessire muhtaç değildir.

A‘yan; “ayn”ın çoğuludur. Ayn; bizâtihi kâim olan maddî şeye denir ki mütakellimîne göre bunun bizâtihi kıyâmı manası başka bir şeyin tahayyüzüne tâbi olmayarak başlı başına mütehayyız ve mütemekkin olmasından ibarettir. Yani bizâtihi kâim olan şey mutlaka mütehayyız ve mütemekkin olmak zorundadır.

A‘raz; “araz”ın çoğuludur. Araz; bizâtihi kâim olmayan yani kıyâmı mutlaka bir mahalle muhtaç olan şeydir ki cisim ve cevherlerde hâdis ve hâsıl olur. Renkler, oluşlar, tatlar ve kokular gibi. Araz, mevzûundan asla ayrılmaz. Mesela; gülün pembeliğini veya kokusunu gülden soyutlayıp ayırmakla “İşte pembelik veya koku şudur, gül de budur” diye hissî bir işaret ile işaret edilemez.

Cevâhir; “cevher”in çoğuludur. Cevher; hiçbir şekilde bölünme kabul etmeyen ayndır ki mürekkebe olursa ona cisim denir. Taksimi asla kabul değilse buna cüz-i lâ yetecezzâ “جزء لا يتجزأ” ve cevher-i ferd “جوهر فرد” denir.

Cismin hayzda vücûdu arazın hayzda vücûdu gibi değildir. Çünkü cismin nefsi’l emirde vücûdu başka, hayzda vücûdu başka şey olup ikisi bir değildir. Bundan dolayı cisim bulunduğu hayzdan başka hayza intikal edebilir. İşte mütakellimînin araz hakkındaki bu görüşleri sıfâtullaha şamil olmaz. Çünkü Allah’ın tahayyuzu imkânsız olmakla beraber ezeli sıfatları da zâtıyla kâimdir. Fakat felsefeciler araz görüşlerinde mütakellimîn gibi tahayyuzu şart koşmazlar. Onların bu görüşleri sıfâtullaha da şamil olduğundan ehl-i hak tarafından reddedilmiştir.<sup>95</sup>

Kâinata bizâtihi kâim olan şey ya cisim gibi mürekkebe halde ya da cevher gibi gayr-i mürekkebe halde bulunur.<sup>96</sup>

Sırrı Girîdî, cevherin, kudemâ ıstılâhında “cüz-i lâ yetecezzâ”, müteahhirîn ıstılâhında ise “cüz-i ferd” olarak tanımlandığını belirttikten sonra kudema-ı felâsifenin bu cüz-i ferdi inkâr ederek cismin heyûlâ ile sûretten tereküb edeceği görüşünü savduklarını zikreder. Ehl-i hak ise bunların görüşlerini iptal ve cüz-i ferdi ispat etmekle

<sup>95</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Girîdî, Sırrı, *Nakdü’l-Kelâm*, s. 40-4.

<sup>96</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü’l-Kelâm*, s. 45.

uğraşır. Hâlbuki şimdi, hikmet-i cedîde erbâbının, cüz-i ferdin varlığını ittifakla kabul etmeleri mütekellimînin görüşünü tespit etmektedir.<sup>97</sup>

### **B. Âlemin Hüdûs Oluşunun İspatı**

Âlem, hâdis olan a‘yan ve a‘razdan meydana gelmektedir. Bunlardan a‘yan cisim ve cevherlerden ibaret olup a‘raz ise cisim ve cevherlerde meydana gelmektedir.

A‘razın hâdis olduğu his ve müşahede yoluyla da anlaşılmaktadır. Meselâ; sükûnu hareket, hareketi sükûn, aydınlığı karanlık, karanlığı da aydınlık takip eder. Beyaz siyaha, siyah da beyaza dönüşür. Bu dönüşümden kaynaklanan değişim ise hüdûs ve imkân alametidir. Cisim ve cevherin bir hayz ve mekânda bulunmasının zarûrî olması a‘yanın da hareket ve sükûndan hâlî olmadığını göstermektedir. İşte bu sebepten dolayı a‘yan da tıpkı a‘raz gibi hâdistir.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 45.

<sup>98</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 47-8.

## II. BÖLÜM

### ULÛHIYET

## I. ALLAH'IN VARLIĞININ İSPATI

Âlemin cevher ve arazlardan mürekkebe olup bunlardan her birinin hâdis varlıklardır. Her muhdesin ise bir muhdis ve sani'î olması zorunludur. Buna göre âlemin muhdis ve sâni'î elbette vücûdu zâtının gereği olan Cenab-ı Vâcibu'l Vücûd'dan başkası olamaz. Çünkü âlem, Allah Teâlâ'nın varlığına alamet ve delil olmakla bütün mükevvenât ve mevcûdâtın ismidir. Bu yüzden mebbe-i evvel, Vâcibu'l Vücûd olmayıp da caizü'l vücûd olsaydı âlemin cüzlerinden bir cüz olması gerekeceğinden âlemin muhdisi ve sani'î olamazdı. O halde hem delil, hem de medlûl olması lazım gelir ki bir şeyin hem delil, hem de medlûl olması mümkün değildir. İşte bununla da anlaşılacağı üzere âlemin sani'î ancak Cenâb-ı Vâcibu'l Vücûd'dur.<sup>99</sup>

## II. TEVHİD

Tevhidin ispatında kelâmcılar arasında meşhur olan iki delil bulunmaktadır. “لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا” Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök kesinlikle bozulup gitmişti<sup>100</sup> ayet-i kerimesinden elde edilen bu deliller burhân-ı temânu' ve burhân-ı tevârüddür.<sup>101</sup>

1. Burhân-ı Temânu'<sup>102</sup>: Eğer arz ve semada Allah Teâlâ'dan başka ilâhi sıfatlara sahip iki ilâh olması mümkün olsaydı, ikisinden biri Zeyd'in hareketini, öbürü sükûnunu irade etmekle aralarında bir ayrılık ve çekişmenin gerçekleşmesi mümkün olurdu. Çünkü hareket ve sükûndan her biri gerçekleşmesi mümkün olan şeylerdir. İradenin ise hareket ve sükûna taalluku mümkündür. Çünkü “murâdeyn” arasında zıtlık varsa da “mürîdeyn” birden fazla olduğu için irâdiyetinin taalluklarında zıtlık yoktur. Eğer ki varsayılan bu iki ilâhın iradeleri aynı anda hâsıl olursa bu durumda gerçekleşmesi mümkün olmayan ictimâ'-ı zıddeyn “اجتماع ضدين” lazım gelir. Hâsıl olmazsa ikisinin de aciz varlıklar olduğu ortaya çıkar. Birinin iradesi hâsıl olup da diğersinin ki hâsıl olmazsa iradesi hâsıl olmayanın aciz olduğu anlaşılır. Acz ise hüdüs ve imkân emaresi olup ulûhiyet şanına yakışmaz.

<sup>99</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 49-50; İsbât-ı Vâcib konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yay., Ankara 2001.

<sup>100</sup> Enbiyâ 21/22.

<sup>101</sup> Bu iki delil için daha geniş bilgi için bkz. Sırrı Giridî, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, s. 213-38.

<sup>102</sup> Burhan-ı Temânu': Bu delil kelâmcılar arasında meşhur olup “irade çatışması esasına dayanan delil” demektir. Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 123.

Sonuç olarak ilâhın çoğalması, gerçekleşmesi imkânsız olan bu tür ayrılık ve çekişmenin imkânını gerekli kıldığı için muhâldir.”<sup>103</sup>

2. Burhan-ı Tevârüd: Arz ve semada Allah’tan başka birkaç ilâh olsa; eşyanın yaratılması ya bütün ilâhların kuvvet ve kudretleriyle, ya bağımsız olarak her birinin ayrı ayrı kuvvet ve kudretiyle yahut da ancak birinin kuvvet ve kudretiyle hâsıl olur. Eğer her birinin kuvvet ve kudreti yetmeyip de halk ve îcâd hepsinin iktidarıyla hâsıl olursa hiçbiri ulûhiyete layık olmaz. Bundan başka zâtlarında terekküb lazım gelir ki bu ise hüdûs ve imkânı gerekli kılar. Eğer her birinin ayrı ayrı kuvvet ve kudreti yeterli olup her biri yaratıcı olursa bir eserin iki müessir-i tâmdan sudûru ya da bir malûl üzerine iki illetin tevârüdü lazım gelir ki bu da imkânsızdır. Ve son olarak eğer yaratma ancak birinin kuvvet ve kudretiyle hâsıl olup diğerlerinin bu yaratmada herhangi bir tasarrufu yoksa tercîh bilâ müreccih “ترجيح بلا مرجح” lazım gelir ki bu takdirde de mümkün olan varlıkların yaratılmaması gerekirdi. İşte ilâhın birden çok olması bu üç batıl durumu ortaya çıkartır ki bunların butlânıyla da Cenâb-ı Hakk’ın zât ve sıfatlarında vahdâniyeti sabit olur.”<sup>104</sup>

### III. ALLAH KADİMDİR

Vâcibu’l Vücûd olan Allah Teâlâ kadîmdir. Yani, varlığı zorunlu ve kendinden olan Allah’ın öncesi ve sonrası yoktur.

Allah’ın varlığının vâcib olması, O’nun kadîm bir varlık olmasını da gerektirmektedir. Hatta bu konuda bazı kelâmcılar vâcib ile kâdim lafızlarının eşanlamlı olduğunu bile söylerler. Ancak Taftazânî bu şekilde hüküm veren mütekellimînin doğru yolda olmadıklarını söyleyerek şu açıklamayı yapar: “Mütekellimînin sahip olduğu bu görüş doğru değildir. Çünkü vâcib lafzının mefhûmuyla kadîm lafzının mefhûmunun tegâyürü yani birbiriyle aynı olmaması kat’îdir.”<sup>105</sup> Ancak Taftazânî’nin bu şekilde mütekellimîn âlimlerinin istikametten ayrıldığını söylemesi bazı âlimlerin ona cevap niteliğinde mütekellimîni savunma cihetine götürmüştür. Şöyle ki: “Mütekellimînin bazısı eğer eşanlamlılık ile manada birliği murâd etmeyip de doğrulukta eşitliği murâd ediyorsa o zaman bu hüküm doğrudur.”<sup>106</sup>

<sup>103</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 52-3.

<sup>104</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 53-4.

<sup>105</sup> Taftazânî, age., s. 44.

<sup>106</sup> Giridî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, s. 230-31.

## IV. ALLAH'IN SIFATLARI

### A. Selbî Sıfatlar

Selbî sıfatlar, sübûtî sıfatların aksine Allah Teâlâ'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını bildiren sıfatlardır. Allah Teâlâ'yı noksan sıfatlardan münezze kılan bu sıfatlara tenzihî sıfatlar da denilmektedir.

Ehl-i Sünnet'e muhalif olarak Müşebbihe ve Mücessime Allah Teâlâ'ya cihet, cismiyyet, cevârih ve sûret ispat etmektedir. Onların bu şekilde amel etmelerinin nedeni ayet ve hadislerden müteşâbih kısmının manalarını zâhirî olarak ele almalarından kaynaklanmaktadır.<sup>107</sup>

Selbî sıfatların sayısının ne kadar olduğu konusunda net bir bilgi vermek onları belli bir sayıyla sınırlamak manasına gelir ki bu da imkânsız gözükmektedir. Çünkü bu sıfatlar, hiçbir eşi ve benzeri olmayan Vâcibu'l Vücûd'un, diğer varlıklara has birtakım sıfatlardan münezze kılınmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu da Allah Teâlâ'yı tenzih eden bu sıfatlar hakkında belli bir sayı verilmemesini zorunlu kılmaktadır.

Kelâmcılar, Allah hakkında düşünülen selbî sıfatlardan en önemli gördüklerine kitaplarında yer vermektedir. Sırrı Giridî de Nakdü'l Kelâmı'nda bu geleneği bozmayıp belli başlı bazı selbî sıfatlara açıklamalı olarak yer vermiştir.

Sâni' Teâlâ araz değildir, cisim ve cevher değildir, musavver değildir, mahdûd ve ma'dûd değildir, müteba'iz, mütecezzî ve müterekkib değildir, sonlu değildir, mâiyet/mahiyet Allah'ın niteliği olamaz, keyfiyet Allah'ın vasfı olamaz, Allah bir mekânda karar kılmaz, Allah'ın üzerinden zaman geçmez, hiçbir şey Allah'a benzemez, hiçbir şey Allah'ın ilminin ve kudretinin haricinde değildir.<sup>108</sup>

Vâcibu'l Vücûd olan Allah Teâlâ;

1- Araz değildir: Arazın var olması için mutlaka bir mahalde bulunmaya ihtiyacı vardır. İhtiyaç ise hüdûs ve imkân alametidir. Bu ise Allah Teâlâ için düşünülemez. Bununla beraber Allah bâkî olduğu halde araz ise bâkî değildir. Bekâ tıpkı araz gibi umûr-ı maneviyyeden olduğu için arazın bâkî olduğu farz edilse bile bu takdirde mananın manayla kıyamı lazım gelir ki bu da imkânsızdır.

<sup>107</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 72.

<sup>108</sup> Selbî sıfatlar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Giridî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, s. 264-320.

2- Cisim değildir: Cisim, hem cüz-i ferdlerden müterekkib, hem de mütehayyızdır. Terekküb ve tahayyuz ise hüdüs emâresi olduğundan Allah'ın cisim olması imkânsızdır.

3- Cevher değildir: Bölünemeyen en küçük cüz' olan cevher, cismin bir parçası olup boşlukta yer kaplamaktadır. Cismin bir cüzü olmak ve tahayyuz yine Allah hakkında düşünülemez.

4- Musavver değildir: Şekil ve sûret cismin genel özelliklerinden olup kemiyet, keyfiyet, nihâyet ve belli sınırlarla meydana geldiğinden bu özellikler Allah Teâlâ için düşünülemez.

5- Mahdûd değildir: Allah'ın herhangi bir sınırı yoktur.

6- Ma'dûd değildir: Allah Teâlâ sayılmak ve çoğalmaktan münezzehtir. Yani O, ne mekâdir (en, boy ve yükseklik) gibi muttasıl kemiyetlerle, ne de sayılar gibi munfasıl kemiyetlerle ölçülebilir.

7- Müteba'iz ve mütecezzî değildir: Bir şey şayet parçalara bölünebiliyorsa bu onun müteba'iz ve mütecezzî olduğu anlamına gelir ki böyle bir şey Allah için imkânsızdır.

8- Ba'iz ve cüz'lerden müterekkib değildir: Bir şeyin parçalardan oluşması onun müterekkib olduğu anlamına gelir ki bu da Allah için düşünülemez.

9- Mütenâhî değildir: Allah sonlu değildir. Çünkü sonlu olmak, mekâdir ve sayıların sıfatlarındandır.

10- Mâiyet/Mahiyet ile nitelendirilemez: Allah Teâlâ'nın mahiyetle nitelendirilmesi O'nun cins ve fasıldan mürekkebe olmasını gerektirir ki bu Allah hakkında düşünülemez.

11- Keyfiyet Allah'ın vasfı olamaz: Cisimlerin sıfatlarından olan renk, tat, koku, sıcaklık ve soğukluk, yaş ve kuruluk gibi sıfatlarla Allah nitelendirilemez.

12- Hiçbir mekânda mütemekkin değildir: Allah hiçbir mekânda karar kılmaz. Çünkü temekkün bir bu'ddan başka bir bu'da geçmek demektir ki böyle bir şey Allah hakkında düşünülemez.

13- Allah'ın üzerinden zaman geçmez: Bârî Teâlâ'nın ilâhî vücûdu zamanla belirlenmez. Çünkü mütekezzimîn, zamanı "bir mütecezzid ma'lûmun müphemliğini izale etmek için diğerk bir mütecezzid mevhûmda mukarenetinden ibaretir" şeklinde tarif etmişlerdir.

14- Kendine benzeyen bir şey yoktur: Allah Teâlâ'ya mümâsil yani benzer bir şey yok demektir.

15- İlminden ve kudretinden bir şey hürûc etmez: "O her şeyi bilendir"<sup>109</sup> ve "O her şeye gücü yetendir"<sup>110</sup> ayet-i kerîmelerinde de belirtildiği gibi Allah'ın ilmi ve kudreti yeryüzündeki bütün mümkinâta taalluk etmektedir.<sup>111</sup> Allah Teâlâ'nın bu tenzihî sıfatıyla ilgili olarak bazı iddialara Sırrı Giridî şöyle cevap vermektedir: "Felsefecilerin iddia ettikleri gibi "Allah Teâlâ cüziyyâtı bilmez"<sup>112</sup> değildir, bilir. Yine onların iddia ettikleri gibi "Allah Teâlâ'nın kudreti, eser-i vâhidden fazlasına taalluk etmez" de değildir, eder. Dehriye'nin iddia ettiği gibi "Allah zat-ı ilâhiyesini bilmez" değildir, bilir. Mu'tezile'den Nazzâm'ın iddia ettiği gibi "Cehl ve kubhu yaratmağa Allah'ın kudreti taalluk etmez"<sup>113</sup> de değildir, eder. Ve aynı şekilde Mu'tezile'nin genelinin iddia ettiği gibi "Nefs-i makdûr-ı abde de kudreti taalluk etmez" değildir, eder.<sup>114</sup>

## B. Sübûtî Sıfatlar

Allah Teâlâ'nın ilim, kudret, hayat, sem', basar, irâde, kelâm ve tekvîn olmak üzere sekiz tane sübûtî sıfatı vardır.

Sırrı Giridî, Allah'ın bu kemâl sıfatlarının aklî ve naklî delillerle sabit olduğuna dikkat çekmekte, âlemi şu gördüğümüz garip tarz ve intizam üzere yoktan var eden

<sup>109</sup> Şûrâ 42/12.

<sup>110</sup> Bakara 2/109.

<sup>111</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 65-78.

<sup>112</sup> Bu konuda filozoflar görüş birliği içindedir. Nitekim onlardan bir kısmı Allah'ın kendi zâtını bildiği görüşünde olup bunu da gizlemezlere. İbn Sinâ'nın da tercih ettiği, Allah'ın başkasını da bildiği görüşünde olanlar ise O'nun her şeyi zaman kapsamında olmayan, geçmiş, gelecek ve şimdiye göre değişmeyen küllî bir bilgi ile bildiğini iddia ederler. Bununla birlikte onlar, yerde ve göklerde zerre ağırlığında bir şeyin bile O'nun ilminin dışında olmadığını, fakat O'nun tikelleri(cüz'iyât) bir tür küllî bilgi ile bildiğini söylerler. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife-Filozofların Tutarsızlığı*, (trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 134.

<sup>113</sup> Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, (thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâzilî), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005, I, s. 46.

<sup>114</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 76-8.



Allah'ın bu kemâl sıfatlara sahip olmasının akıl sahipleri tarafından anlaşılacağını ve bundan da öte bu sıfatların şer'-i şerîf ile de sabit olduğunu vurgulamaktadır.<sup>115</sup>

Bu sıfatlar; hâdis yani sonradan yaratılmış olmayıp ezeli sıfatlardır. Zatıyla kâim olup zâtının ne aynı ne de gayridir.<sup>116</sup> Allah'ın sübûtî sıfatlarla evrende tasarruf etmesi, evren ve ondaki varlıklarla bağ ve iletişim kurması ve bunların etki ve sonuçlarının kâinata yansması bu sıfatların bir diğer özelliğidir.<sup>117</sup>

Sübûtî sıfatlar konusunda Mu'tezilî âlimlerinin iddia ettiği "taaddüd-i kudemâ" görüşü vardır ki bu görüşlerinden dolayı Ehl-i Sünnet âlimleri kelâm ilminin de bir gereği olarak Mu'tezile mezhebinin bu görüşünü reddeden cevaplar vermişlerdir.

Taaddüd-i kudemâ; kadîm varlıkların çoğaltılması anlamına gelmektedir. Mu'tezile'ye göre sıyga bakımından sıfat olan alîm, kadîr, hayy gibi kelimeler manevî sıfatlar olup bunlar Allah Teâlâ'ya izafe edilebilir. Ancak bu sıfatların elde edildiği masdar sıygasındaki ilim, kudret, hayat gibi kelimeler maâni sıfatlar olup Allah'a izafe edilemez.<sup>118</sup> Yani Mu'tezile, Allah âlimdir veya kâdirdir, der. Ancak Allah ilim sahibi ya da kudret sahibidir, demez. İşte bu masdar sıygasındaki meâni sıfatların Allah'a izafe edilmesi onlara göre kadîm varlıkların çoğaltılması anlamına gelmektedir.<sup>119</sup> Ehl-i Sünnet'e göre ise; Allah'ın alîm, kadîr, hayy gibi sıfatlarının olduğu nass ile sabit olduğundan bunların masdarları olan ilim, kudret, hayy gibi sıfatların da Allah'a izafe edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.

Mu'tezile'nin "Şayet ilim, kudret, hayat gibi masdar kelimeler Allah'a izafe edilirse taaddüd-i kudemâ gerçekleşir" tarzındaki bu görüşü önemli bir tartışmaya da neden olmaktadır. Çünkü kadîm varlıkların çoğaltılması tevhid inancına aykırıdır. Yani, eğer Allah'ın zâtının dışında kadîm bir hayy veya semî sıfatı bulunsaydı, kadîmler çoğalacağından tevhid fikri çürütülmüş olurdu. O halde Mu'tezile'ye göre, Allah'ın sıfatlarını te'vil etmek zorunludur.<sup>120</sup> İnanç temellerini tevhid prensibine dayandıran Ehl-i

<sup>115</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdül-Kelâm*, s. 57.

<sup>116</sup> Taftazânî, age. s. 53-4.

<sup>117</sup> Kılavuz, age., s. 126.

<sup>118</sup> Şehristânî, age., I, s. 39.

<sup>119</sup> İmam Eş'arî bu görüşe sahip olanların Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu, Havâric, Mürcie'nin çoğunluğu ve Zeydiyye'nin de bazıları olduğunu söyleyerek bunun devamında Ebu'l Huzeyl el-Allâf, Abbâd b. Süleyman, Dırâr ve Nazzâm gibi Mu'tezile âlimlerinin bu konudaki görüşlerini vermektedir. Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve 'htilâfu'l-Musallîn* (nşr. Helmut Ritter), Devlet Matbaası, İstanbul 1929, I, s. 164-68.

<sup>120</sup> Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1967, s. 68-9.

Sünnet de Mu‘tezile’nin aksine böyle bir fikre sahip olmanın taaddüd-i kudemâyı gerektirmeyeceğini savunmaktadır.

*Nakdü’l Kelâm* müellifi, taaddüd-i kudemâ meselesinde Mu‘tezile’nin iddia ettiği görüşe cevap verdikten sonra Mu‘tezile’nin ezelfî sıfatları nefy ve inkâr ile beraber Allah Teâlâ’nın âlimiyyet ve kâdiriyyetine kâil olduğunu, bu söylemlerinin de şaşılacak bir şey olduğunu vurgulamaktadır. Yani Mu‘tezile’ye göre, Allah’ın bilinecek şeyleri bilmesi, ilâhî zâtın âlimiyyet, güç yetirilecek şeylere güç yetirmesi, kâdiriyyet vb. halidir ki bu sıfatlar Allah’ın zâtının aynıdır.<sup>121</sup> Ahvâl görüşü olarak bilinen bu görüş sonraki Mu‘tezile kelâmcılarının yeni bir arayışa yönelmesinden ortaya çıkmıştır. Sünnî kelâmcıların masdar kalıbıyla Allah’ın ilmi, kudreti vb. diye ezelfî anlamda kabul ettikleri sıfatlar, Ebû Hâşim el-Cübbâi (v.321/933) ve Kâdî Abdülcebbar (v.415/1025) gibi Mu‘tezile kelâmcılarının benimsediği ahvâl<sup>122</sup> anlayışında, ilâhî zâtın âlimiyyet, kâdiriyyet gibi halleri olarak kabul edilmektedir.<sup>123</sup>

Sırrı Giridî, taaddüd-i kudemâ meselesinde Mu‘tezile’ye şu şekilde cevap vermektedir: “Taaddüd, tegâyürün fer‘îdir. Hâlbuki zât ve sıfatların arasında mügâyeret olmadığı gibi sıfatlar dahî yekdiğere mügâyir değildir. Çünkü zâtın mefhûmu başka, sıfatların mefhûmları başka ise de ne zât sıfatsız, ne de sıfat zâtsiz tasavvur olunabilir. Meselâ ilmin mefhûmu hayatın mefhûmuna mügâyir ise de ilim ve hayat varlık itibariyle birdir. Bu takdirde sıfatların ispatında Allah’tan başkasının kîdemi ve kadîm varlıkların çoğalmasa lâzım gelmez.”<sup>124</sup>

Mu‘tezile yine taaddüd-i kudemâ konusunda Hıristiyanların yalnız üç kadîm varlığı ispat ettikleri için tekfir edildiğini söyleyerek sekiz ve daha fazla kadîm varlığı ispat edenlerin halinin ne olacağı şeklinde itirazda bulunmuştur.

<sup>121</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdü’l-Kelâm*, s. 80.

<sup>122</sup> Sıfatların Allah Teâlâ’da, O’nun sahip olduğu hâl sebebiyle mevcut olduğunu savunanların görüşüdür. Bu görüş Ebû Hâşim el-Cübbâi’ye ait olup varlıkla yokluk, cevherle araz arasında yer alan üçüncü bir kavram türünün bulunduğu varsayımına dayanmaktadır. Ebû Hâşim’e göre bunlar sadece varlıkların tanınmasına ve başka varlıklardan ayırt edilmelerine yardımcı olan zihni ve itibari durumlar olup bunlara hudûs ve kîdem gibi manalar yüklenemez. Ayrıca kendi başına var olmayan bu tür hâller Allah’ın zâtına ilave edilmiş sıfatlar sayılmayacağı için tevhid ilkesine zarar vermez. Öte yandan Allah’ın zâtına bağlı olarak düşünüldükleri için ilâhî sıfatların reddedilmesi sonucunu da doğurmaz. Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 242.

<sup>123</sup> Kılavuz, age., s. 127-28.

<sup>124</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdü’l-Kelâm*, s. 80.

Sırrı Paşa'nın bu itiraza verdiği cevap ise şöyledir: Hıristiyanların ekânîm-i selâse<sup>125</sup> "اقانيم ثلاثة" görüşleri yani, vücûd, ilim ve hayattan ibaret üç uknûmu ispat edip bunları baba, oğul ve kutsal ruh olarak isimlendirmeleri zevât-ı müteğâyire demek olur ki böyle bir düşünce tevhid prensibine aykırı düşmektedir. İşte bu sebeple Hıristiyanlar tekfir olunmuştur. Hâlbuki Ehl-i Sünnetin Allah'ın zâtıyla kâim, zâtının ne aynı ne de gayrı olan sekiz sübûtî sıfat görüşü ile Hıristiyanların ekânîm-i selâse görüşü aynı şeyler değildir. Hıristiyanlar bu inançlarında Allah'ın zâtını ilim, kudret ve hayy sıfatlarıyla aynı kıldığı için küfre düşmüşlerdir.<sup>126</sup>

Sübûtî sıfatların bir diğer özelliği olan "zâtullahın ne aynıdır, ne gayrı" meselesi de birtakım tartışmalara neden olmuştur. Çünkü "ne aynıdır" sözü gayriyeti açıkça nefy etmek, aynıyeti de dolaylı yoldan ispat etmektir. Birbirine zıt olan iki şeyden birinin nefyi de öbürünün sübûtunu gerektirir. Bunun tersi de aynı şekildedir. Yani, aynıyeti açıkça nefy ile beraber gayriyet üstü kapalı bir şekilde ispat edilmiş olur. Çünkü bir şeyin mefhûmu diğer başka bir şeyin mefhûmuna uygun olmazsa gayrı, uygun olursa aynıdır. Bu ikisinin arasında ise bunlara aracılık edecek üçüncü bir durum yoktur. Ehl-i Sünnet âlimleri ise bu görüşe şu şekilde cevap verirler: İki şeyin birbirinden ayrı ve başka olması demek, iki mevcûddan her birinin varlığı, diğerinin yokluğu halinde de takdîr ve tasavvur olunabilir, demektir. Böyle bir durum ise Allah'ın zât ve sıfatları hakkında düşünülemez. Allah'ın zâtı olmadan ve zâtından bağımsız olarak sıfatlarının bulunması mümkün değildir. İki şeyin birbiriyle aynı olması ise aralarında asla karşıtlık olmayan iki mevcûdun mefhûmlarının bir ve özdeş olmalarıdır. Yani bu sıfatlar düşüncede Allah'ın zâtından ayrı birer mana ve kavramdırlar. Fakat bunların dış âlemde, Allah'ın zâtından ayrı ve başka, müstakil bir varlık olarak düşünülmesi mümkün değildir."<sup>127</sup>

## 1. İlim

Sözlük anlamı "bilmek" olan ilim<sup>128</sup>; taalluk etmesiyle malûmâtın kendisiyle münkeşif olduğu ezeli bir sıfattır.<sup>129</sup>

<sup>125</sup> Hıristiyanların ekânîm-i selâse (teslis) görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gündüz, Şinasi, *Hıristiyanlık*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 62-80.

<sup>126</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm.*, s. 87-9.

<sup>127</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, 81-87; Kılavuz, age., s. 129.

<sup>128</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru İhyâu't-Turâsü'l-Arabî, Beyrut 1999, IX, s. 370.

<sup>129</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 90.

Yüce Allah sonsuz ilim sahibidir. O'nun ilmi her şeyi kuşatır. Geçmişte olan, şimdi olmaya devam eden ve gelecekte olacak her şeyi bilir. O'nun bu ezeli ilmi zamanla sınırlı olmayıp vâcib, müstahil ve mümkün varlıkların hepsine taalluk ettiğinden yaratmış olduğu varlıkların ilmüne benzemez.

Allah'ın her şeyi kuşatan ilminin taallukâtı iki çeşittir: Bunlardan birincisi; ezeldeki taallukâtı ki bu zamanla sınırlı olmayarak ezeliyyât ve müteceddidâtta ilmin kendisine taalluku mümkün olan bütün eşyaya şâmilidir. Bu taallukât kadîm ve bilfiil mütenâhîdir. Çünkü taalluk ettiği ezeli ve müteceddid olarak bilinen şeyler ister mümkün, ister mümteni' isterse de vâcib olsun bunların hepsini kapsaması onun sonsuz olmasını zarûrî kılar. İkincisi ise; mâ lâ yezâldaki taalluklardır ki şimdiki zaman ve gelecek zamanda müteceddid olmaları itibariyle müteceddidâta mahsustur. Bu taalluklar ise hâdis ve bilfiil gayr-i mütenâhîdir. Çünkü taalluk ettiği şeylerin hâdis ve sonlu olduğu zarûrî ve bedîhîdir. Zirâ her mümkün varlık sonludur.<sup>130</sup>

Felsefecilerin iddia ettikleri gibi zamanların teceddüd ve tebeddülü sebebiyle yenilenen şeylerin değişmesinden Zât-ı Vâcib'in bir sıfattan diğer sıfata tebeddülü lâzım gelmez. Çünkü yenilenen şeylerin değişmesi ilim sıfatının da değişmesini gerektirmez. Belki itibarî ve izafî şeylerden olan taallukâtında değişim gerekir. Bunda ise herhangi bir beis yoktur.<sup>131</sup>

## 2. Kudret

Sözlük anlamı "güç ve kuvvet" olan kudret<sup>132</sup>; makdûrâta yani îcâd ve i'dâma taalluk edince tesirini gösteren ezeli bir sıfattır.<sup>133</sup>

Yüce Allah sonsuz güç ve kudret sahibidir. O'nun güç yetiremeyeceği hiçbir şey yoktur. Kâinatta meydana gelen gökyüzünü kuvvetle<sup>134</sup> ve direksiz<sup>135</sup> yükseltmesi, geceyi gündüze, gündüzü de geceye katması<sup>136</sup> güneş ve ayı bir hesapla hareket ettirmesi<sup>137</sup> gibi olaylar bu sıfatın etkisiyle gerçekleşmektedir.

<sup>130</sup> Sırrı Giridi, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 90-1.

<sup>131</sup> Sırrı Giridi, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 91.

<sup>132</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XI, s. 55.

<sup>133</sup> Sırrı Giridi, *Nakdî'l-Kelâm* s. 93.

<sup>134</sup> Zâriyat, 51/47.

<sup>135</sup> Rad, 13/2.

<sup>136</sup> Fâtır, 35/13.

<sup>137</sup> Rahmân, 55/5.

Kudretin, Allah'ın zâtı ile kâim ve ezeli bir sıfatı olduğunda ittifak eden mütekelimîn tarafından bu meselede iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Ma'türidîlerin görüşüdür ki kudret ve iradeden farklı olarak tekvîn sıfatını ispat ederler. İkinci görüş ise Eş'arîlerin görüşüdür ki onlar da kudret ve iradeden ayrı bir tekvîn sıfatını nefyederler.<sup>138</sup>

Ma'türidîler'e göre, kudret sıfatının sadece ezeli olan taalluku vardır. Bu ezeli taalluk, mümkün şeylerin yoktan varlığa çıkartılmasında etkin değildir. Yoktan varlığa çıkartmak, kudret ve irade sıfatlarının da taalluklarıyla meydana gelir ki buna tekvîn sıfatı denir. Eş'arîler ise; kudretin, mümkünleri yokluktan varlığa çıkartmakta da etkili olduğunu savunur. Onlara göre kudretin ezeli taallukunun yanında bir de hâdis taalluku vardır ki ezeli taallukla mümkün şeyler yaratılmağa hazır olur, hâdis taallukla da yaratılırlar. İşte bu sebepten dolayı Eş'arîler kudret ve irade sıfatından ayrı olarak bir tekvîn sıfatını nefyederler.<sup>139</sup>

### 3. Hayat

Sözlük anlamı “canlı ve diri olmak” olan hayat<sup>140</sup>; ilmin sıhhatini gerektiren ezeli bir sıfattır.<sup>141</sup>

Allah'ın canlı ve diri olduğu konusunda bütün mezhepler ittifak halindedir. Ancak hayatın manası konusunda ihtilaf vardır. İnsan mîzâcıyla ilgili olan hayat tanımının Allah Teâlâ'nın sahip olduğu hayat sıfatıyla bir benzerliği yoktur. Böyle bir hayat Allah hakkında düşünülemez.

Filozofların ve Mu'tezile'den Ebu'l Hüseyin el-Basrî'nin (v.436/1044) Allah'ın hayat sıfatı hakkındaki görüşü “Hayât-ı Bârî, ancak kendisinin âlim ve kâdir olmasının sıhhatinden ibarettir”<sup>142</sup> şeklindedir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin cumhur âlimleri ise “Hayat; ilim ve kudretin sıhhatini gerektiren bir sıfattır” görüşünü benimsemişlerdir. Çünkü eğer Allah Teâlâ'nın, ilim ve kudretin sıhhatini gerektiren bir sifata ihtisası olmasa zikrolunan ilim ve kudretin sıhhatine ihtisası tercih bilâ müreccih olmak lâzım gelirdi.<sup>143</sup>

<sup>138</sup> Sırrı Giridî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 93.

<sup>139</sup> Sırrı Giridî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 94-5.

<sup>140</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, III, s. 324.

<sup>141</sup> Sırrı Giridî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 97.

<sup>142</sup> Eş'arî, *age.*, I, s. 176-77.

<sup>143</sup> Sırrı Giridî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 98.

#### 4. Sem‘ ve Basar

Sözlükte “işitmek” manasına gelen sem‘<sup>144</sup>, işitilenlere taalluk eden bir sıfattır. Görmek manasına gelen “basar”<sup>145</sup> ise görülenlere taalluk eden bir sıfattır.<sup>146</sup>

Allah Teâlâ semî‘ yani işitici ve basar yani görendir. Ancak O’nun işitmesi ve görmesi yaratmış olduğu varlıkların işitme veya görmesine benzemez. O, işitmek ve görmek için herhangi bir alet veya organa ihtiyaç duymaz. Alçak veya yüksek sesli olanı işittiği gibi saklı olanı, karanlık veya aydınlıkta olanı da görür. “Şüphesiz Allah hakkıyla işiten ve görendir”<sup>147</sup> ayet-i kerîmesi O’nun işitici ve gören olduğunu gösteren naklî delillerdendir.

#### 5. İrâde ve Meşîet

Sözlükte anlamı “dilemek” olan irâde ve meşîet<sup>148</sup>; hayat sahibinde bulunan kudretin makdûrât ve zamanlara nisbeti eşit ve ilmin taalluku oluşa bağlı olmakla beraber makdûreynden yani, fiil ve vücûdu terk ve ademden birinin zamanlardan bir zamanda oluşa tahsisini gerekli kılan sıfattır.<sup>149</sup> Kudret sıfatının makdûrât ve zamanlara nisbetinin eşit olması, bir şeyin olması veya olmaması, şayet olacaksa ne zaman, nerede ve nasıl olacağı kudret sıfatına göre eşit olması anlamına gelir. Bunlardan birini belirleyen, tahsis ve tercih eden ise irade sıfatıdır.<sup>150</sup>

Allah Teâlâ, mürîd yani irâde eden, dileyendir. O’nun bu irâde sıfatı zâtıyla kâim ve kadîmdir.<sup>151</sup> İşte zâtıyla kâim ve kadîm olan bu sıfatıyla Zât-ı Vâcibu’l-Vücûd kendi hakkında caiz olan şeylere tahsîs buyurur. İrâde sıfatının zıddı olan “kerâhet” yani mecburiyet Allah hakkında müstahîl ve muhaldir.<sup>152</sup> Mu‘tezile ise meşîeti kadîm kabul etmiştir. Ancak Ehl-i Sünnet’ten farklı olarak irâdeyi hâdis ve Allah’ın zâtıyla kâim olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Yine Mu‘tezilî bir âlim olan Ebu’l Kâsım Muhammed b. Belhî (v.319/931) de “Allah’ın irâde dışı fiil buyurması o fiil ile âmir olmaktır” demiştir. Ancak Allah Teâlâ, her mükellef kula iman ve bazı vacipler ile emir buyurduğu halde bu emre

<sup>144</sup> İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, VI, s. 363.

<sup>145</sup> İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, s. 417.

<sup>146</sup> Sırrı Giridî, *Nakdû’l-Kelâm*, s. 100.

<sup>147</sup> Mücâdele, 58/1.

<sup>148</sup> Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, Matbaatü’l-Osmaniye, İstanbul 1305, I, s. 613.

<sup>149</sup> Sırrı Giridî, *Nakdû’l-Kelâm*, s. 106.

<sup>150</sup> Kılavuz, age., s. 132.

<sup>151</sup> Sırrı Giridî, *Nakdû’l-Kelâm*, s. 112.

<sup>152</sup> Mustafa Zihnî, *Savâbu’l-Kelâm fî Akâidi’l-İslâm*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1327, s. 46.

uymayanlar uyanlara nispetle daha fazladır. Şayet Belhî'nin dediği gibi irâde emirden ibaret olsaydı, iman ve bazı vacipleri yerine getirmeyen mükellef tek bir kul bile bulunmaması lâzım gelirdi.<sup>153</sup>

Emir ve irade umûm ve husûs yönüyle bir yerde birleşip diğeriinde ayrılmaktadır. Meselâ Hz. Ebubekir'in imanı hem murâdullah hem de me'mûrun bihtir. Ebu Leheb'in küfrü murâddır ama me'mûrun bih değildir. İmanı ise me'mûrun bihtir, fakat murâdullah değildir.<sup>154</sup> Konuyla ilgili bu tarz bir açıklama yapmayı gerekli bulan Sırrı Giridî, bu bölümde ilâhî emirlerin iki kısım olduğunu zikrederek bunları şu şekilde açıklar: “İlahî emirlerin birincisi tekvînî emirdir. Bu emirde, emrolunan şeyin vücûdu gerekli ve lâzımdır. Nitekim Kur'an'da “إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ”-Biz bir şeyin olmasını istediğimizde ona sadece “Ol” deriz, hemen oluverir”<sup>155</sup> buyurulmuştur. İkinci emir ise teşrî'î emirdir. Bu emirde ise emrolunan şey bazı yerlerde emirden geri kalır. Ebu Cehil'in imanı ve namazı terk edene nispetle namaz gibi. Sonuç olarak tekvînî emirler her durumda gerçekleşir. Teşrî'î emirlerin ise her durumda gerçekleşmesi zorunlu değildir. Çünkü bu emirlerin iradeye uygun olarak gerçekleşmeme durumu ne kudrette ne de zâtta noksanlık olduğunu gösterir.”<sup>156</sup>

Cenab-ı Hakk'ın mürîd olduğunda mütekellimîn, felsefeciler ve ehl-i hevâ fırkalarının hepsi ittifak halindedir. Ancak ilâhî irâdenin manasında ihtilafa düşmüşlerdir. İşte onlardan bazı mezhep ve âlimlerin irâde hakkındaki görüşleri şu şekildedir<sup>157</sup>: İrâde;

- Kerrâmiye'ye göre; zât ile kâim olan hâdis bir sıfattır.<sup>158</sup>
- Dırâr b. Amr'a (v.200/815?) göre; zâtın ayındır.<sup>159</sup>
- Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a (v.220/835) göre; fâilde hile ve hata olmamasıdır. Yani, Allah'ın mürîd olmasının manasının O'nun nefret edilmeyen ve mağlup olmayan manasında olduğunda ifade etmiştir.<sup>160</sup>

<sup>153</sup> Sırrı Giridî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 109.

<sup>154</sup> Sırrı Giridî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 110.

<sup>155</sup> Nahl 16/40.

<sup>156</sup> Sırrı Giridî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 110.

<sup>157</sup> Bu görüşler için bkz. Sırrı Giridî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 110-1.

<sup>158</sup> Şehristânî, age., I, s. 87.

<sup>159</sup> Şehristânî, age., I, s. 69.

<sup>160</sup> Şehristânî, age., I, s. 69-70.

• Ebu'l Kasım Abdullah el-Ka'bî'ye (v.317/929) göre; -Ebu'l Kâsım Belhî'nin (v.319/931) görüşü de buna yakındır- Hak Teâlâ'nın kendi fiilini irâde buyurması, fiilini bilmesi ve başkasının fiilini irade buyurup o fiil ile emretmesidir. Allah'ın iradesi, O'nun zâtı ile kâim bir sıfat değildir. Allah lizâtihi mürîd de değildir. O'nun iradesi bir mekânda olan veya bir mekânda olmayan hâdis bir irade de değildir. O'na mürîd denildiğinde bundan anlaşılan O'nun âlim, kâdir olduğu, fiillerinde zorlanmayıp isteksiz olmayan olduğu anlaşılmaktadır.<sup>161</sup>

• Mu'tezile'den bazı muhakkikîne göre; maslahata dair fiilde olan şeyi bilmektir.

• Felsefecilere göre; kusursuz olan nizamı bilmektir.<sup>162</sup>

• Ehl-i Sünnete göre; kadîm, zât üzerine zâid ve Zât-ı Vâcib ile kâim bir ezeli sıfattır.

İrade sıfatından ortaya çıkan tartışmalardan bir tanesi de kaza ve kader konusudur. Kader; Allah Teâlâ'nın ezelden ebede kadar olacak şeylerin zaman ve yerini, özellik ve niteliklerini, ne şekilde ve ne zamanda olacaklarsa onların hepsini ezelde bilip, o şekilde sınırlaması ve takdir etmesidir. Kaza ise; Allah Teâlâ'nın ezelde irade ve takdir buyurduğu şeylerin zamanı gelince, her birisini ezeli ilim, iradesi ve takdirine uygun bir biçimde meydana getirmesi ve yaratmasıdır.<sup>163</sup> Eşârîlere göre kaza; Allah'ın eşyayı sonradan nasıl olacaksa ezelde öylece irade etmesidir. Kader ise Allah'ın her şeyi vakti gelince ezeli ilmüne uygun olarak irade ettiği şekilde yaratmasıdır. Felsefecilere göre kaza; var olmaya layık olan şeyi Allah Teâlâ'nın ezelde bilmesidir. Kader ise eşyanın kazada yazıldığı gibi sebepleriyle var olmasıdır. Mu'tezile ise kullardan ortaya çıkan ihtiyarî fiillerinde kaza ve kaderi inkâr ederler. Bu ihtiyarî fiillere Allah Teâlâ'nın ilmi lâhık olduğunu ispat ve ihtiyarî fiillerin varlığını bu ilme hatta kulların ihtiyar ve kaderine isnad ederler.<sup>164</sup>

<sup>161</sup> Şehristânî, age., I, s. 62.

<sup>162</sup> Felsefecelerin bu irade görüşü hakkında İbn-i Sina örneği için bkz. Kaya, age., s. 315-6.

<sup>163</sup> Kılavuz, age., s.172-3.

<sup>164</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 117.



## 6. Kelâmullah

Sözlükte “konuşmak” manasına gelen kelâm<sup>165</sup>; Kur’ân’ın aklî delillerinden ibaret olup nazımla tabir edilen ezeli bir sıfattır. Ses ve harflerden soyutlanmış bir manaya gelen kelâma ise nefsi kelâm denir.<sup>166</sup>

Diğer sübûti sıfatları gibi zâtıyla kâim ve ezeli olan bu kelâm sıfatı ile Allah bazı peygamberlerine kitap ve sahîfeler indirmiş ve bazılarıyla da konuşmuştur. Kelâmın zıddı olan konuşmamak ve dilsizlik ise Allah hakkında müstahîl ve muhaldir.<sup>167</sup> Kelâm sıfatı da ilim sıfatı gibi vâcibe, caize, müstahîle, mevcûda ve ma’dûma taalluk eder.<sup>168</sup>

Kelâm sıfatının gereği olarak Allah Teâlâ’nın mütekellim olduğunda bütün mezheplerin ittifakı vardır. Ancak kelâmullah kavramını mezheplerin farklı manalarda kullanmasından dolayı Kur’ân-ı Kerîm’in mahlûk olup olmadığı konusunda ihtilaf çıkmıştır. Bu konuda Selef âlimleri Kur’ân’ın mahlûk olmadığını, Mu‘tezile âlimleri ise hüdûs alametleriyle nitelenmiş olduğundan mahlûk olduğunu savunmaktadır. Mu‘tezile’yi böyle bir iddiaya sürükleyen başlıca sebep tevhid sistemleridir. Mu‘tezile’ye göre Allah’ın sadece zâtı kadîmdir. Allah’ın zâtı dışında O’na kadîm bir sıfat hamledilirse tevhid sistemi bozulur. O halde Allah’ın kelâmı olan Kur’ân-ı Kerîm de kadîm olamaz. Dolayısıyla Kur’ân’ın yaratılmış olması zorunludur. Bundan başka Allah’ın kelâmı olan Kur’ân, harf ve sestten meydana gelmektedir. Böyle bir şey ise ya cisimdir ya da arazdır. Ne cismin ne de arazın kadîm olmadığı mâlumdur.<sup>169</sup>

Selef ve Mu‘tezile arasında bir yol tutan Ehl-i Sünnet’in görüşü ise şu şekildedir: “Araplara göre kelâmın harf ve sestten ayrı olan bir diğer manası daha vardır ki “kalpte deverân eden söz” demektir. Kelâm lafzının hakîkî manası budur. İşte Cenâb-ı Hakk’a bu manaca nefsi kelâm ispat olunur ki bu nefsi kelâm diğer ilâhi sıfatlar gibi kadîmdir. Kur’ân lafzı da kadîm olan nefsi kelâmla okunan ve işitilen, harf ve seslerden oluşan kelâmdır. Buna da lafzi kelâm denir.<sup>170</sup> Sonuç olarak; “Kur’ân kadîmdir” denildiğinde verilmek istenen mana nefsi kelâmdır. “Kur’ân okunan ve işitilendir” denildiğinde ise verilmek istenen mana kırâat ve kitâbetin nefsi kelâma delalet ettiği lâfzi kelâmdır. Ses ve harflerden

<sup>165</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XII, s. 147.

<sup>166</sup> Sırrı Giridi, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 118.

<sup>167</sup> Mustafa Zihni, age., s. 54,

<sup>168</sup> Kılavuz, age., s. 136.

<sup>169</sup> Işık, age., s. 75.

<sup>170</sup> Sırrı Giridi, *Ârâü'l-Milel*, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1303, s. 15.

oluşan Kur’ân lafzı, işte bu yönüyle ezeli değildir. Çünkü ses ve harf hâdis özelliklerdir.”<sup>171</sup>

## 7. Tekvîn

Sözlükte yaratmak, yokluktan varlığa çıkarmak anlamına gelen tekvîn<sup>172</sup>, Allah Teâlâ’nın mükevvenâta taalluk eden ezeli sıfatıdır.<sup>173</sup>

Allah Teâlâ ilim, irade ve kudret sıfatından ayrı olarak tekvîn sıfatına sahiptir. Sonsuz ilmiyle bilip, irade ettiği her şeyi yine sonsuz güç ve kudretiyle yaratmaktadır. İşte bu yaratma tekvîn sıfatıyla gerçekleşir. Tahlîk, terzîk, ihyâ, imâte ve bunların benzeri olup Allah’a isnad edilen sıfatların tamamı tekvîn sıfatının taalluk ettiği şeylere nispetle aldığı değişik isimlerdir. Meselâ tekvîn; mahlûkâta ve mükevvenâta taalluk ederse tahlîk, rızka taalluk ederse terzîk, hayata taalluk ederse ihyâ ve mevte taalluk ederse imâte ismini alır.

Tekvîn sıfatının Allah’ın zâtıyla kâim, ezeli bir sıfat mı yoksa bunun tam tersi olarak hâdis bir sıfat mı olduğu konusunda Ma’türîdîler ve Eş’arîler farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Ma’türîdîler, tekvîni, ilim, irade ve kudret sıfatı gibi Allah’ın zâtıyla kâim, ezeli bir sıfat olarak sayarlar. Ancak sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye ayıran Eş’arîler, tekvîn sıfatını fiilî sıfatlara dâhil ederek onu izâfî, itibarî ve hâdis kabul ederler. Bunu savunmak için ortaya koydukları gerekçelere Ma’türîdîler tarafından verilen cevaplar şu şekildedir:

- Tekvînin hâdis olması demek hâdis şeylerin Allah’ın zâtıyla kâim olması demektir ki böyle bir şey imkânsızdır.
- Tekvîn hâdis olsa hüdûsu ya başka bir tekvîn sebebiyle olacaktır ki bu bizi gerçekleşmesi imkânsız olan teselsüle götürmektedir. Yahut da tekvînin hüdûsu başka bir tekvîn sebebiyle olmayacaktır ki bu da bizi ta’tîl-i Sâni‘ yani evrenin yaratıcısız meydana gelmesi sonucuna götürürdü. Hâlbuki Allah Teâlâ “كل يوم هو في شأن”<sup>174</sup> buyurmuştur.
- Tekvînin kâdim olması mükevvenin de kâdim olmasını gerektirmez.<sup>175</sup> Allah, nesnelere gelmesi gerektiği gibi meydana gelmesi için ezelde tekvîn sıfatıyla nitelenmiştir.

<sup>171</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî’l-Kelâm*, s. 118-30.

<sup>172</sup> Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, III, s. 697.

<sup>173</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî’l-Kelâm*, s. 131.

<sup>174</sup> Rahman 55/29.

<sup>175</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî es-Semerkindî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 47.

Bu bakımdan tekvîn sıfatının mükevvenle ilişkisi, kudret, irade ve ilim sıfatlarının varlığa taalluk etmesinden farklı bir şey değildir. Dolayısıyla mükevvenin ezeli olduğu söylenemez. Kudret, irade, ilim ve tekvîn sıfatlarının konusunu oluşturan ve ezelde planlanan şeyler vakti gelince meydana getirilirler. Yani kudret, irade ve tekvîn sıfatları vakti gelince varlığa taalluk etmektedirler.<sup>176</sup>

• Tekvîn, mükevvenin aynı değildir. Çünkü aynı olunca, mükevvenâtın başka bir yaratıcıya ihtiyaç duymayıp kendi kendini yaratması gerekirdi. Halbuki âlemin yegâne yaratıcısı ancak Cenâb-ı Kâdir-i Mutlak'tır.<sup>177</sup>

## V. RÜ'YETULLAH

### A. Rü'yetin Manası

Rü'yet; gözle gerçekleşen inkişâf-ı tâm<sup>178</sup> anlamına gelir.<sup>179</sup> Ancak rü'yet, bir şeyi künhüyle bilmek anlamına gelmez. Çünkü insan her gördüğü şeyin künh ve hakikatini bilemez.

### B. Rü'yetin Sıhhati

Rü'yetullahın sıhhati konusunda mezheplerin görüşlerine genel olarak bakılırsa Eş'arîler rü'yetullahın sıhhatini diğer mezheplerin çoğu da adem-i sıhhatini savunmuşlardır. Sırrı Giridî mezheplerin rü'yetullah konusunda ittifak ve ihtilaf ettikleri görüşlerini Âmidî'den (v.631/1233) naklederek şöyle verir: "Rü'yetullah'ın dünyada ve ahirette aklen caiz olduğu konusunda mütekellimînin ileri gelenleri arasında ittifak vardır. Ancak rü'yetullahın dünyada gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda ise sem'an ihtilaf vardır. Nakil yoluyla caiz olmasını kimi ispat ederken kimi de nefyetmiştir. Hatta rüya halinde iken rü'yetullahın caiz olup olmadığı konusunda bile ihtilaf olup mütekellimînin bazıları bunu caiz görüp bazıları da caiz görmemiştir. Ancak uyku âleminde gerçekleşen rü'yet her ne kadar hakikî bir rü'yet olmasa da bu rüyanın gerçekleşmesi için herhangi bir engel yoktur. Bundan başka Cenab-ı Allah'ın kendini görmesi de bize göre ihtilaf konusu değildir. Mu'tezile ise; duyu sahibi olan için rü'yetullahın kesinlikle mümteni' ve muhal

<sup>176</sup> Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Yay., İstanbul 2004, s. 182-83.

<sup>177</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 131-39.

<sup>178</sup> İnkişâf-ı tâm: Görme duyusu vasıtasıyla doğru olan şeyi idrak etmek demektir.

<sup>179</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, V, 84; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, III, s. 816.

olacağını savunmuştur. Ancak Allah Teâlâ'nın kendini görüp görmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir.”<sup>180</sup> Onlara göre Allah'ın gözle görülemeyeceğine dâir bu iddiaları, te'vilci ve akılcı sistemlerinin bir sonucudur.<sup>181</sup>

Felsefecilere göre; aya bir müddet bakıldıktan sonra gözlerin yumulmasıyla ay görüntüsünün zihinde belli bir zaman hayal edilebilmesi, yeşil bir zemine bakıldıktan sonra gözlerin beyaz bir zemine çevrilmesiyle bu iki rengin bir arada ve karışık halde görülmesi ve kuvvetli yanan bir ışığa bakıldıktan sonra gözlerin daha zayıf yanan bir ışığa çevrilmesiyle bu görüntünün hemen algılanamaması gibi durumlarının hepsi görme duyusundaki gözbebeğinin, ortamın şartlarından etkilenmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ancak felsefecilerin bu gözbebeğinin ortamın şartlarından etkilenmesi hakkındaki görüşü rü'yet ve ebsardan ibaret olan inkişâfa delalet etmez. Nitekim mütekellimîn “Allah, rü'yeti canlılarda yaratmıştır. İşte bu rü'yet de ışıkla, karşılıklı halde bulunmakla ve felsefecilerin itibar ettiği diğer bazı şartlarla şartlanmış değildir” demişlerdir. Allah cisim olmadığı ve herhangi bir cihette bulunmadığı için ona mukâbele, muvâcehe ve gözbebeğinin O'na doğru çevrilmesi müstahîldir.<sup>182</sup> Kâ'bî'nin de felsefecilerin bu görüşüyle paralellik gösteren bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Kâ'bî; görenle görülecek şey ve onun işgal ettiği mekân arasında belli bir mesafenin bulunması (muvâcehe), karşılıklı durumda olmaları (mukabele), havanın ulaşması, görülecek şeyin ne çok küçük ne de çok büyük olmaması ve uzakta bulunmaması gibi şartların yerine gelmemesi durumunda rü'yetin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu savunmaktadır. Mâtürîdî ise Kâ'bî'nin bu konuda yanıldığını, onun bu görüşünün cisimlerin görülmesi hakkında yapılan bir değerlendirmeden ibaret olduğunu söylemiştir.<sup>183</sup>

Kerrâmiye ve Mücessime de rü'yetullahın caiz olduğunu savunurlar. Ancak onların bu görüşleri Allah Teâlâ'nın cisim olması ve bir cihette bulunması gibi sapık bir inanç esasına dayanmaktadır.<sup>184</sup>

### C. Rü'yetin Caizliği

Rü'yetullahın caiz olduğuna dâir aklî ve naklî olmak üzere iki çeşit delil vardır:

<sup>180</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 142.

<sup>181</sup> Işık, age., s. 75.

<sup>182</sup> Sırrı Giridî, age., s. 143-45.

<sup>183</sup> Bu konuda İmam Mâtürîdî'nin Kâ'bî'ye verdiği cevaplar hakkında bkz. Mâtürîdî, age., s. 82-5.

<sup>184</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 145.

## 1. Aklî delil

Akıl yoluyla elde edilen delil Ebu'l Hasan el-Eş'arî (v.324/936), Ebubekir Bakillânî (v.403/1013) ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğunun sahip olduğu “vücûd” görüşüdür. Ehl-i Sünnet itikadının rü'yetullah konusunda en temel dayanaklarından birini oluşturan vücûd delili, felsefî altyapı olarak İbn Küllâb tarafından tesis edilmiş olmaktadır.<sup>185</sup> Bu görüşe göre; rü'yetin sıhhati için ortak bir illet gereklidir ki bu da ya vücûd ya hüdûs veyahut da imkândır. A'yân ve a'râz arasında bundan başka dördüncü bir illet yoktur. Rü'yetin gerçekleşmesi için cevher ve araz arasında ortak olan tek şey ise vücûddur. Vücûd, bütün mevcûdât arasında müşterektir. Cevher ve araz mevcûd oldukları için nasıl görülebiliyorsa Allah Teâlâ da mevcûd olduğu için görülebilir. Mevcûdâtın olduğu halde görülemeyen ses, koku, tat vb. hislerin görülmemesinin nedeni âdetullahın gereğidir. Yani söz konusu hisler, Allah görülmemesini istediği için görülemezler.<sup>186</sup>

Ehl-i Sünnetin bu aklî deliline Mu'tezile dört farklı itirazda bulunmuştur. Bu itirazlar ve Ehl-i Sünnetin bunlara cevapları<sup>187</sup> şöyledir:

**İtiraz 1-** Araz ve cevherin ikisinin birden görüldüğü kabul edilemez. Görülen yalnız arazlar olup cevherler görülmez. “Tûl ve arazı görüyoruz” sözündeki tûl ve arazın kaynağı cisim ile kâim bir araz olan miktardır. Yani; tûl ve araz cevherlerden sayılamaz.

**Cevap:** Mu'tezile'nin “tûl ve araz; cisimle kâim bir araz olan miktardır” görüşü, arazdan olan miktarın varlığını cüz-i lâ yetecezzâyı nefy ile birlikte cismin heyûlâ ve sûretten mürekkeb olması gibi fâsid bir esasa dayanmaktadır. Hâlbuki tûlun kaynağı miktar değil, cüzlerdir. Meselâ en yüksek kabul edilen mekândan yere kadar dik olarak birçok eczâ-ı lâ yetecezzânın birleştiği farzedildiğinde bu cüzlerin bir tûl oluşturduğuna hükmedilir. İşte bu tûlun gerçekleşmesinde cüzlerden başka hiçbir şeye ihtiyaç olmadığı gibi burada görülmek ve hissedilmekte olan da cüzlerdir. Yoksa bu cüzlerle kâim olan araz değildir. Sonuç olarak anlaşılıyor ki tûlu görmek demek eczâ-ı mütehayyızayı görmek demektir.

<sup>185</sup> Yücedoğru, Tevfik, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Emin Yay., Bursa 2006, s.97.

<sup>186</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 146-47.

<sup>187</sup> Mu'tezile'nin bu itirazları ve onlara verilen cevaplar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Giridî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, s. 160-7.

**İtiraz 2-** Rü'yetin sıhhati için bir sebep ve illetin varlığına ihtiyaç olduğu kabul edilemez. Çünkü rü'yetin sıhhatine sebep ve illet imkândır. İmkân ise emr-i ademî olduğundan illete ihtiyacı yoktur.

**Cevap:** İmkân emr-i ademî değil, tam aksine emr-i vücûdîdir. Rü'yetin sıhhatinin illetiyle anlatılmak istenen rü'yetin sıhhatinde etkin olan şey değil, kendine rü'yetin taalluku mümkün olan yani görülebilen şey olmasıdır. Bu yüzden gerek emr-i vücûdi, gerekse emr-i ademî olsun rü'yetin sıhhati “rü'yetin müteallık” manasına olan illete ihtiyacı zarûrîdir.

**İtiraz 3-** Rü'yetin sıhhati için ortak bir illetin varlığına gerek yoktur. Çünkü cevher ve araz birbirine benzeyen iki şey (mütemâsilân) olmadıkları için ikisinin de rü'yetin sıhhati için ortak bir sebep olması lâzım gelmez. Hâlbuki rü'yetin sıhhatinde cevher ve araz arasında bir benzerlik olduğu düşünülürse bu ikisinin iki farklı illet olması mümkündür. Bu yüzden rü'yetin sıhhati için mutlaka ortak bir illetin var olması gerekli değildir.

**Cevap:** Mu'tezile'nin bir önceki itirazına cevap verilirken rü'yetin sıhhatinin illetinden maksadın rü'yetin müteallık olduğu zikredilmişti. Rü'yetin müteallık ise cevher ve arazlar ile Allah Teâlâ arasında müşterek olan hüviyet-i ammeden ibarettir. Hal böyle olunca rü'yetullahın sıhhatinde herhangi bir şüphe kalmaz.

**İtiraz 4-** Hüdûsun, rü'yetin sıhhatine sebep olmaya yetkisizliği kabul edilemez. Çünkü rü'yetin sıhhati emr-i ademîdir. Öyleyse buna sebep olan şeyin de emr-i ademî olması niçin caiz olmasın?

**Cevap:** Rü'yetin sıhhatinin sebep ve illetiyle maksadın rü'yetin müteallık olması Mu'tezile'nin bu itirazına da cevap olarak yeterlidir. Şayet Mu'tezile, “hüdûs, vücûdun yokluk ile mesbûkiyeti demek olduğundan emr-i ademî sayılmaz” tarzında bir itiraz daha getirecek olursa ona da şu şekilde cevap verilir: “Vücûdun ademiyle mesbûk olması da emr-i itibârî olup zarûrî olarak gözle görülen olamaz. Bundan dolayı cisimlerin -idrak ve hissedilebildikleri için- hüdûsları delile muhtaç olmaması lâzım gelirdi.

**İtiraz 5-** Ehl-i Sünnetin “vücûd; vâcib ile mümkün arasında müşterektir” görüşü ile “her şeyin vücûdu hakikatın aynıdır” görüşü kabul edilemez. Çünkü hakâik-i eşyânın müşterek olduğu düşünülürse bunun sonucunda kadîm ile hâdisin hakikati, insan ile atın hakikati vb. benzerlik gösterir. Hatta belki de mevcûdâtın tamamı kendilerinden her birinin

mahiyetlerinden ibaret olan tek bir hakikatte müşterek olmak gibi hiçbir aklın kâil olamayacağı boş bir anlamı ifade edeceğinden Ehl-i Sünnetin vücûdda iştirak görüşü manevî iştiraki değil, lafzî iştiraki ifade etmektedir.

**Cevap:** Vücûd; şeyin hüviyeti olmak demektir. Vücûd-i hâricî ise mahiyetin şahsî hüviyet sebebiyle mümtâz olmasından başka bir şey değildir. Şeyin bu imtiyaza sahip olan hüviyetinin ise mevcûdât arasında emr-i müşterek olması zarûrîdir. Mu‘tezile’nin itiraz ettiği hakâik-i eşyanın müşterek olması ve bunun da insan ile atın hakikatı gibi hakikatler arasında bir benzerliğe sebep olacağı meselesine gelince burada hakâik-i eşyâdaki iştirak denilen şey “eşyanın bütün hususiyetleri” demektir. Bu hususiyetler sebebiyle eşyânın bazıları diğer bazısından farklı olur. Bunlar ise zatlarıyla mütemâyiz olan hüviyetlerin birtakım hususiyetlerinden ibarettir. Eş‘arî “her şeyin vücûdu hakikatının aynıdır” sözüyle şunu kastetmiştir: “Hâricîte mahiyet için başka ve vücûd ile müsemma olan ârız mahiyet için başka bir tahakkuk yoktur. Yani mahiyet ile ârız mahiyet için başka başka iki mütemâyiz hüviyet tasavvur olunamaz.”<sup>188</sup>

## 2. Naklî delil

Musa: - قال ربّ ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف ترانى“  
Rabbim! Bana kendini göster. Sana bakayım” dedi. Allah: “Sen beni göremeyeceksin ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa sen de beni göreceksin” buyurdu<sup>189</sup> meâlindeki ayet rü’yetullahın caiz olduğuna delâlet eder. Bu ayette Hz. Musa duasında Allah’tan rü’yeti istemiş, Allah ta kendinin görülmesini tecelliyle birlikte dağın istikrarına bağlamıştır.<sup>190</sup>

Bu ayetten elde edilen delil iki kısımdır:

a-) Hz. Musa’nın Allah’ı görme talebi zikri geçen ayette sabittir. Hâlbuki Allah Teâlâ’nın görülmesi imkânsız olsaydı, Hz. Musa böyle bir talepte bulunmaya cesaret edemezdi. Çünkü Allah’ı görmenin imkânsız olduğunu bildiği halde Hz. Musa’nın böyle bir talepte bulunması abesle iştigal etmekten başka bir şey olmazdı. Şayet Hz. Musa bu rüyetin imkânsız olduğunu bilmiyordu denilirse o zaman da Allah hakkında caizin ne olduğunu bilmeyen birinin nebîyullah ve kelîmullah olması doğru olmaz. Çünkü peygamberlerin gönderilmesindeki amaç hak olan inanç ve amellere davet olduğundan onlar cahillikle vasıflanamaz.

<sup>188</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 146-56.

<sup>189</sup> Âraf 7/143.

<sup>190</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 156.

b-) Allah Teâlâ cemalinin görülmesini dağın istikrarına bağlı tutmuştur. Dağın istikrarı da aslında gerçekleşmesi mümkün olan şeylerdendir. Mümkün şeylere bağlı olan bir şey de mümkündür. Demek ki rü'yetullah da imkânsız değil, mümkündür. Çünkü dağın istikrarına bağlı olan rü'yet imkânsız olsaydı rü'yetin doğruluğu sabit olmaksızın dağın istikrarının doğruluğu mümkün olurdu. Böyle bir şey ise muhâldir.<sup>191</sup>

Mu'tezile, Ehl-i Sünnetin bu naklî delillerinin ilkinde dört, ikincisine ise iki farklı itiraz getirmiştir. Bu itirazlar ve Ehl-i Sünnetin bunlara cevapları şöyledir:

Mu'tezile'nin naklî delilin birinci kısmına itirazı dört tanedir<sup>192</sup>:

**İtiraz 1-** Hz. Musa'nın "Ya Rab! Bana görün." sözünden murâdı "Ya Rab! Kendini bana yakîn hâsıl edecek sûrette ilm-i zarûrî ile bildir" demektir. Çünkü zarûrî ilim rü'yetin lâzımıdır. Melzûmun ismini lâzıma itlâk ise herkesçe bilinir. "أرى" kelimesinin "علم", "أرى" kelimesinin ise "اعلام" manasına kullanılması yaygındır.<sup>193</sup>

**Cevap:** "Erani" kavlindeki talep edilen rü'yet eğer "ilim" manasına gelseydi ayetin devamında geçen "نظر" kelimesinin de bu manaya gelmesi gerekirdi. Hâlbuki "نظر" kelimesinin her ne kadar "علم" anlamına kullanıldığı ifadeler olsa da ayette açıkça ifade edilen mana bu anlamdan uzaktır. Bundan başka bir de talep edilen rüyet, zarûrî ilim manasına hamledilirse bu durumda da Hz. Musa'nın Rabbini zarûrî ilim ile yakînen bilmiyormuş da öğrenmek istemiş gibi bir anlam çıkar ki böyle bir şey imkânsızdır.

**İtiraz 2-** Hz. Musa'nın, Rabbine "Bana görün!" demesinden murâdı O'nu görmeyi istemek değildir. Belki de bu istek ile murâdı kıyamet gününe delâlet eden alâmetlerden bir alâmet görmeyi istemekten ibarettir. Bundan dolayı "ربّ ارنى انظر اليك" sözü "انظر الي علمك" manasındadır. Yani Hz. Musa bu kelâmıyla "علم" olan muzâf yerine "علم"u hafzederek "إليك" muzâfun ileyhini getirmiştir. Hal böyle olunca bu "Bana alâmetlerinden bir alâmet göster! Alâmetini göreyim" anlamına gelmektedir<sup>194</sup>

**Cevap:** Hz. Musa'nın isteğine cevap olarak verilen "لن ترانى" ifadesinde Allah'ın açıkça rü'yeti nefyedip bu nefyin de kıyamet gününün alâmetlerinden birini nefye dâir olmadığı Mu'tezile'nin de ittifakıyla sabittir. O halde böyle bir cevap Mu'tezile'nin te'vili

<sup>191</sup> Giridî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, s. 154.

<sup>192</sup> Mu'tezile'nin bu itirazları ve onlara verilen cevaplar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Giridî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, s. 154-158.

<sup>193</sup> Bu görüş Mu'tezile'den Ebu'l Huzeyl el-Allâf'ın te'vili olup Cübbâi ile Basriyyûn'un çoğu da Ebu'l Huzeyl el-Allâf'ın bu görüşüne tabi olmuşlardır. Sırrı Giridî, age., s. 158.

<sup>194</sup> Bu da Ka'bî ile Bağdat Mu'tezilesi'nin te'volidir. Sırrı Giridî, age., s. 160.



ile “Bana alâmetlerinden bir alâmet göster! Alâmetini göreyim” manasına gelen Hz. Musa’nın isteğinin karşılığı olamaz.

**İtiraz 3-** Hz. Musa rü’yetullahın imkânsız olduğunu muhakkak bilirdi. Fakat kavmi olan Benî İsrâîl kendisinden “Ya Musa! Bize Allah’ı açıkça göster” diye istekte bulundu. Hz. Musa “İşte bakınız, Allah bana bile görünmüyor. Siz ise hiç göremezsiniz” yolunda onları ikna etmek için rü’yeti nefesine nispetle “Ya rab! Bana görün” dedi. Benî İsrâîl de rü’yet talebinden bu şekilde vazgeçti.<sup>195</sup>

**Cevap:** Bu istekte bulunan Benî İsrâîl, Hz. Musa’nın nübüvvet ve risâletini ya tasdik ediyorlardı ya da etmiyorlardı. Eğer tasdik ediyordusalar, Hz. Musa’nın “Bu isteğinizin gerçekleşmesi imkânsızdır. Allah size görünmez. Bu boş talebinizden vazgeçin” demesi onları ikna etmeye yeterli olurdu. Zaten onları Allah’ın yüceliğine layık olmayan şeyi talep etmekten geri bırakmak peygamberliğin bir gereğidir. Tıpkı yine Benî İsrâîl “Ya Musa! Firavun’a tapanların türlü türlü ilâhları olduğu gibi bize de bir heykel ilâh yapsana!” dediğinde onlara “Siz ne cahil adamlarmışsınız” cevabını vererek bu uygun olmayan taleplerinden onları geri bırakması gibi. Eğer tasdik etmiyordusalar, Hz. Musa’nın “Allah Teâlâ size görünmeyeceğini beyan buyuruyor” demesi onları ikna etmezdi. Çünkü kendileri hazır olmayıp Allah’ın güzel cevabını işitmemişlerdi. Bir de bunların Hz. Musa’dan kendilerine Allah’ı apaçık göstermesini istemeleri Hz. Musa’nın böyle bir isteği yerine getiremeyip rezil olmasını sağlamak gibi kötü bir niyet taşıdığından Allah onları yıldırımla cezalandırmıştır. Onların bundan başka “Ya Musa! Bize yerden bir pınar akıtmadıkça sana inanmayız” ve “Ya Musa! Bize gökten bir kitap indir” yolundaki istekleri her ne kadar gerçekleşmesi mümkün de olsa asıl maksatları Hz. Musa’yı aciz bırakıp rezil etmek gibi kötü bir niyet taşıdığından Allah onları gazaba uğratmıştır. Yoksa bu rü’yetin imkânsız olduğuna delâlet etmez.

**İtiraz 4-** Hz. Musa rü’yetullahın imkânsız olduğunu aklen biliyordu. Ancak yine de bu aklî delili naklî delille sağlamlaştırmak için rü’yetullahı talep etmiştir. Hz. İbrahim’in “Ya Rab! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster!” deyip Allah Teâlâ’nın da ona “Ya İbrahim! Ölüleri dirilteceğime inanmıyor musun?” buyurduğunda “Ben inanırım Ya Rabbi! Fakat kalbimin mutmain olması için görmek isterim” dediği gibi Hz. Musa da rü’yetin imkânsız olduğunu bildiği halde sırf gönlü rahat etsin diye böyle bir talepte bulunmuştur.

<sup>195</sup> Bu görüş Câhız ve onun yolunda olanların te’vîlidir. Sırrı Giridî, *Nakdül-Kelâm*, s. 162.

**Cevap:** İlim tezat kabul etmez. İlim şöyle temyiz(farklılık) icab eder bir sıfattır ki müteallıklının o temyiz nakîz ve hilafına hiçbir vecihle ihtimali olamaz.(ilmin müteallıklı; ilmin icab ettiği temyiz münakız ve mügayir olamaz demektir) Bu sebepten dolayı Hz. İbrahim'in sözü biri zayıf diğeri sağlam olmak üzere iki şekilde te'vîl edilir. Zayıf olan te'vîl şudur ki; Cebrail (a.s.) ilâhî vahiy ile İbrahim'e geldiği zaman Hz. İbrahim "Acaba Allah tarafından mı geliyor?" diye anlamak için ona hitaben "Ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster!" demiştir. Bu te'vîlin zayıf olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. İbrahim bu sözünde "Ya Rab!" diye seslenmiştir. Cebrâil (a.s.) ise Rab değildir. Ayrıca ölülerin diriltilmesi de Cebrâil'in elinden gelmez. Sağlam olan te'vîl ise şudur ki; Allah Teâlâ Hz. İbrahim'e "Ben bir insanı kendime halîl edindim. Bunun alameti de ben onun duasının bereketiyle ölüleri diriltirim" diye vahiy göndermişti. Hz. İbrahim de o halîl olarak edinilen mükemmel insanın kendisi olduğunu düşünüyordu. Ancak kesin olarak bilmiyordu. Gönlünün rahata ermesi için ölüleri diriltme gibi bir talebe cür'et etti.<sup>196</sup>

Mu'tezile'nin naklî delilin ikinci kısmına itirazı ise iki tanedir<sup>197</sup>:

**İtiraz 1-** Allah Teâlâ, kendisinin görülmesini, dağın istikrarına bağlamıştır. Bu istikrar hali ise dağın ya sükûnunda ya da hareketinde olacaktır ki bunların ilki imkânsız ikincisi ise su götürmez bir gerçektir. Yani eğer Allah Teâlâ görülmesini dağın sükûn halindeki istikrarına bağlasaydı, şartın meydana gelmesiyle meşrûnun gerçekleşmesi gerekirdi. Bundan dolayı Allah Teâlâ Hz. Musa'ya görülmeliydi. Hâlbuki görünmedi. Öyleyse rü'yeti dağın sükûn halinde değil, hareket halinde istikrarına bağlamış demektir. Hareket halindeki istikrar ise imkânsızdır. Yani rü'yeti, dağın hareket halindeki istikrarına bağlamak emr-i muhâle bağlamak demektir. O halde bu, rü'yetin imkânına değil, tam aksine imkânsızlığına delâlet eder.

**Cevap:** Allah Teâlâ cemâlinin görülmesini hareket ve sükûn ile sınırlı olmaksızın yalnız dağ olduğu hasebiyle dağın istikrarına bağlamıştır. Dağın dağ olması hasebiyle yerinde istikrarı ise kesinlikle mümkündür. Çünkü istikrarın gerçekleştiği varsayılsa bunun muhâl olması gerekmediği gibi dağın hareket halinde istikrarı da muhâl değildir. Zirâ hareket halinde harekete karşılık istikrar meydana gelir. Bunda ise herhangi bir mahzur yoktur. Muhâl olan ise hareket ve istikrarın bir zamanda birleşmesidir. Yoksa müstekir

<sup>196</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 158-166.

<sup>197</sup> Mu'tezile'nin bu itirazları ve onlara verilen cevaplar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Giridî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, s. 158-160.

değilken hareketin, aynı şekilde hareketli değilken istikrarın gerçekleşmesi muhâl ve mümteni‘ değildir.

**İtiraz 2-** Allah Teâlâ’nın rü’yeti dağın istikrarına bağlaması rü’yetin ne imkânını ne de imkânsızlığını beyandır. Belki ister mümkün isterse mümteni‘ olsun dağın istikrarından ibaret olan şartın yerine gelmemesi rü’yetin gerçekleşmeyeceğine beyandır. Bu yüzden bu şarttan rü’yetullahın imkânı lâzım gelmez.

**Cevap:** Mümkün olan şart yani dağın istikrarı gerçekleştiği takdirde meşrûnun yani rü’yetullahın da gerçekleşmesi gerekir. Burada nasıl ki dağın istikrarı mümkün ise rü’yetullahın da mümkün olması gerekir.<sup>198</sup>

## D. Rü’yetin Gerçekleşmesi

### 1. Rü’yetullah naklen vâcib ve sabittir

Rü’yetin gerçekleşeceği hususunda Kur’ân-ı Kerîm’den ayet, Hz. Muhammed (s.a.v)’den hadis ve ümmetin icmâ‘ı vardır.

Kur’ân-ı Kerîm’den rü’yete delil “وجوه يومئذٍ ناضرةً الى ربها ناظرة”-Yüzler var ki o gün ışıltı ışıltı parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır”<sup>199</sup> ayet-i kerîmesidir. Manası “Âhiret hayatında mü’minler yüzleri parlamış bir halde Rablerine perdesiz nazar edicidirler” dir.

Sünnetten delil “سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر -Siz ayın ondördüncü gecesinde kameri gördüğünüz gibi âhiret hayatında da Rabbinizi şek ve şüpheden arınmış bir halde açıkça göreceksiniz” hadis-i şerîfidir. Bu hadîs-i şerîf meşhur bir hadis olup sahabein ileri gelenlerinden yirmi bir kişi tarafından rivayet edilmiştir.

Ümmetin icmâına delil ise; din imamları ve müctehid âlimler “Âhirette rü’yetullahın gerçekleşmesi gerektir. Rü’yetin gerçekleşmesi hakkında ne kadar ayet varsa hepsinin zâhir manalarıyla hükmedilir.” görüşleriyle rü’yetullahın gerçekleşeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Zaten onların bu görüşlerine muhalif olanlar zaman olarak kendilerinden daha sonra ortaya çıkmışlardır.

Sırrı Paşa “وجوه يومئذٍ ناضرةً الى ربها ناظرة” ayet-i kerîmesinde geçen “نظر” kelimesinin rü’yet anlamına geldiğini birtakım dilsel izahlarla ortaya koymaktadır.

<sup>198</sup> Sırrı Giridî, *Nakdül-Kelâm*, s. 166-8.

<sup>199</sup> Kıyâmet 75/22-3.

“نظر” kelimesi lügatte farklı anlamlara gelmektedir. İntizar manasına kullanılır ki “ما ينظرون الا صيحة واحدة”<sup>200</sup> ayet-i kerîmesinde geçen “نظر” böyledir. Yani, ayet “sayha-ı vahideden başka bir şeye muntazır olmazlar” anlamına gelmektedir. “نظر”ın bir başka anlamı “düşünmektir” ki bu anlama gelmesi için “في” ile beraber kullanılır. Mesela; “نظرت في امر الفلانی” denildiğinde cümlenin manası “filan şeyi düşündüm, taşındım” olmaktadır. Yine “نظر” “merhamet etmek, acımak, esirgemek” anlamlarına gelmektedir ki bu anlama gelmesi için de “لام” ile beraber kullanılır. Mesela; “نظر الأمير لفلان” denildiğinde cümlenin manası “Kral, filan kimseye merhamette bulundu, onu bağışladı” olmaktadır. Ve son olarak “نظر” “rü’yet” anlamına gelmektedir ki bu anlama gelmesi için de “الی” ile birlikte kullanılır. İşte “وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة” ayet-i kerîmesindeki “نظر” bu anlama gelmektedir. Ayette geçen “نظر” kelimesi “الی” kelimesiyle sılalanmıştır. Bu sebeple burada “نظر” nın anlamını rü’yete hamletmek gerekmektedir. Mana rü’yete hamledilince de âhirette mü’minler için rü’yetullahın gerçekleşmesi gerektir.<sup>201</sup>

Bu delile Mu‘tezile’nin üç çeşit itirazı vardır:<sup>202</sup>

**İtiraz 1-** “الی” kelimesinin “نظر”ın sılası olduğu görüşü kabul edilemez. Bu kelime “الاء-نمات” kelimesinin müfredi ve intizar manasına gelen “نظر”ın mefûlun bihidir. Bundan dolayı ayet-i kerîmenin manası “نعمه ربها منتظره” olmaktadır.

**Cevap:** Nimete intizar insan için kaygı verici, sıkıntılı bir durumdur. Bundan dolayı “intizar, mevt-i ahmerdir” denilir. İşte böyle insana sıkıntı veren, kaygıya düşüren bir durumu müjdeleyici bir haberle kullanmak doğru olmaz. Zaten ayet-i kerîmede mü’minleri sıkıntıya düşüren değil, gönül rahatlığı veren nimetin müjdelenmesi söz konusudur. İşte rü’yetullah da insan yüzünün ışıldamasını sağlayan en büyük nimetlerdendir. Bu tür nimetler, insanın asık yüzlü olmasına neden olan intizarda bulunamaz.

**İtiraz 2-** “الی” kelimesiyle mevsûl olan “نظر”ın intizar manasına kullanıldığı muhakkaktır. Nitekim şair şöyle demiştir:

”وشعث ينظرون الى بلال”

كما نظر الظماء حيا الغمام”

<sup>200</sup> Yâsîn 36/49.

<sup>201</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 170-2.

<sup>202</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 172-9.

Yani; susuzluktan bitkin düşmüş kimseler hararetlerini gidermek için yağmurun yağmasını intizar ederler. Bu sebeple teşbihin doğru olması için müşebbeh olan “نظر”<sup>1</sup> intizar manasına hamletmek gerekir.

Yine şair şöyle demiştir:

”كل الخلائق ينظرون سجاله

نظر الحجيج الى طلوع هلال“

“Hacılar hilalin doğuşuna müntezer oldukları gibi, bütün halk-ı âlem de “mevsûfun” ihsanlarını öyle intizar ederler, demektir.

**Cevap:** Mu‘terizlerin şu örneklerinde geçen “نظر”ın intizar manasına olduğu kabul edilemez.

İlk örnekte “ينظرون” kelimesi “يرون” manasına olup beyitin anlamı “susamış olan kimse kemâl-i iştiyak ile suyu nasıl arar durur ise her biri bir tarafa dağılmış olan yârânı da bilâlî öylece iştiyıklı ararlar dururlar” şeklindedir. Burada imkânsız olan “الى” ile mevsûl olan “نظر”ın manasını rü’yete hamletmek değil, intizar gibi rü’yetten başkasına hamletmektir.

İkinci örnekte geçen “ينظرون سجاله” terkibi de “يرون سجاله” manasındır. Bu sebeple sıladan mücerred olan “نظر”ın rü’yet manasına olması mümkündür.

Şayet “نظر”ın intizar manasına geldiği kabul edilse bile ayet-i kerîmede geçen “نظر”ı bu manaya hamletmek doğru olmaz. Çünkü bu mana müjde vermeye uygun değildir. Çünkü nimete intizar sıkıntı, kavuşmak ise mutluluk verir.

**İtiraz 3-** “الى” ile mevsûl olan “نظر” gözbebeğinin çevrilmesi anlamında olup rü’yet manasına kullanılmaz.

“نظرت الى الهلال فما رأيتہ” denilir ki şayet “نظر” rü’yet manasına kullanılsaydı bu cümlede çelişik bir durum söz konusu olurdu.

Yine “لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيتہ” denir. Yani; “hilali nazar etmeden geri durmadım, ta ki onu rü’yet ettim” anlamına gelmektedir. Hâlbuki cümledeki “نظر” rü’yet manasına hamledilirse cümlenin ilk kısmı “hilali gördüm” anlamına gelecektir ki bu sefer de cümlenin ikinci kısmındaki rü’yeti tekrarlamağa gerek duyulmayacaktır.

Allah Teâlâ da Kur'ân-ı Kerîmi'nde "وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون"<sup>203</sup> buyurmuştur. Ayetin manası "Sen onları görürsün ki sana nazar ederler, onlar ise görmüyorlar" demektir.

İşte "الى" ile mevsûl olan "نظر" gözbebeğinin(bakışların) çevrilmesi anlamına hamledilir. Bakışların çevrilmesi ise rü'yet demek değildir. Bundan dolayı "الى" ile mevsûl olan "نظر"ın rü'yet manasına kullanılması doğru olmaz.

Sonuç olarak "نظر"ın rü'yete hamledilmesi mecazdır. Bununla beraber ayet-i kerîmedeki "نظر" mecaz olarak da rü'yet manasına kullanılmamıştır. Söz konusu ayetteki "الى ربها ناظرة" ifadesi "ناظرة الى نعم الله" manasına kullanılmıştır.

**Cevap:** "نظر" ın bakışların çevrilmesi anlamında kullanılmasının doğru olduğunu ispat için ortaya koydukları delil faydasızdır. Çünkü "نظرت الى الهلال فما رأيته" cümlesinin Arap birisinden nakledildiği doğru değildir. Araplar cümleyi bu şekilde değil de "نظرت الى الهلال" şeklinde kullanır. Şayet Arapların bu cümleyi mu'terizlerin iddia şeklinde kullandıkları kabul edilse bile bu da bazen cümle kurarken muzâfın hafzedilerek yerine muzâfun ileyhin getirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu aynı zamanda mu'terizlerin vermiş olduğu diğer örnek olan "لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته" cümlesinin açıklamasıdır. Geriye kalan diğer örnekler ise mecazdırlar. Yani bu örneklerde geçen "نظر" kelimelerinin bakışların çevrilmesi manasında mecaz kullanımları söz konusudur. Ancak ayet-i kerîmede geçen "نظر"a "rü'yet olmadan bakışların çevrilmesi" şeklinde bir mecaz ifade verilemez. Çünkü rü'yet olmadan bakışların çevrilmesinde nimet değil, tam tersine bir çeşit azap vardır. Hâlbuki ayetteki "نظر" "rü'yetin gerçekleştiği bakışların çevrilmesi" şeklinde bir mecaz anlama sahip olduğundan söz konusu "نظر"ın manası rü'yete hamledilmelidir.

## 2. Rü'yetullahın Gerçekleşeceğinin İspatı

Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de kâfirler hakkında "كلا اثم عن ربهم يومئذ لمحجوبون"<sup>204</sup> buyurmuştur. Yani Allah Teâlâ'nın bu ayet-i kerîmede kâfirlerin Rablerini rü'yetten mahcup olduklarını zikretmesi kendilerini aşağılamak içindir. Hal böyle olunca mü'minlerin bu hakarete maruz kalmamaları gerekir. Bu da mü'minlerin Rablerini

<sup>203</sup> A'râf 7/198.

<sup>204</sup> Mutaffîfîn 83/15.

rü'yetten mahcup olmamaları ve belki de Rablerini görmelerinin vacip olduğu anlamına gelir.<sup>205</sup>

### **E. Rü'yeti inkâr edenlerin şüpheleri ve o şüphelerin def'i**

Rü'yeti inkâr edenlerin şüpheleri aklî ve naklî olarak iki kısımdır. Aklî olan şüpheleri üçtür:<sup>206</sup>

#### **1. Birinci şüphe**

Engeller şüphesidir.

Eğer rü'yet-i Bârî caiz olsaydı kendisinin bütün zamanlarda görülmesinin caiz olması gerekirdi. Çünkü rü'yetin cevazı, Cenâb-ı Bârî'nin ya zâtı için ya da zâtına gerekli olan bir sıfatı için sabit bir hüküm demektir. Bu sebeple bu hükmün zamanlardan hiçbir zamanda kendisinden ayrılması düşünülemez. Hâlbuki şimdi görülmesi caiz olsa O'nu hemen görmemiz gerekirdi. Çünkü rü'yeti gerektiren şartların bir araya gelmesi halinde rü'yetin gerçekleşmesi vacip olur. Şayet vacip olmasa o zamanda mesela gözümüzün önünde birtakım dağların zirvesi bulunmasına rağmen onları görememek caiz olurdu. Bu ise kesin bilgilerden itimadı kaldıran safsata bir söylentidir.

Rü'yetin şartları sekiz tanedir:

- 1- Görme duyusunun sağlam olması
- 2- Görülecek varlığın gören tarafından kendine bakılınca görülecek şekilde görme duyusunun önünde olması
- 3- Görülecek varlığın cihetlerden bir cihette görene mukabil ve muhâzî olması yahut aynada görülen sûretin tersi gibi mukabele ve muhâzât hükmünde bulunması
- 4- Görülecek varlığın çok ufak olmaması
- 5- Çok ince olmaması
- 6- Gözden çok uzak bir mesafede bulunmaması
- 7- Göze çok yakın olmaması
- 8- Görenle görülen arasında görmeye engel oluşturacak bir perdenin bulunmaması

<sup>205</sup> Sırrı Giridî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 179.

<sup>206</sup> Bu şüpheler hakkında bkz. Sırrı Giridî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 180-8.

Bu şartlardan rü'yetullah hakkında görme duyusunun sağlam olması ve rü'yetin sıhhatinden başka bir şart düşünülemez. Çünkü geriye kalan altı şart cisimlere mahsustur. Rü'yetullah hakkında düşünülebilen iki şart ise şimdiki zamanda da hâsıl olduğu için rü'yetullahın şimdi de gerçekleşmesi gerekirdi.

**Cevap:** Rü'yetin sekiz şartının bir araya gelmesi halinde rü'yetullahın vücûbu kabul edilemez. Çünkü her ne kadar mu'terizin delili zikri geçen şartların bir araya gelmesi halinde rü'yetin vacip olduğuna delalet ediyorsa da bu vücûbu nefyeden delil de vardır. Şöyle ki; büyük bir cisim uzaktan küçük görülür. Bu büyük cismin olduğundan daha küçük görülmesinin nedeni ise bazı cüzlerinin görülmemesinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki cüzlerinin görülmesini gerektiren şartlar görülmeyen cüzler hakkında da tamamıyla mevcuttur. Bu sebeple rü'yet hakkında zikri geçen sekiz şartın bir araya gelmesiyle rü'yetin gerçekleşmesi vacip olsaydı, uzak mesafedeki büyük bir cismin bazı cüzlerinin gözden gizli olmaması ve bunun sonucunda da o cismin yakından da uzaktan da aynı şekilde yani kendi hacmi neyse o şekilde görülmesi gerekirdi.

Mu'terizin, gerekli olan şartların bir arada bulunması halinde rü'yetin vacip olması, gözümüzün önünde birtakım yüksek dağlar bulunduğu halde onların görülmemesinin caiz olmasını gerektirir tarzındaki görüşü safсата olarak nitelendirmesi bütün umûr-ı âdiye ile hükümsüz bırakılmıştır. Çünkü umûr-ı âdiyenin birbirine zıt şeyleri gayr-i vaki'dir.

Gözümüzün önünde böyle göremediğimiz bir dağın bulunmadığına olan kesin hükmümüzün gerekçesi eğer mu'terizin gerekli olan şartların bir arada bulunması halinde rü'yetin vücûbu olmuş olsa ilk olarak önümüzde öyle bir dağın mevcut olmadığını bilmeli sonra "yoktur" diye hüküm verilmelidir. Yani var olmadığını bilmeden evvel yokluğuna kesin hüküm vermemek gerekir. Hâlbuki gözümüzün önünde öyle bir dağ bulunduğu takdirde onu görmemek asla mümkün değildir.

Gerekli şartların var olması durumunda şahitte rü'yet vacip olsa da gaipte vacip olmaz. Çünkü rü'yetin mahiyeti gaipte başka şahitte başka olmakla beraber şartların da mahiyetinin farklı olması söz konusudur. Böylelikle şartların bir araya gelmesi durumunda rü'yet şahitte vacip olsa da gaipte vacip olmaz.

## **2. İkinci şüphe**

Mukabele şüphesidir.



Rü'yetin bir şartının da görülecek varlığın görene mukabil ve muhâzî olması veya aynada görülen sûretin ters gibi mukabil ve muhâzî hükmünde olması tecrübeyle sabittir. Allah Teâlâ hakkında ise mukabele ve muhâzât müstahîldir. Çünkü Cenâb-ı Allah mekândan ve cihetten münezzehtir.

**Cevap:** Rü'yet için görülecek varlığın görene mukabil olması veya aynada görülen sûret gibi mukabil hükmünde bulunması şart değildir. Nitekim Eş'arîler görene mukabil ve muhâzî olmayanın da görülmesini caiz kılmışlardır. Yine şahidi görmekte meşrû olan mukabele ve muhâzât gaibi görmekte meşrû olmaz.

### 3. Üçüncü şüphe

İntiba' şüphesidir.

Rü'yet, görülecek varlığın görme duyusundaki intibâ'ından ibarettir. Bu ise Allah Teâlâ'nın üzerine muhâldir. Çünkü Allah Teâlâ için görme duyusunda müntebi' olacak sûret tasavvur olunamaz.

**Cevap:** Bu şüphenin de cevabı bir önceki şüphe gibidir. Rü'yet, mutlaka sûretlerin intiba'ı ile hâsıl olmaz. Şahit ve gaipte rü'yet muhtelif olmakla sûretin intiba'ı, şahitte şartsa bile gaipte şart olmaması caizdir.

### F. Mu'tezile'nin semî olan şüpheleri

Mu'tezile'nin semî olan dört şüphesi vardır:<sup>207</sup>

#### 1. Birinci Şüphe

Allah Teâlâ'nın “لاتدرکه الأبصارُ وهم يدرك الأبصارَ”<sup>208</sup> yani “Gözler O'nu idrak etmez. O ise gözleri idrak eyler” mealindeki ayet-i kerîme gözler Allah'ı görmezse de Allah gözleri görür, demektir. Ayetteki idrake muzâf olan “ابصار” ancak rü'yet anlamındadır. Rü'yet ile idrak arasında lafızlarının farklı olmasının dışında anlamca hiçbir fark yoktur. Yani “falan kimseyi gözümle idrak ettim” demek “onu gözümle gördüm” demektir.

İdrak ile rü'yet birbirinin tamamlayıcısı olup bunlardan biri ispat edildiğinde diğeri nefy edilemez. Onun için “onu gördüm fakat gözümle idrak etmedim” demek yanlış olur. Bunun aksi olan “onu idrak ettim fakat gözümle görmedim” de aynı şekilde yanlış bir ifadedir.

<sup>207</sup> Bu şüpheler hakkında bkz. Sırrı Girîdî, *Nakdî'l-Kelâmî*, s. 189-98.

<sup>208</sup> En'âm 6/103.

Sonuç olarak; Allah Teâlâ'nın ilgili ayette ilâhî zâtını gözlerin görmesinden nefyetmesi rü'yetin imkânsızlığını göstermektedir. Hatta bu nefy ise "الأبصار"ın lâm-ı cins vasıtasıyla mübalağa makamında kullanılmasından dolayı bütün zaman ve gözleri kapsamaktadır. Yani gerek dünyada gerekse ahirette Allah Teâlâ'yı hiçbir göz göremez. Bir de Allah Teâlâ "O'nu gözler idrak etmez" ayet-i kerîmesinde ilâhî zâtını görülmemekle övmüştür. Sıfatlar ise O'nu medhetmediği takdirde bu varlığının eksik olduğunu gösterir. Bundan dolayı Allah Teâlâ'yı tenzîh vacibtir. İşte bu açıklamalar Allah Teâlâ'nın görülmesinin mümkün olmayıp mümteni' olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

**Cevap:** Mu'tezile'nin bu istidlâlinin ilk kısmına dört farklı cevap verilebilir:

a. Görülecek varlığın cevânibini ihata etmek tarzında rü'yet manasına kullanılan idrakın hakiki manası "نيل ووصول" yani "erişmek ve yetiştirmektir". Buna "لحوق" da denir. Mesela Araplar "انا المدركون" cümlesini "أى ملحقون" diye açıklayıp birisinin vakti erişip kemal derecesini bulmak manasında kullanırlar. Böylelikle idrak kelimesi zikredilen hakiki manaya daha yakın olduğundan "رؤيت محيطه" manasına hamledilmiş olur. Bu şekilde ihata ile keyfiyet kazanan rü'yet ise mutlak rü'yetten daha özel bir mana ifade etmektedir. Yani Allah Teâlâ'yı ihâta vechiyle görmek imkânsız olduğu için bu rü'yetin nefyedilmesiyle mutlak rü'yetin de nefyedilmesi icab etmez.

Mu'terizin "idrak ile rü'yet birbirinin tamamlayıcısı olup bunlardan biri ispat edildiğinde diğeri nefy edilemez" görüşü de kabul edilemez. Çünkü "رأيتهم وما ادركه بصري اى" "لم يحطه به من جوانبه" yani "falan kimseyi gördüm fakat cevânibini ihâta manasına olarak onu gözüm idrak etmedi" denilmesi doğru bir ifadedir.

b. Ayet-i kerîmedeki "لا تدركه الأبصار" ifadesi olumlu bir önermedir. "الأبصار" lâm-ı istigrâk ile süslenmiş bir çoğul olup nefy edatı olan "لا" ise ebsârı ref yapmıştır. Olumlu bir önermenin refi ise olumsuz bir önermedir. Yani ayet-i kerîme bütün gözlerin nefyedilmesine isnad etmeye de muhtemeldir. Bütün gözlere isnadı nefy etmeye de muhtemeldir. İkinci ihtimale göre sadece kâfirlerin gözlerinin rü'yetullahtan mahrum olmaları anlamı çıkmaktadır.

Şayet "الأبصار"daki "lam" istigrâka hamlolunmazsa o zaman da önerme tersine çevrilir. Yani "لا تدركه الأبصار" ifadesinde cüzî kuvvetinde kesin belirtilmemiş bir olumsuzluk vardır. Böyle olunca ayet-i kerîmenin anlamı "Bazı gözler Allah'ı idrak etmez" olmaktadır. İdrakı bazı gözlerden nefy etmek ise bazı gözler için de onu ispat

etmek demektir. Bu ispat da “Allah Teâlâ’yı yalnız mü’minler görecektir, kâfirler göremeyecektir” sözünü doğrulamaktadır.

c. “الأبصار” daki lâm-ı istigrâk selb-i umûm değil de umûm-i selb ifade etmiş olduğu farzedilse nefyin umûmu kapsaması pek tabidir. Fakat ayet-i kerîmede idraki dünyada da ahirette de nefy etmeye delalet eden bir kayıt yoktur. Ayette daimî bir olumsuzluk değil, mutlak bir olumsuzluk söz konusudur. Yani söz konusu nefy zamanların genelini kapsamamaktadır. Bunun gereği olarak “Allah dünyada görülmez” denir.

d. Bu ayet-i kerîme Allah Teâlâ’yı “gözler idrak etmez” olduğuna delalet eder. Bu ise Allah Teâlâ’ya bakan kimselerin O’nu görmemelerini gerektirmez. Çünkü ayetteki zikri geçen nefy “جارحه” yani görmek hizmetine mahsus olan uzuv vasıtasıyla yüz yüze gerçekleşen rü’yeti nefyden ibarettir. Böyle bir nefy ise mutlak manadaki rü’yetin de nefy olmasını gerektirmez.

Mu‘tezile’nin bu istidlâlinin ikinci kısmının cevabı da şudur:

Mu‘tezile Allah Teâlâ için “Gözler O’nu göremez” diye temeddüh ettiğini iddia ediyor. Hâlbuki Allah’ın rü’yeti kendisinden nefy etmesiyle yani “gözler O’nu göremez” demesiyle medh hâsıl olmaz. Bu ma’dumun görülmesiyle medhin hâsıl olmamasına benzer. Çünkü ma’dumu görmek mümkün olmadığı için “gözler O’nu göremez” demek O’nun hakkında medhedici bir sıfat olamaz. Medh ancak görülmesi mümkün iken görmeyi engelleyecek bir perdeyle yüceltilmiş olan görülemezlikte hasıldır.<sup>209</sup>

## 2. İkinci Şüphe

Mu‘tezile bu şüphe üzerinden hareketle oluşturduğu sem‘î deliline göre “Allah Teâlâ rü’yetin istenmesini Kur’ân-ı Kerîm’in hiçbir yerinde isti‘zâm etmemiştir” der. Bu da üç ayette gerçekleşmiştir.

وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً  
كبيراً<sup>210</sup>

“İnkâr eden kişi haşrolup bizim azabımıza mulakî olacaklarını ümit etmeyenler, bize melekler nazil olmadıkça veya biz Rabbimizi görmedikçe inanmayız, dediler. Onlar hakikat-i nefislerinde taazzüm edip kibirlenerek hadlerini tecavüz eylediler” demektir. Bu

<sup>209</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 189-193.

<sup>210</sup> Furkan 25/21.

ayetten anlaşıldığı üzere eğer rü'yetullah gerçekleşmesi mümkün olan şeylerden olsaydı, onu talep eden inançsız ve kibirli kimse yerilmeye müstehak olmazdı.

<sup>211</sup>“واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرةً فاخذتكم الساعة وانتم تنظرون“

“Onu da zikrettik ki: Ya Musa! Allah’ı apaçık bir şekilde görmedikçe sana iman etmeyiz, dediğiniz ve bunu der demez ilâhî yıldırım azabı üzerinize nüzûl oldu ki bunu siz de gördünüz” demektir. İşte bu ayet-i kerîme de rü'yetullah eğer gerçekleşmesi mümkün olan şeylerden olsaydı, Hz. Musa’nın kavminin rü’yeti talep ettiği için ilâhî bir azapla karşılaşmaması gerektiğine delalet eder.

يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابًا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرةً“  
<sup>212</sup>“فاخذتهم الساعة بظلمهم

“Ya Muhammed! Ehl-i kitap, kendilerine gökten kitap indirmeyi senden ister. Onlar Musa’dan da bundan büyüğünü istemişlerdi. Musa’ya “İlahı bize apaçık bir şekilde göster” demişlerdi ve zulümleri sebebiyle ilâhî gazap üzerlerine inmiş oldu” demektir. Bu ayet-i kerîmede de Allah Teâlâ rü’yetin talep edilmesini “zulm” olarak isimlendirip bu talepleri üzerine onları yıldırımla cezalandırmıştır. Hâlbuki Allah’ın görülmesi mümkün olsaydı rü’yeti isteyenlerin bu talebi fazladan bir mu’cize istemek kabilinden olurdu. Bu da kendisine “zulm” denilecek bir şey olmayıp cezayı gerektiren bir durum da değildir.

**Cevap:** Bu ayet-i kerîmelerde görülen isti’zâm Musa’nın kavminin rü’yeti talebe kalkışmasının kendi inatlarından kaynaklandığı içindir. Hatta bu sebepten dolayı melek ve kitapların nüzûlu aslında gerçekleşmesi kesinlikle mümkün olan şeylerden iken birinci ayette meleklerin inzâlî hususu isti’zâm, üçüncü ayette gökten kitap inzâlî de istikbâr olundu. İşte bu i’zâm ve istikbâr eğer rü’yetin imkânsızlığından kaynaklanmış olsaydı bu durumda Hz. Musa kavmini bu isteklerden uzak tutardı. Bilmeyerek gerçekleştirdikleri bu taleplerinin Allah hakkında imkânsız olduğunu bilselerdi bunu istemeye cesaret etmezlerdi. Nasıl ki “Bize de tapacak bir ilâhî timsâl(heykel) yapsana” dediklerinde Hz. Musa “Siz ne de cahil adamlarmışsınız” cevabını verdiğinde onların bu taleplerini engellemesi gibi.<sup>213</sup>

<sup>211</sup> Bakara 2/55.

<sup>212</sup> Nisâ 4/153.

<sup>213</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 193-6.

### 3. Üçüncü Şüphe

Allah Teâlâ Hz. Musa'nın "Ya Rabbi! Bana görün" isteğine "لن تراني" diye cevap verip rü'yeti "لن" ile nefyetmiştir. "لن" kelimesi ise sonsuz bir nefy ifadesidir. Bundan dolayı Hz. Musa'ya cevap olarak verilen bu ayetin anlamı "Sen ebedî yani hiçbir vakit beni göremezsin" demektir. O halde Hz. Musa gibi bir peygamber Allah'ı görmekten mahrum bırakıldığına göre O'nu bir başkasının görmesi de kesinlikle imkânsızdır.

**Cevap:** "لن" kelimesi te'yid için değil, gelecekte nefyi te'kid içindir. "ولن يتموه أبدًا" ayetinde olduğu gibi burada Allah kâfirlerden ölüm temennisini "لن" kelimesiyle nefyetmiştir. Hâlbuki ayetle sabit olduğu üzere kâfirlerin ahirette ölümü temenni edeceklerine şüphe yoktur.<sup>215</sup>

### 4. Dördüncü Şüphe

Allah Teâlâ Kurân-ı Kerîmi'nde "وما كان لبشر ان يكلمه الله إلا وحياً او من ورائ حجابٍ او يرسل" <sup>216</sup>"فيوحى باذنه ما يشاء إنه على حكيم" buyurmuştur. Ayetin anlamı "Bir adama Allah Teâlâ doğrudan doğruya tekellüm etmek vaki' olmamıştır. Meğerki vahiy ve ilham ile yahut Hz. Musa (a.s.) vaki olduğu gibi perde arkasından tekellüm veyahut meleklerden elçi gönderip ilâhi muradını o vasıta ile ve kendi izniyle vahy ve ifade eder" demektir. O halde kendisiyle muhataba ve mukaleme eden Hz. Musa'ya bile konuşma esnasında ilâhi zatını görmek mümkün olmayınca başkasının da göremeyeceğinde şüphe mi var.

**Cevap:** Vahiy yoluyla teklîm bazen rü'yet halinde de gerçekleşir. Çünkü vahiy hızlı bir şekilde duyulan bir kelâmdır. Bu ayet-i kerîmede ise rü'yeti nefye delalet eden bir şey yoktur.<sup>217</sup>

## VI. EF'ÂL-İ 'İBÂD

Ehl-i Sünnet'e göre gerek küfür ve iman, gerekse de tâat ve isyan olsun kulun bütün fiillerinin yaratıcısı Allah Teâlâ'dır.

Bu görüşü aklî ve naklî delillerle ispat eden Ehl-i Sünnet'in ilk olarak aklî delili şudur:

<sup>214</sup> Bakara 2/95.

<sup>215</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 196.

<sup>216</sup> Şûrâ 42/51.

<sup>217</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 197-8.

Kul, fiilin yaratıcısı ise fiilden önce onun ayrıntılarını da bilmesi gerekirdi. Çünkü birşeyi kudret ve ihtiyar ile yaratmak mutlaka onun ayrıntısını bilmekle olur. Hâlbuki kul için böyle bir şey söz konusu değildir. Mesela; bir yerden başka bir yere yürüyerek giden bir kimsenin bu yürüme esnasında kendisinden ortaya çıkan hareketlere dair şuuru ve bilgisi yoktur. Hatta bu mesafeyi giderken elini, ayağını, başını, gözünü ve diğer organ ve azalarını kaçar defa kımlıdattığını bilmek istese bile buna imkân olmadığından bilemez.

Ehl-i Sünnet'in ef'âl-i 'ibâd konusundaki naklî delilleri ise şunlardır<sup>218</sup>:

“والله خلقكم وما تعملون”<sup>219</sup> ayeti kerîmesindeki “ما” kelimesi mâ-ı masdariyye kabul edilirse ayetin anlamı “Allah Teâlâ sizi ve bütün amellerinizi kendi yarattı” demek olur. Eğer “ما” kelimesi masdar-ı mevsûle kabul edilirse o zaman da ayetin anlamı “Allah Teâlâ sizi ve bütün ma'mûllerinizi yarattı” demek olur. Amel ve ma'mûl aynı şey olduğundan ayetin verilen iki manası da aynıdır. Bu yüzden “ef'âl-i 'ibâd kulun yaratmasıyla değil, Allah'ın yaratmasıyla” diyebilmek için söz konusu ayetteki “ما”nın mutlaka mâ-ı masdariyye olması gerekmez.

“الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل”<sup>220</sup> ayet-i kerîmesindeki “şey”in mümkün has olduğu aklî delalet ile sabittir. Kulun fiilleri de mümkünâttan olduğundan bunların yaratıcısının Allah Teâlâ olduğuna şüphe kalmaz.

“افمن يخلق كمن لا يخلق افلاتذكرون”<sup>221</sup> ayet-i kerîmesi övgü makamında vârid olmuştur. Çünkü “hâlikiyyet” kendisine ibadet etmeye layık olanda bulunur. Halk ve îcâda kâdir olan Allah Teâlâ da bir şeyi yaratmaktan aciz bulunan kula bir miktar dahi benzeyemeyeceğinden halk ve îcâdın kendi zâtına mahsus olduğunu beyan ederek temeddüh buyurmuştur.

Mu'tezile'ye göre ise kul, fiilin yaratıcısıdır. Kulun fiilleri, Allah'ın yaratmasıyla değildir. Mu'tezile bu görüşlerini dört delille ispat etmeye çalışır. Birinci delile göre; yürüyen bir kimsenin hareketi ile titreyen bir kimsenin hareketi arasında fark vardır. Çünkü yürüyen bir kimsenin hareketi hareketi ihtiyârî, titreyenin ki ise ıztirârîdir. İkinci delile göre; eğer ef'âl-i 'ibâd kulun yaratmasıyla değil de Allah'ın yaratmasıyla olsaydı, teklif kaidesi, övme ve yerme, sevap ve 'ikâb vb. bunların hepsi anlamsız olması gerekirdi.

<sup>218</sup> Sırrı Giridi, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 199-201.

<sup>219</sup> Saffât 37/96.

<sup>220</sup> Zümer 39/62.

<sup>221</sup> Nahl 16/17.

Üçüncü delile göre; eğer ef'âl-i 'ibâd kulun yaratmasıyla değil de Allah'ın yaratmasıyla olsaydı, Allah Teâlâ'nın yiyen, içen, zina eden, hırsızlık yapan vb. olması gerekirdi. Ve son olarak dördüncü delile göre “وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير”<sup>223</sup> ve “فتبارك الله احسن الخالقين”<sup>222</sup> ayetlerinin Allah'tan başka yaratıcıların da olduğuna delalet ettiğini iddia ederler.<sup>224</sup>

Sırrı Paşa, ef'âl-i 'ibâd konusunda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin görüşlerini verdikten sonra Mu'tezile'nin “kul, fiilin yaratıcısıdır” görüşünü ispat etmek için öne sürdüğü delillere cevap vermektedir. Buna göre birinci ve ikinci delil “kulda asla kesb ve ihtiyar yoktur” diyen Cebriyye'ye karşı vârid olur. Çünkü Ehl-i Sünnet kesb ve ihtiyarı ispat etmektedir. Bu sebeple teklif kaidesi, övme ve yerme, sevap ve 'ıkâb vb. bunların hiçbirisinin anlamsız olması gerekmez. Çünkü teklif, ihtiyarî fiile ve kudrete sebep olur. Allah Teâlâ da eğer engel yoksa ilk olarak fiili yaratır. Kuldan ihtiyar ile ortaya çıkan fiil Allah'ın talebine uygun olursa tâat olup sevaba alâmet olur. Allah'ın talebine muhalif olursa masiyet olup 'ıkâba alâmet olur. Bundan da anlaşıldığı üzere kuldan ihtiyar yeterli olup tesir ve yaratmak lazım gelmez. Mu'tezile'nin üçüncü delili ise büyük bir cehalet örneğidir. Çünkü bir sıfat ile muttasıf olan demek o sıfatı îcad eden değil, o sıfatın kendisiyle kâim olması demektir. Meselâ, cisimlerdeki her türlü rengi yaratan Allah iken bu sıfatları O yarattı diye “Allah siyahtır veya beyazdır” denilmez. Mu'tezile'nin öne sürdüğü son delilindeki ayetlerde ise “halk” kelimesi “takdîr ve tasvîr” anlamındadır. Yoksa onların iddia ettiği gibi Allah'a has olan “yoktan var etmek” anlamında değildir.<sup>225</sup> Tıpkı “Ölçüp biçenlerin ve takdir edenlerin en güzeli Allah ne yücedir” ayetindeki “el-Hâlikîn” kelimesinde olduğu gibidir ki burada da “el-Hâlikîn” kelimesine “takdir edenler” manası verilmiştir. Eğer bu kelimeye “yaratıcılar” anlamı verilmiş olunursa, yaratıcının bir tek olduğu itikadı zedelenecektir. Hâlbuki İslâm inancına göre, yaratıcı tektir. Öyleyse bu kelimeyi, “takdir edenler” olarak almak gerekecektir.<sup>226</sup>

Mu'tezile'nin öne sürdüğü bu dört delilin cevaplanmasından sonra Sırrı Paşa onların birtakım sorularına da cevap vermektedir.

Mu'tezile'nin ilk sorusu “kazaya razı gelmek vaciptir. Küfür de eğer Allah Teâlâ'nın kazasıyla olsa ona razı gelmek vacip olurdu. Hâlbuki küfre razı gelmek küfrün

<sup>222</sup> Mü'minûn 23/14.

<sup>223</sup> Mâide 5/110.

<sup>224</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 202.

<sup>225</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 203.

<sup>226</sup> Yücedoğru, Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yay., Bursa 2006, s. 28.

kendisi değil midir?” şeklindedir. Sırrı Paşa'nın Mu'tezile'nin bu sorusuna cevabı şöyledir: “Küfre razı gelmek lazım gelmez. Çünkü küfür, kaza değil, makziyyedir. Vacip olan ise makziyyeye değil, kazaya razı gelmektir. Ehl-i Sünnet'in, kulun bütün fiilleri hem Allah'ın yaratmasıyla hem de iradet ve meşîeti, hüküm, kaza ve takdiryledir görüşünden maksadı Allah'ın irade ve kudretini genelleştirmektir. Çünkü bütün ef'âl-i 'ibâdı yaratan Allah Teâlâ'dır.

Mu'tezile'nin ikinci sorusu ise “kâfirin küfrü, fasıkın fısıkı Allah'ın muradıyla olunca kâfirin küfründe, fasıkın fısıkında mecbur olması lazım gelmez mi? Bu suretle kâfire imanın, fasıka tâatin teklifi nasıl sahih olabilir?” şeklindedir. Sırrı Paşa'nın Mu'tezile'nin bu ikinci sorusuna cevabı ise şöyledir: “Allah Teâlâ bunların küfür ve fısıkını murad etmiştir. Fakat O'nun bu muradı yine onların kendi irade ve ihtiyarlarına mebnî olduğundan bu durumda cebr lazım gelmez. Bu tıpkı Allah Teâlâ bunların kendi ihtiyarlarıyla küfür ve fısıkı, iman ve tâata tercih edeceklerini ezelde bilip ancak bunu bilmesinden muhâl bir teklifin lazım gelmemesi gibidir.<sup>227</sup>

#### **A. Hüsün ve Kubuh**

Hüsün sözlükte “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamına gelir. Kubuh ise “çirkinlik ve nefret edilen şey” demektir.<sup>228</sup>

Hüsün ve kubuhun birçok tarifi yapılmıştır. Bunlar;

a- Sıfat-ı kemâl ve sıfat-ı noksan olmaktır. Bu manaya göre ilim hasen, cehl ise kabih olmaktadır.

b- Amaca muvafık veya muhalif olmaktadır. Bu manaya göre adalet hasen, zulüm ise kabih olmaktadır.

c- Tabiata uygun veya aykırı olmaktadır. Bu manaya göre halâvet hasen, merâret ise kabih olmaktadır.

d- Dünyada medh u zemme ve ahrette sevap veya ikaba müstehak oluna fiillerdir. Bu manaya göre de taat hasen, masiyet kabihdir.<sup>229</sup>

<sup>227</sup> Sırrı Giridi, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 204-6.

<sup>228</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Daru İhyâu't-Turâsü'l-Arabî, Beyrut 1999, III, 177- XI, 8; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, I, s. 504-III, s. 615.

<sup>229</sup> Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (nşr. M. Çevik, K. Meral), Üç Dal Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul, s. 78-9.



İslâm âlimleri ilk üç maddedeki manadaki hüsün ve kubhun aklî olduğunda ittifak edip bu üç maddeyi “maksada uygun olan güzel, olmayan çirkindir” manasına tek maddede toplamıştır.<sup>230</sup> Dördüncü maddedeki manaya göre ise hüsün ve kubhun aklî mi şer‘î mi olduğu hususunda ihtilaf vardır.

Ebû Muhammed Serahsî de *Usûl-i Serahsî* adlı eserinde hasen kelimesini kendisindeki ve başkasındaki manadan dolayı güzel/iyi olan diye ikiye ayırmıştır:

a- “الحسن لمعناً في نفسه” Kendisindeki manadan dolayı güzel/iyi olan şey Allah’a iman ve O’nun sıfatlarıdır.

b- “الحسن لمعناً في غيره” Başkasındaki manadan dolayı güzel/iyi olan şey ise cihattır.<sup>231</sup>

Hüsün ve kubhun böyle farklı açılardan farklı şekillerde tarif edilmesi, bunlarla estetik anlamda güzel ve çirkin, ahlâkî anlamda iyi ve kötü, mantıkî anlamda doğru ve yanlış, dinî anlamda hayır ve şer kavramlarından ne zaman hangisinin kastedildiğine pek dikkat edilmemiş ve bir alan ayırımına gidilmemiş olması hasebiyledir.<sup>232</sup>

Eş‘ariyye ve Cebriyye’ye göre hüsün emrin, kubuh da nehyin mu’cebdir. Yani emredilen davranışlar Allah emrettiği için iyi, nehyedilen davranışlar da Allah nehyettiği için kötüdür. Hüsün ve kubuh ancak şer‘ ile sabit olur. Mâtürîdîyye ve Mu‘tezile’ye göre ise hüsün emrin, kubuhta nehyin medlûlüdür. Yani, Allah iyi olduğu için birtakım fiilleri emretmiş, kötü olduğu için de yasaklamıştır. Hüsün ve kubuh akılla idrak olunur, ilahî emir ve nehy ona delâlet eder.<sup>233</sup>

Mu‘tezile kabîh olanı yaratmak nasıl ki kabîh ise onu irade etmek de kabîhtir görüşünü savunduğundan “Kabâih murâdullah değildir. Allah kâfirin imanını, fâsıkın tâatini murâd eder. Yoksa kâfirin küfrünü, fâsıkın masiyetini murâd etmez.” derler. Ehl-i Sünnet’e göre ise kabîh, kabîhi kesbetmek ve kabîhle muttasıf olmaktır. Kabîhi irade etmekte kötülük yoktur. Bu yüzden şurûr ve kabâih murâdullah değil denilirse kul

<sup>230</sup> Teftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu’l-Akâid*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 4. Baskı, İstanbul 1999, s.203.

<sup>231</sup> Serahsî, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlü’s-Serahsî*, Daru’l Kütübü’l İlmiyye, Beyrut, 1993, I, s. 60.

<sup>232</sup> Bardakoğlu, Ali, *Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, Kayseri 1987, s. 60.

<sup>233</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ankara 1981, s. 72; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., 7. Baskı, İstanbul 2004, s. 146; Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, DİB Yay., Ankara tsz., s. 273-5.

fiillerinin çoğunun murâdullahın hilâfına olması gibi sakıncalı bir görüş ortaya çıkmaktadır.<sup>234</sup>

## B. İhtiyârî Fiiller

İnsan fiillerinin hepsi ıztırârî olmayıp bazısı mükâfat ya da cezayı gerektirecek ihtiyârî fiillerdir.

Cebriyye; kulun fiillerinde herhangi bir ihtiyarı olmadığını iddia ederek kuldan sâdır olan hareketleri cansız varlıkların hareketine benzetmiştir. Bu boş bir iddiadır. Çünkü hareket-i batş ile titreme hareketi arasında fark vardır. Bu da hareket-i batşın ihtiyârî, titreme hareketinin ise ıztırârî olduğunu gösterir. Cebriyye'nin iddia ettiği gibi insanın meydana getirdiği bütün hareketler kendisinden zorunlu olarak ortaya çıksaydı, böyle bir durumda hayır veya şer fiillerini işleyenlere işledikleri fiilden ötürü mükâfat veya cezadan bir şeyin tertip edilmesinin doğru olmaması gerekirdi. Ayrıca “namaz kıldı, oruç tuttu, yazı yazdı” gibi kasıt ve ihtiyarı gerektiren fiillerin de kula isnad edilmemesi gerekirdi. “جزاء بما”<sup>235</sup> ve “فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر”<sup>236</sup> ayet-i kerîmeleri de kulun kendi fiillerinde kudret ve ihtiyârın etkisi olmadığı görüşünü nefyettirmektedir.<sup>237</sup>

Cebriyye'nin görüşünün bu şekilde yanlış olduğu ortaya çıkarıldıktan sonra Sırrı Paşa *Nakdü'l Kelâm*'ın bu bölümünde diğer bazı mezhep ve âlimlerin ihtiyarı fiiller hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Buna göre; Eşarîler, kulun fiilinde kendi kudretinin tesiri yoktur, derler. Yani, ef'âl-i 'ibâd, ıztırârî değil, ihtiyârîdir. Kullar ihtiyâr ve iradelerinde mecburdur. Mu'tezile; kulun fiilinde müessir olan yalnız kulun kudretidir, der. Yani, ef'âl-i 'ibâd, icab ve ıztırâr ile değildir. Felsefecilere göre; Allah Teâlâ kulda kudret ve irade sıfatlarını icab eder. Sonra kulda bulunan kudret ve irade makdûrun vücûdunu icab ederek ondan tahallûf mümteni' olur.<sup>238</sup> Ebû İshak İsferyînî'ye göre; kulun fiilinde müessir olan iki kudretinin bir araya gelmesidir. Yani, ef'âl-i 'ibâd iki kudretin bir araya gelmesiyle gerçekleşir ki fiilde bu iki kudretin de tesiri vardır. Kadı Ebubekir

<sup>234</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 205.

<sup>235</sup> Ahkâf 46/14.

<sup>236</sup> Kehf 18/29.

<sup>237</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 208-9.

<sup>238</sup> *Mevâkıf* müellifi felsefecilerin bu görüşüyle İmamü'l-Harameyn'in görüşünün aynı olduğunu söylemektedir. Ancak Taftâzânî *Mevâkıf* müellifinin bu konuda yanlış olduğunu söylemiştir. Çünkü İmamü'l-Harameyn'in “*İrşâd*” adlı eserinde geçen “Hâlik-ı eşya ancak Allah Teâlâ'dır. Ondan başka yaratıcı yoktur ve havâdisin tamamı Allah Teâlâ'nın kudretiyle hâdis olur” ifadeleri İmamü'l-Harameyn'in görüşünün Ehl-i Sünnet'in görüşüne uygun olduğunu göstermektedir. Bkz. Giridî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 214'teki dipnot.

Bâkillânî'ye göre ise; Allah Teâlâ'nın kudret sıfatı fiile müteallıktır. Yani, bir yetim çocuğa bir şamar vurulsa, o şamarın zatı Allah Teâlâ'nın kudretiyledir. Fakat şamarı vuranın muradı çocuğu terbiye etmek ise taât, çocuğa eziyet vermek ise masiyet olur.<sup>239</sup>

### C. İstîtâat

“Kuvvet, kudret ve taat” manasına gelen istitâatın ortak iki tanımı vardır. Bunlardan ilki, kulun fiillerinin meydana gelmesini sağlayan kudretin hakikati<sup>240</sup> tanımıdır. Diğer ise sebep, alet ve organların sâlim olması (سلامة الاسباب والآلات والجوارح) tanımıdır.

Cebriyye'ye göre kul, cansız varlıklar gibi Allah Teâlâ'nın halk ve icadı üzerine mecburdur. Bu sebeple Cebriyye'ye göre ne fiilden önce ne de fiile beraber kulda bir istitâatin bulunması söz konusu değildir.

Mu'tezile ve Kerrâmiyye, istitâat, kul için sabittir, ancak fiilden öncedir, derler. Yani kul ihtiyarî bir fiilini meydana getirirken, gerekli kudrete, o fiili yapmaya başlamadan önce sahip olmalıdır ki, böylece kul fiilini kendisi yaratmış ve bu fiilde Allah'ın hiçbir müdahalesi bulunmamış olsun.<sup>241</sup>

Ehl-i Sünnet ise kulun fiile olan istitâati fiile mukârindir, der. İstîtâat, fiilin gerek illeti gerek şartı olsun sebep ve aletlerin selametinden sonra fiilin iktisâbı kastolunduğunda onu Allah Teâlâ'nın canlılarda yarattığı bir sıfattır. Yani kul eğer iyi bir fiile kastederse Allah kulda iyi fiil kudreti yaratır. Eğer kötü bir fiile kastederse de kötü fiil kudreti yaratır.

### D. Teklîf-i Mâ Lâ Yutak

İstîtâatın ikinci tanımındaki esbâb, âlât ve cevârihin selameti, kulda varsa emir ve teklif sahih olur, yoksa sahih olmaz. Yani kul, gücünde olmayan şeyle mükellef olmaz. Buna “لا يكلف الله نفساً الا وسعها”<sup>242</sup> ayet-i kerîmesi delâlet etmektedir.

Kulun güç yetiremeyeceği şeyler üç çeşittir:

1- Aklen ve âdeten meydana gelmesi imkânsız olan şeyler. Cem'-i zıddeyn yani iki zıt şeyin bir anda aynı yerde birleşmesi gibi. Bu çeşit teklifin caiz ve vaki olmadığına Ehl-i Sünnet'in ittifakı vardır.<sup>243</sup>

<sup>239</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 214-15.

<sup>240</sup> Ömer Nesefî'nin istitâat tanımında hakikat lafzını derc edişi “kudret” tabirinden esbâb ve âlâtın hatıra gelmemesi içindir. Girîdî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, s. 199'daki dipnot.

<sup>241</sup> Kılavuz, age., s. 188.

<sup>242</sup> Bakara 2/286.

2- Aklen mümkün ancak âdeten imkânsız olan şeyler ki bu da iki çeşittir. Birincisi, hâdis kudretin taalluk ettiği şeyin cinsinden olmamaktır. Halk-ı cevâhir gibi. İkincisi, hâdis kudretin taalluk ettiği şeyin cinsinden olup fakat bir çeşidinden ola ki ona teklif taalluk etmeye. Bir dağı yüklenip kaldırmak, havada uçmak gibi. Bu çeşit teklif vaki' olmadığına ittifak vardır.

3- Haddizatında mümkün olup gerçekleşmeyeceğine Allah'ın ilim ve iradesi taalluk etmekle imkânsız hükmüne giren şey. Bir kâfirin imanla mükellef olması gibi. Bununla da teklif caiz ve vaki' olduğuna ittifak vardır. Ebu Leheb gibi küfür üzerine ölen ve imana gelmeyeceği Allah tarafından Hz. Muhammed'e bildirilen kimse âsi sayılır. Eğer bununla teklif caiz ve vaki' olmasaydı o kimse âsi sayılamazdı.<sup>244</sup>

### E. Ecel

Ecel, ölüm için mukadder ve muayyen olan vakte denir.<sup>245</sup> Maktûl, eceliyle ölmüştür. Ölüm ise Allah Teâlâ'nın mahlûkudur.<sup>246</sup>

Mu'tezile'den Ka'bî maktûlün eceliyle öldüğü görüşündedir. Diğer bazı Mu'tezilî âlimler ise maktûl, maktû'l-eceldir "مقتول مقطوع الأجل" derler. Yani onlara göre Allah Teâlâ takdir ve tayin buyurmuş olduğu zamanın hulûluna dek onu yaşatmamıştır. Ehl-i Sünnet'e göre ise şayet öldürme olmasaydı, maktûlün daha yaşaması da yaşamaması da caiz olup "mutlaka daha fazla yaşayacaktı" ya da "yaşamayacaktı" diye kesin bir şey söylenemez. Maktûlün ölümü eceli gelerek gerçekleşir. Ölümün meydana gelmesi, mutlaka ecelin hulûluyladır. Çünkü kesinlikle biliriz ki Allah Teâlâ ezelde kulların ecellerini tereddüt etmeden hüküm ve takdir buyurmuştur. Bununla beraber "Kulların ecel vakitleri gelince ne bir saat ertelenir, ne bir saat öne alınır."<sup>247</sup> meâlindeki ayet-i celîle de bu görüşün doğruluğuna kesin delildir.<sup>248</sup>

Mu'tezile, maktûlün, maktû'l-ecel olduğunu ve ömrün artma ihtimali bulunduğunu isbat etmek için bazı ibadetlerin ömrü uzattığına dâir olan hadisleri delil gösterirler. Onlara göre; maktûl eceliyle ölseydi, katilin cezalandırılmasına gerek olmazdı. Çünkü mademki ecelin hulûluyla vefatın eden maktûlün ölümü, katilin halkı ile de kesbi

<sup>243</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 226.

<sup>244</sup> Sırrı Girîdî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 221-28.

<sup>245</sup> Âsım Efendi *Kâmus Tercemesi*, III, s. 128.

<sup>246</sup> Sırrı Girîdî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 229.

<sup>247</sup> Nahl 16/61.

<sup>248</sup> Sırrı Girîdî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 229-30.

ile de değildir. Mu‘tezile’nin bu delilleri doğru olmayıp bu ihticac ve istidlallerini Ehl-i Sünnet şu şekilde cevaplamıştır:

Allah Teâlâ, kulun, eğer şu tâati işlemezse onun ömrü kırk yaşına ulaşmaz diye ezelde nasıl bilirse, yine kulun o tâatte bulunacağını ve bu sebeple ömrü uzayıp mesela yetmiş yaşına varacağını da bileceği için şu ömrün artması, mecazla o tâate nispet olmuştur. Katile ceza vermenin gerekliliğine gelince bu da emr-i taabbudîdir. Katil, dinen yasaklanmış olan öldürme fiilini gerçekleştirdiği için ona ceza müstehak olmuştur. Çünkü öldürme her ne kadar yaratma ve îcad bakımından katilin fiili değilse de kesb yönü ile onun fiilidir.<sup>249</sup>

## F. Rızık

Rızık; helal veya haram olsun yemesi ve beslenmesi için Rezzâk olan Allah Teâlâ’nın canlılara sevkettiği şeyin ismidir.<sup>250</sup>

Mu‘tezile’ye göre; haram, rızık değildir. Çünkü Mu‘tezile rızık gerek bir mülktür ki onu kazanan onu yer ve gerek bir şeydir ki onunla faydalanmaktan men edilmez yolunda açıklarlar. Yenilmesi caiz olan mülk ile kendisinden faydalanılması yasak olmayan şeyin ise helal olması lazımdır. Mu‘tezile’nin “مملوك-mülk sahibi” ile kastettiği, şer‘î tasarrufta izin manasında olan sahip olunan şeydir. Bunun üzerine tanımdan “müslümanın kendi malı olan şarabı içmesi ve domuz etini yemesine izin verilmiştir” manası çıkarılamaz. Çünkü şarap ve domuz eti kelimelerinde haram olan şeyleri tasarruf ve temellüke şer‘î olarak izin yoktur.<sup>251</sup>

Mu‘tezile’nin ilk açıklamasına göre vahşi hayvanların yediği şeylerin rızık olmaması gerekmektedir. Aynı şekilde ikinci açıklamasına göre de ömrünü haram yemekle geçiren kimseyi Rezzâk-ı Âlim asla rızıklandırmamış olması gerekir.

Rızıkın mefhûmunda Allah Teâlâ’ya izafet muteber olmakla Mu‘tezile’nin haramı rızık saymaması bu sebepten dolaydır. Çünkü Mu‘tezile Allah Teâlâ’ya isnad edilen ve muzaf olan şey, kabih değildir. O şeyin mürtekibi de zemm ve ikaba müstehak olmaz. Haramı yemek ise yerilmeye ve cezaya müstehaktır. Bu yüzden “Haram, Allah Teâlâ’ya izafe edilemez. Bu durumda rızıktan sayılamaz.” derler. Hâlbuki haram yiyenin yerilmeye

<sup>249</sup> Sırrı Girîdî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 230-1.

<sup>250</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, V, s. 203.

<sup>251</sup> Sırrı Girîdî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 232-3.

ve cezaya müstehak olması kendisinin rızkını seçme konusunda muhtar olduğu halde haramı seçmiş olmasından dolayıdır. Çünkü Rezzâk-ı Âlim rızkı hazır edip sonra onu helal yoldan talep edilmesini emrederek “كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً”<sup>252</sup> buyurmuştur. Kul, hırs ve aç gözlülüğünden ya da heva ve hevesinden dolayı rızkını haram yoldan talep ederse kendisinin kötü seçimi ve Rabbi'nin emrine muhalefeti dolayısıyla cezaya müstehak olur. Bu açıklamalara göre anlaşılmaktadır ki Ehl-i Sünnet'e göre kabîhi irade etmek, kabîh olmadığı gibi kabîhe yönelmek de kabîh değildir.<sup>253</sup>

### G. Hidâyet ve Dalâlet

Allah Teâlâ, kullarından dilediği kimselere dalâlet, dilediği kimselere de hidâyeti yaratır.

İnsanın, “ulaşılacak istenen sonuca ulaştırmayan yola girmesi demek olan” dalâlet<sup>254</sup> ve “istenen yola ulaştıran yolu bulmayı ifade eden” hidâyet<sup>255</sup> ilâhî irâde ile gerçekleşir. Çünkü dalâlet ve ihtidâ mümkün olan şeylerdir. Umur-ı mümkün de ancak ilâhî irâdenin taalluku ile meydana gelir.

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre hidâyet, hidâyeti yaratmak demek olup “هداه الله ولم يهتد” gibi sözler, ihtidâyı delalet ve davetten mecaz-ı mürseldir. Mu‘tezile'ye göre ise hidâyet, doğru yolu göstermekten ibarettir. Mu‘tezilenin bu tefsiri ise bâtıldır. Çünkü bilindiği gibi Hz. Peygamber Efendimiz de kavmine doğru yolu göstererek kendilerini ihtidâyâ davet etmişlerdir. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerîm'de “إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ”- Sen, sevdiğini doğru yola eriştiremezsin<sup>256</sup> ayetiyle muhatab olmuş. Demek ki hidayetin manası doğru yolu göstermekten ibaret değildir. Hidâyet, Mu‘tezile'ye göre bilfiil istenilen şeye ulaştıran delâletten ibarettir. Ehl-i Sünnet'e göre ise vusûl ve ihtidâ gerçekleşsin veya gerçekleşmesin insanı istenen şeye ulaştıran yola delâletten kinayedir.<sup>257</sup>

<sup>252</sup> Bakara 2/168.

<sup>253</sup> Sırrı Girîdî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 233-4.

<sup>254</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, VIII, s. 78.

<sup>255</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XV, s. 58

<sup>256</sup> Kasas 28/56.

<sup>257</sup> Sırrı Girîdî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 234-5.

## H. Salah-Aslah

Kul için aslah olanı yaratmak Ehl-i Sünnet'e göre, Allah üzerine vacib değildir. Mu'tezile ise adalet prensibinin bir gereği olarak kul için aslah olanı yaratmanın Allah üzerine vacib olduğu savunmuştur.

Kul için aslah olanı yaratmak Allah üzerine vacib olsaydı Allah Teâlâ'nın dünyada da ahirette de azaba uğrayacak olan kâfiri hiç yaratmaması gerekirdi. Çünkü onun için aslah olan, hem mü'min hem de zengin olmaktır. Bir de aslahı yaratmak Allah Teâlâ'ya vacib olsa kendinin kulları üzerine ihsan ve keremi zarurî olurdu. Bundan dolayı kulların da Allah Teâlâ'ya şükretmesi gerekmezdi. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e olan ihsan ve keremi Ebu Cehil'e olandan fazla olmaması gerekirdi. Çünkü bu takdirde Allah her ikisinde de haklarında aslah olan ne ise onu yaratmaktan başka bir şey yapmamıştır. Bir de kul için mutlaka aslahı yaratmak vacib olsa gûnahtan koruması, başarıya ulaştırması, belayı defetmesi zenginlik ve rahatlığı istemesinde bir engel olmaması gerekirdi.<sup>258</sup>

Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kul için aslah olanı yaratmak Allah üzerine vacib olduğundan Allah Teâlâ'nın bu fiili terk etmeyip bunu yerine getirmekte mecbur olması gerekirdi. Yahut da terk etmesi durumunda bilgisiz ve hikmet dışı sayılırdı. Allah Teâlâ ise, bu gibi eksikliklerden münezzehtir.

---

<sup>258</sup> Sırrı Girîdî, age., s. 237-8.

### **III. BÖLÜM**

### **NÜBÜVVET**



## I. RİSALET

Resûl; Allah'ın dinî hükümlerini tebliğ için halka gönderilen insan-ı kâmile denir.

Matürîdî'ye göre; Allah'ın resûl göndermesinde bir hikmet vardır. Bu hikmetin gereği olarak Allah'ın resûl göndermesi vaciptir. Ancak buradaki vücûb, ne vücûb-ı aklî ne de vücûb-ı şer'îdir. Çünkü vücûb-ı aklî olsaydı Allah Teâlâ'nın resûl göndermemeye kâdir olmaması gerekirdi. Aynı şekilde vücûb-ı şer'î olsaydı Allah Teâlâ'nın resûl göndermediği takdirde günahkâr olması gerekirdi. Hâlbuki buradaki vücûbun manası "hikmet ve maslahatın gereği" demektir.<sup>259</sup>

Eş'arîler'e göre; Allah'ın resûl göndermesinde hikmet ve maslahat vardır. Fakat bu hikmet ve maslahat, Allah'ın resûl göndermesine sebep olan hikmet ve maslahat değildir. Onlara göre, Allah Teâlâ'ya nispetle hikmetin varlığı ve yokluğu eşittir. Sümeniyye ve Berâhime ise; aklın güzel gördüğü güzel, çirkin gördüğü çirkindir diyerek aklın bu konuda yeterli olduğunu savunmaktadır. Zikri geçen mezheplerin bu görüşünden bi'set-i enbiyâya ihtiyaç olmadığı ve resûlün gönderilmesinin de imkânsız olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Fakat bunun aksine dinî ve uhrevî emir ve yasakları insanların bilmesi ancak peygamberlerin bildirmesiyle mümkündür.<sup>260</sup>

### A. Resûl ve Nebî Kavramları

Âlimler resûl ve nebî hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>261</sup> Onlardan bazıları resûlün kitap sahibi olmasının şart olduğu, bazıları da şart olmadığı görüşünü benimsemiştir. Kimi âlimler resûl ve nebînin aynı olduğunu kabul ederler. Her nebînin resûl, her resûlün de nebî olduğunu söyleyen bu âlimler bu ikisi arasındaki farkın yalnızca anlayışlara göre değiştiğini belirtirler. Kimi âlimler de nebînin resûlden daha genel olduğunu düşünerek resûlde kitap ve yeni bir din sahibi olma şartı olduğunu, nebînin ise bu şartı taşımadığını zikreder. Ve son olarak bazıları da bunun aksine resûlün nebîden daha genel olduğunu düşünerek resûlü "Hak tarafından gönderilen insan veya melek" olarak tarif ederler. Bu son iki görüşten nebînin resûlden daha genel olduğu görüşü âlimlerin

<sup>259</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 285-6.

<sup>260</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 286-7.

<sup>261</sup> Resûl ve nebî mukayesesi için bkz. Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul ts., s. 17-20.

cumhuru tarafından kabul edilmiştir. Onlar bu görüşlerini “ وما ارسلنا من قبلك من رسولٍ ”<sup>262</sup> ayet-i kerîmesiyle desteklemişlerdir.<sup>263</sup>

Sırrı Giridî, âlimlerin resûl ve nebî hakkındaki görüşlerini genel olarak bu şekilde ifade ettikten sonra cumhurun görüşüne muhalif olan resûlun kitap ve yeni din sahibi olması şartının lâzım olmadığı görüşünü savunan Hızır Çelebi ve Kadı Beydâvî'nin görüşlerini verir. Hayalî'nin hocası Hızır Çelebi “Hz. İsmail mürselînden olduğu halde yeni bir din sahibi değildir” der. Kadı Beydâvî de Hz. İsmail hakkında nazil olan “ وكان رسولاً نبياً ”<sup>264</sup> ayet-i kerimesinin tefsirinde buna işaret ederek “Şu ayet, mürselînin yeni bir din sahibi olmaları gerekmediğine delalet eder, çünkü evlâd-ı İbrahim, Hz. İbrahim'in dinine tabi' idiler.”<sup>265</sup> der.

### B. Mu'cize

Mu'cize; nübüvvet ve risaletin sıhhatine delalet eden alametlerden birisidir. Nebî ve resûllerin nübüvvet ve risalet davalarında ortaya çıkan bu garip iş ve fiillere mu'cize isminin verilmesinin nedeni insanların onun bir benzerini meydana getirmekten aciz oldukları içindir.<sup>266</sup>

Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla peygamberlerin ortaya koyduğu mu'cizede tehdîf yani, muhataplara karşı bir meydan okuma vardır. Davalarının hak dava olduğunu mu'cize ile delillendiren peygamberler muhataplarının bu mu'cizelerin bir benzerini dahî meydana getiremeyeceklerini söyleyerek onlara meydan okurlar. İşte göstermiş oldukları mu'cizelerle insanları aciz bırakan peygamberler davalarında doğru sözlü olduklarını bu şekilde delillendirirler.

### C. Melekler

Melekler, Allah Teâlâ'nın emriyle hareket eden nurânî varlıklardır. “ لا يسبقونه بالقول ”<sup>267</sup> Onlar Allah'tan önce söz söylemezler ve hep O'nun emriyle iş görürler”<sup>267</sup> ayet-i kerîmesi buna delildir.

<sup>262</sup> Hacc 22/52.

<sup>263</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 28.

<sup>264</sup> Meryem 19/54.

<sup>265</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 28-9.

<sup>266</sup> Giridî, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 30-1, s. 289-291.

<sup>267</sup> Enbiyâ 21/27.

Kelâm âlimleri meleklerin gözle görülemeyecek kadar latîf bir yapıya sahip fakat mekânda yer tutan (mütehayyiz) varlıklar olduklarını söylemişlerdir. İslâm filozofları ise onları bilgi ve kuvvetçe insanlardan daha üstün fakat mekânda yer işgal etmeyen (gayr-i mütehayyiz) soyut cevherler olarak nitelemektedirler. Görüldüğü üzere kelâmcılarla filozoflar arasında meleklerin cevher oluşunda ittifak, mekân tutan varlıklar olup olmadıklarında ise ihtilâf vardır.<sup>268</sup>

Meleklerin erkeklik ve dişilikleri yoktur. Onların bu tarz cinsiyet ayrımının olmadığı hakkında herhangi bir nakil bulunmadığı gibi akıl da buna delalet etmez. Putperestlerin melekler hakkındaki Allah'ın kızları olduğuna dair görüşleri ise muhâl ve bâtıl olup melâike-i kirâmın şân-ı âlîlerinde ifrâttır. Yahudilerin ise “meleklerden birisi küfrü irtikab etmekle Allah Teâlâ onu mesh “مسخ”<sup>269</sup> ile muâkabe buyurmuştur” görüşleri melâike kirâm haklarında tefrîttir.<sup>270</sup>

Melekler günahsız varlıklardır. Ancak “İblis hariç bütün melekler secdeye kapandılar”<sup>271</sup> ayetini delil göstererek iblisin meleklerden olduğunu fakat daha sonra küfre düştüğünü savunanlar olmuştur. Hâlbuki iblis meleklerden olmayıp cinlerdendir. Bu yüzden o Allah Teâlâ'nın emrinden çıkıp O'na isyan etmiştir. Söz konusu ayette iblisten bahsederken meleklerden istisna edilerek ifade edilmesi onun yüksek derecedeki cinlerden olup melek sıfatında bir cin olduğunu gösterir.

Hârut ve Mârut ise kendilerinden küfür sâdır olmayan ve büyük günah işlemeyen iki melektir. Onların azaba uğramaları peygamberlerin nadiren kendilerinden hâsıl olan zelle ve hata üzerine muâtebe olundukları gibidir. Kur'ân-ı Kerîm'de “وما انزل على الملكين”<sup>272</sup> Hâlbuki o iki melek (Hârut ve Mârut) “Biz ancak imtihan için gönderilmiş birer meleğiz. (Sihri caiz görüp de) Sakın küfre girme” demedikçe, kimseye (sihir) öğretmiyorlardı”<sup>272</sup> ayet-i kerîmesiyle onlar sihre itikat edenlerin küfre düşeceğini söyleyip insanları uyarılmışlardır. Ancak sihri öğrenmek küfür değildir. Küfür, sihrin dinî olarak hak olduğuna inanmakla ve onunla amel etmekle olur.

<sup>268</sup> Çelebi, İlyas, *İslâm'da Gayb Âlemi*, Enşar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 48-9.

<sup>269</sup> Mesh: Bulunulan sûretten daha çirkin bir sûrete tebeddül edilmektir. Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, I, s. 560.

<sup>270</sup> Girîdî, Sırrı, *Nakdül-Kelâm*, s. 301.

<sup>271</sup> Bakara 2/34.

<sup>272</sup> Bakara 2/102.

Sihrin hakikati konusunda ise âlimler ihtilafa düşmüştür. Âlimlerin cumhuru “فیتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء وزوجه”-Böylece (insanlar) onlardan kişi ile karısını birbirinden ayıracakları sihri öğreniyorlardı”<sup>273</sup> ayet-i kerîmesini delil göstererek sihrin sübûtuna kâil olmuştur. Mu‘tezile ise sihrin hariçte sübûtunu inkâr etmiştir. Meselâ onlar, sihrin birtakım ipleri yılan suretinde göstermekten ibaret olduğunu söyleyerek “قال بل القوا” -فإذا حبالهم وعصيئهم یخيل اليه من سحرهم أنها تسعى Musa : “Yok, (önce) siz atın” dedi. Bir de ne görsün, onların ipleri ve değnekleri yaptıkları sihirden dolayı kendisine hızla sürünür gibi görünüyor”<sup>274</sup> ayetini bu görüşlerine delil olarak getirmektedirler.

#### D. Mukaddes Kitaplar

Allah Teâlâ’nın emir ve nehyini, vad ve vaîdini nebîlere inzâl ederek bildirdiği mukaddes kitapları vardır. Bu mukaddes kitapların hepsi kelâmullah olup bunların hepsi birdir. Birbirlerinden farklı olmaları veya sayıca birden fazla olmaları sadece bu kitapların okunan ve işitilen nazmındadır. Kur’ân-ı Kerim’in diğer indirilen kitaplardan üstünlüğü de bu itibar iledir. Çünkü diğer ilâhî kitaplar her ne kadar mükemmel bir belâgata sahipse de Kur’ân-ı Kerim’in belâgatı gibi i‘câz derecesinde değillerdir.

Kur’ân-ı Kerim’in sûreleri arasında nasıl ki bir üstünlük varsa ilâhî kitaplar arasında da böyle bir üstünlük sözkonusudur. Buna göre en faziletli kitap Kur’ân-ı Kerim, sonra Tevrat, sonra İncil, sonra Zebur’dur. İşte burada bahsedilen Kur’ân-ı Kerim’in en üstün olması onun kırâatinin diğerlerine göre daha üstün olmasındandır. Bunun sebebi ise Kur’ân-ı Kerim’in faydasının diğerlerinden daha fazla olması ve onda Allah’ı zikreden ayetlerin daha çok bulunmasıdır. Bir de diğer ilâhî kitapların kırâati, kitâbeti ve bazı ahkâmı Kur’ân-ı Kerim’in nüzûlüyle mensûh olmuştur. Kur’ân-ı Kerim ise kıyamet gününe kadar bâkî olduğundan diğerlerinden daha üstündür.

#### E. Mi‘râc

“Rasûlullah (s.a.v.)’in şahsen yani bedeniyle hâl-i yakazada semâvâta, ondan sonra da ilâ mâ şâallah a‘lâ-ı illıyyine mi‘racları hak olup Hz. Peygamber Rabbi’ni his gözüyle değil basîret yani kalp gözüyle görmüştür. Mi‘râcın yerden göğe kadar olanı haber-i meşhur ile gökten ötesi ise meşhur derecesine ulaşmayan haber-i âhad ile sabittir.”<sup>275</sup>

<sup>273</sup> Bakara 2/102.

<sup>274</sup> Tâhâ 20/66.

<sup>275</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 306.

Mi'râc-ı nebîyi inkâr eden mübtedi' "مبتدع" yani şeriat hükmüne muhalefet etmiş olur. Kudemâ-ı felâsife, feleklerin tabakalarının billur gibi katı(صلب) ve şeffaf cisimlerden yaratıldığını ve bu sebeple feleklerde yarılma(خرق) ve kapanma(التيام) olmadığı görüşünü savunarak mi'râcî inkâr edip onun gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Fakat mi'râcî felsefecilerin dışında inkâr edenler görüşlerini felsefecilerin usûlüne dayandırmıyorlarsa onlara şu cevap verilebilir: "Semâvâtta hark ve iltiyâm caizdir. Çünkü cisimlerin hepsinin cevher-i ferdden tereküb etmesi mütemâsildir. Bu yönüyle hepsinin mütemâsil olması hem onların unsurlarında hem de ecsâm-ı felekiyede hark ve iltiyâmı caiz kılar. Çünkü bazı cisimler için geçerli olan şeyin, diğer bazıları için de geçerli olması hikmet kanununun bir gereğidir. Bu sebeple ecsâm-ı felekiyede hark ve iltiyâm mümteni' olmayıp mümkün olunca mi'râcın da imtinâ' ve istihâlesi iddiası anlamsız bir söz olmuş olur."<sup>276</sup>

Muâviye b. Ebî Süfyân mi'râcın rüya olduğunu ve bazıları da ruhânî bir temâşâdan ibaret olduğunu söylemiştir. Ancak Kureyş kâfirlerinin ve imanları henüz zayıf olan bazı müslümanların mi'râc karşısında takındıkları tavır bunun yanlış olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü mi'râc rüya veya rûhânî bir temâşâ olsaydı ne Kureyş kâfirleri mi'râcın gerçekleşmesine gerçekten ihtimal verirlerdi ne de imanları henüz zayıf olan müslümanlar bu olay karşısında irtidâd ederlerdi.

## F. Kerâmet

Kerâmet; Allah'ın velî kulları tarafından nübüvvet davası olmaksızın gerçekleştirilen harikulâde olaylara denir. Kerâmetin dışında, imana ve salih amele makrûn olmayarak ortaya çıkan harikulâde olaylara ise istidrâc denir. Kâfir ve fâsık kişilerin arzuları ve istekleri doğrultusunda gerçekleşen bu olağanüstü olaylarda kâfir ve fâsıklar kendilerine olağanüstü imkânlar verilmek suretiyle sınanmaktadırlar.<sup>277</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf b. Berihyâ'dan ve Hz. Meryem'den bahisle kerâmetin zuhûru sabit olup gerek sahâbe-i kirâmdan ve gerekse onlardan sonra gelen sâlih insanlardan ortaya çıkan harikulâde olayların nakli de kerâmetin hak olduğuna delil olmaktadır. Evliyânın kerâmetleri, uzak bir mesafeyi alışılmışın dışında kısa bir sürede katetmek, ne kadar ihtiyaç varsa o kadar yiyecek ve içecek bulundurmak, su

<sup>276</sup> Sırrı Giridi, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 306-7.

<sup>277</sup> Karadaş, Çağfer, *İslâm'ın İnanç Yapısı*, Emin Yay., Bursa 2006, s. 93.

üzerinde yürümek, havada uçmak, cansız veya dört ayaklı canlıları konuşturnak gibi şeylerdir.<sup>278</sup>

---

<sup>278</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 312.

## **IV. BÖLÜM**

### **SEM'İYYÂT**

## I. KABİR

Kabirde kâfirler ile bazı asi müminler için Allah Teâlâ'nın istediği ve dilediği vecihle azabın gerçekleşeceği semî delillerle sabittir. Münker ve nekir melekleri kabirde kula ilâhını, dinini ve peygamberini sorarlar. Kabirdeki gerçekleşecek olan bu hallerden ayet ve hadisler haber vermektedir.

Mu'tezile mezhebinden bazıları ile Revâfız'ın geneli kabir azabını inkâr etmişlerdir. Onlara göre cansız bir varlık olan meyyitin ne hayatı ne de idraki vardır. Bundan dolayı ona ta'zîb etmek muhaldir. Sırrı Paşa onların bu görüşüne şu şekilde cevap vermektedir: "Allah Teâlâ'nın meyyitin bütün cüzlerinde veya yalnız bazı cüzlerinde azabın elemi ya da ten'îmin lezzetini idrak edebilecek kadar bir çeşit hayat yaratması caizdir. Bu çeşit bir hayatı yaratmak ise ruhun bedene iadesini gerektirmediği gibi meyyitin kımıldama ve ızdırabını veya bedeninde azabın etkilerinin görülmesini de gerektirmez. Kabir azabı her ne kadar biz onun keyfiyetini bilemesek de boğulan kimse için suyun içinde, yenilen kimse için hayvanın karnında, asılan kimse için havada gerçekleşeceği hakır."<sup>279</sup>

## II. ÂHİRET

Âhîret hallerinden olan ba's, vezin, kitap, hesap, suâl, havz, sırât, cennet ve cehennem hakır.

### A. Ba's

Ba's; Allah Teâlâ'nın mevtânın aslî cüzlerini bir araya getirip ruhlarını da kendilerine iade eylemek yoluyla mevtâyı kabirlerinden çıkartmasına denir.<sup>280</sup>

Ba'sin hakikatine ve cesetlerin haşrolunacağına dâir Kur'ân-ı Kerîm'den "ثم ائكم يوم" <sup>281</sup> ve "القيامة تبعثون" <sup>282</sup> gibi birçok ayet-i kerîme vardır.

Filozoflar "ma'dûmun aynına iadesi imkânsızdır" görüşleriyle ba'si inkâr etmişlerdir. Hâlbuki filozofların ma'dûmun aynına iadesinin imkânsız olduğuna dâir görüşlerinin sağlam bir dayanağı yoktur. Hem cesetlerin haşriyle anlatılmak istenen Allah

<sup>279</sup> Sırrı Giridi, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 239-40.

<sup>280</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, s. 438.

<sup>281</sup> Mü'minûn 23/16.

<sup>282</sup> Yâsin 36/79.



Teâlâ'nın insanın aslî cüzlerini bir araya getirmesi ve ruhunu ona iade etmesi demektir. Bundan dolayı cüzlerin bir araya gelmesine ma'dûmu aynına iade denilsin veya denilmesin bunun anlatılmak istenene bir zararı yoktur.<sup>283</sup>

### B. Vezn

Veznin hakikatine “والوزن يومئذ الحق”<sup>284</sup> ayet-i kerimesi delalet eder Mizan ise amellerin miktarlarını bilderecek olan şeydir<sup>285</sup> ki akıl onun keyfiyetini bilemez.

Mu'tezile, kulun amelleri araz olup her ne kadar bunların iadesi mümkün ise de tartılmaları mümkün değildir diyerek mizanı inkâr etmişlerdir. Aynı zamanda onlara göre Allah Teâlâ'nın kullarının amellerinin miktarını bilmesi bu amellerin tartılmalarının abes olduğunu göstermektedir. Sırrı Paşa Mu'tezile'nin bu iddiasına şöyle cevap verir: “Ölçülecek olan şey hadiste de belirtildiği gibi dünyada hafaza meleklerinin yazdıkları sayfalardan oluşan amel kitaplarıdır. Kaldı ki Allah Teâlâ'nın kulun amellerinin miktarını bilmesi de abes değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinde olduğu gibi amelleri ölçmesinde de bir hikmet vardır.”<sup>286</sup>

### C. Kitap ve Suâl

Kitap haktır. Yani ehl-i hakkın inançlarından birisi de içinde kulların taat ve masiyetleri yazılı olan kitabın hak olduğu ve kıyamet gününde mü'minlerin sağ tarafından, kâfirlerin ise sol ve arka taraflarından kendilerine verileceğidir. Kitabın hak olduğuna “أما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسرا”<sup>288</sup> ayet-i kerîmeleri delalet etmektedir.<sup>289</sup> Suâlin de hak olduğuna delâlet eden birçok hadis-i şerîf vardır.

### D. Havz

Havz da haktır. Çünkü Allah Teâlâ “إنا اعطيناك الكوثر”<sup>290</sup> buyurmuştur. Havz hakkında ayrıca birçok hadis-i şerif de vardır.

<sup>283</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 241.

<sup>284</sup> A'râf 7/8.

<sup>285</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XVI, s. 290.

<sup>286</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 242.

<sup>287</sup> İsrâ 17/13.

<sup>288</sup> İnşikâk 84/7-8.

<sup>289</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 242.

<sup>290</sup> Kevser 108/1.

## E. Sırat

Sırat, cehennem üzerinde bulunan kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprüdür.<sup>291</sup> Cennet ehli bu köprü üzerinden kimi yıldırım gibi kimi rüzgâr gibi kimi de at gibi geçip cehennem ehli ise ayakları sürçüp düşecektir. Mu‘tezile’nin çoğu sıratı da inkâr ederler. Ancak sıratın da hakikatine delil olan birçok hadis-i şerif vardır.<sup>292</sup>

## F. Cennet ve Cehennem

Cennet ve cehennem haktır. Çünkü bu ikisi hakkında birçok ayet-i kerime ve hadis-i şerif bulunmaktadır.

Cennet ve cehennem yaratılmış olup mevcuttur. Bu görüşün aksine Mu‘tezile’nin büyük bir kısmı cennet ve cehennemini şu an mevcut olmadığını savunurlar. Onlara göre bu iki varlık ceza gününde yaratılacaklardır. Ancak Âdem ve Havva’nın meşhur kıssaları ve cennet ve cehennemini müttakîler ve kâfirler için yaratılmış oldukları hakkındaki nasslar bu ikisinin de şu anda mevcut ve yaratılmış olduğunu ispatlamaktadır.<sup>293</sup>

Cennet ve cehennem bakî olup kendileri de ehilleri de fena bulmaz. Yani ikisi de daimdir. Çünkü Allah Teâlâ cennet ehli için de cehennem ehli için de “خالدين فيها ابدًا”<sup>294</sup> buyurmuştur. Cehmiyye bu görüşün aksine cennet ve cehennemini de, ehillerinin de fenâ bulacaklarını söylemişlerdir. Bu ise kitap, sünnet ve ümmetin icmâına muhalif olup batıl bir görüş olduğuna şüphe yoktur.<sup>295</sup>

## III. BÜYÜK GÜNAHLAR

Büyük günahlar mü’min bir kulu imandan çıkarmadığı gibi küfre de sokmaz. Bu büyük günahların sayısı hakkında çeşitli rivayetler vardır. İbn Ömer (r.a.)’den rivayet edilen büyük günahların sayısı dokuzdur. Bunlar; Allah’a şirk koşturmak, haksız yere birini öldürmek, namuslu bir kadına zina iftirasında bulunmak, zina yapmak, savaştan kaçmak, sihir yapmak, yetim malı yemek, ana-babaya itaatsizlik ve Mescid-i Haram’da yapılması yasak olan bir fiili yapmaktır. Bu sayılan dokuz büyük günah üzerine Ebû Hüreyre faiz yemeyi, Hz. Ali de hırsızlık yapmayı ve içki içmeyi de eklemiştir. Daha sonraki âlimler

<sup>291</sup> Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, II, s. 489.

<sup>292</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 243.

<sup>293</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 243-44.

<sup>294</sup> Ahzâb 33/65.

<sup>295</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 244.

zararı bu günahlar derecesinde veya ondan daha büyük olan günahları da büyük günahlardan saymışlardır.

Büyük günahların kulu imandan çıkarıp çıkarmayacağı tartışmalarında ise Ehl-i Sünnet, küfürden başka hiçbir günahın kulu imandan çıkarmayacağını söyler. Çünkü mü'min küfrün dışında başka bir büyük günah işlese bile kendisinde imanın hakikatı olan kalbin tasdiki yine bakidir. Bu yüzden Ehl-i Sünnete göre bir kimse her ne kadar ameli terk edip büyük günah işlemiş olsa bile yine mü'mindir. Fakat işlemiş olduğu bu günahın cezasını Allah affetmediği takdirde çekecektir. Mu'tezile ise büyük günah işleyen kimsenin ne mü'min ne de kâfir olacağını el-menzile beyne'l menzileteyn yani bu ikisi arasında bir yerde olduğunu savunmuştur. Ancak Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi küfür ile iman arasında bir mertebe yoktur. Havâric ise büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu savunur.<sup>296</sup>

Allah Teâlâ şirk haricindeki diğer günahları dilerse affedeceğini “ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ”<sup>297</sup> ayet-i kerîmesiyle bildirmiştir. Bundan başka şirkin affedilmeyeceği hususunda ümmetin icmâsı vardır. Ancak âlimler şirkin aklen affedilmesinin caiz olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan kimi bunun sadece semî delil ile sabit olduğunu aklın ise bunu caiz kılacağını savunur. Kimi ise şirkin affedilmesinin aklen de mümteni' olduğunu savunur. Çünkü muhsin ile müsîyi ayırmak hikmetin gereğidir. Küfür ise diğer günahlarla asla kıyas kabul etmeyen nihaî derecedeki suçtur. Bunun günahını affedip kendisinden azabın kaldırılma ihtimali ise yoktur.<sup>298</sup>

Mu'tezile Nisâ sûresi 116. ayette meşîet-i ilâhiyeye mufavvaz olan Allah Teâlâ'nın mağfiretini küçük günahlar ile tövbeye makrûn olan büyük günahlara tahsis ederek büyük günah işleyen kimse hakkında tevbe ederse cennetlik, etmezse cehennemlik olacağını savunmuştur. Hâlbuki sözkonusu ayet ve hadislerdeki şiddetli vaîd kâfirlere mahsustur. Bunun günahkâr mü'minler hakkında da caiz olduğunu farzetsek bile bu ayet ve hadisler yalnız vukûuna delalet edip vücûduna delalet etmez. Bu yüzden günahkâr kimsenin tövbe etmediği halde affedilmesi caizdir. Bununla ilgili olarak da birçok ayet-i kerîme vardır. Yine Mu'tezile günahkâr kimsenin günahından dolayı cezalandırılmayacağını bilmesi kendisini günah üzerine idâme etmesine ve başkasını da günah işlemeye teşvik etmesine

<sup>296</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 246-47.

<sup>297</sup> Nisâ 4/116.

<sup>298</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 249-50.

sebepl olacagını iddia etmiştir. Ancak Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi affin cevâzı adem-i ikâba ilmi değil, belki zannı bile icab etmez.<sup>299</sup>

#### IV. ŞEFAAT

Resuller ve hayırlı kimselerin büyük günah işleyenlere şefaati sabittir. Şefaatin sübûtuna dair iki delil vardır<sup>300</sup>:

1- "فما تنفعهم شفاعة الشافعين" <sup>302</sup> ile "واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات" <sup>301</sup> ile "واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات" <sup>301</sup> ile "فما تنفعهم شفاعة الشافعين" <sup>302</sup> âyet-i kerîmeleri şefaatin sabit olduğuna delildir. Çünkü ikinci âyet kâfirlerin hallerini ve azaplarının şiddetlerini açıklarken şefaatten de faydalanamayacaklarını beyan etmektedir. Ayrıca bu âyetin muhatabı kâfirler olduğu için günahkâr mü'minlerin şefaatten yararlanabileceği anlaşılmaktadır.

2- "شفاعتي لأهل الكبائر من امتي" <sup>303</sup> mütevâtirü'l mânâ olan meşhur hadis-i şerifidir. Yani şefaatchilerin şefaati hakkında rivayet edilen bu ehâdis-i şerife-i nebeviyyenin hepsi tevâtür derecesine ulaşmıştır.

Mu'tezile, tevbe etmedikçe günahların affedilmeyeceğine dair görüşünden dolayı şefaate de affin sübût ve vukûunu caiz görmemiştir. Hatta bu görüşlerine "واتقوا يوما لا تجزي" <sup>304</sup> ile "وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع" <sup>305</sup> âyet-i kerîmelerini delil getirirler. Ancak her ne kadar Mu'tezile'nin bu âyetlerle delillendirdiği söz konusu görüşleri yine kâfirlere yöneliktir. Çünkü günahkâr mü'minlerin şefaate affedileceği âyet, hadis ve ümmetin icmâsıyla sabittir.

Ehl-i Sünnet'e göre bir mü'min büyük günah sahibi olsa bile imanının gereği olarak cehennemde ebedî olarak kalmayıp cezasını çektikten sonra cehennemden çıkarak cennete girecektir. Ancak Mu'tezile bu hususta da yine Ehl-i Sünnetle zıt görüştedir. Onlara göre cehenneme girecek kimse ya kâfir ya da tevbe etmeden ölmüş kebîre sahibi olduğundan bunlar cehennemde ebedî olarak kalacaklardır. Günahsız kimseler ile büyük günahlardan

<sup>299</sup> Sırrı Giridi, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 251-53.

<sup>300</sup> Sırrı Giridi, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 254-56.

<sup>301</sup> Muhammed 47/19.

<sup>302</sup> Müddessir 74/48.

<sup>303</sup> İbn Mâce, Zühed, 37.

<sup>304</sup> Bakara 2/48.

<sup>305</sup> Mü'min 40/18.

sakınıp sadece küçük günah işleyenler ise cehennem ehlerinden değildir. Mu‘tezile bu görüşlerine iki delil getirmektedir.

1- Tevbesiz ölen büyük günah sahibi kimse azaba müstehaktır. Azab ise bir mazarrat-ı hâlise-i dâimedir ki ebedî olarak munkatı‘ olmaz. Bu yüzden azabın gerçekleşmesi menfaat-ı hâlise-i dâimededen ibâret olan sevâbın gerçekleşmesine münâfîdir.

Tevbesiz ölen büyük günah sahibi kimseyi Allah’ın dilerse affetmesi dilerse de bir müddet azap edip sonra cennetine sokması O’nun adaletindedir.

2- Mu‘tezile, tevbesiz ölen büyük günah sahibinin ebedî azabına dair ikinci delil olarak şu âyet-i kerîmeleri göstermektedir.

”ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها“<sup>306</sup>

”ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها“<sup>307</sup>

”من كسب سيئة واحاطت به جطيته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون“<sup>308</sup>

Cevap: mü’min’i ancak mü’min olduğu için öldüren kimse mü’min değil, kâfirdir. Bir de kalbinde îman belirtisi kalmayacak sûrette hata ve kötülükler işleyen kimse de mü’min değildir. Bunların mü’min olduğu kabul edilse bile “hulûd” bazen uzun süre kalmak manasına da kullanılır. Tıpkı “sicc-i muhallid” denildiği gibi.

## V. İMAN

### A. İmanın Tanımı

Sözlük anlamı inanmak olan iman<sup>309</sup>, Hz. Peygamber’in Allah Teâlâ canibinden getirdiği zarûrî ilim ile malûm olan her şeyde icmâlen kalp ile tasdik dil ile ikrâr etmektir.<sup>310</sup> Sırrı Paşa, imanın tanımını yaptıktan sonra “hakikat-i tasdik”in İmam Gazâlî (v.505/1111) tarafından “*İhyâ-ı Ulûmi’-d-dîn*” adlı kitabında “teslim” manasına Sadeddîn Teftâzânî (v.792/1390) tarafından “*Tahkîk-i İman*” adlı risalesinde ise İbn Sinâ’nın

<sup>306</sup> Nisâ 4/94.

<sup>307</sup> Cin 72/23.

<sup>308</sup> Bakara 2/81.

<sup>309</sup> Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, III, s. 593.

<sup>310</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî’l-Kelâm*, s. 265.

(v.428/1037) “Şifa” ve “Dânişnâme-i Alâî” adlı kitaplarından rivayetle “tasavvurun mukâbili” manasına kullanıldığını zikretmektedir.<sup>311</sup>

### 1. İmanın muhtevası bakımından âlimlerin farklı görüşleri

İmanın tanımı ve muhtevası konusunda âlimler çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>312</sup>

Ebû Hanife (v.150/767) ve Pezdevi (v.493/1100) imanın kalp ile tasdik dil ile ikrar olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, insan ceset ve ruhtan meydana gelmiş bir varlık olarak her ikisinin de imandan ayrı ayrı hissedar olması gerekmektedir. Yani tasdik ruhun, ikrar ise cesedin hissesidir.

Matürîdî, imanın kalp ile tasdikten ibâret olduğunu söylemiştir. Ona göre dil ile ikrar yalnız dünyada hükümlerin icrasına medâr olan bir şarttır. Çünkü kalbin tasdiki bâtinî bir iş olup zâhirde onun için bir alâmet gereklidir. Bu yüzden imanın bâtinliğini izhar etmeyen kimse Allah katında mü'mindir. Yalnız dil ile ikrar edip kalbi ile tasdik etmeyen ise münafık gibi sadece dünya hükümlerine göre mü'mindir.

Sırrı Paşa, dilcilerin iman lafzının hakiki manasının dil ile tasdik demek olduğu ve Hz. Peygamber'in “Lâ ilâhe illellah” deyip ilâhî vahdaniyeti dili ile ikrar eden kimsenin kalbindekini arayıp sormaksızın imanı ile hükmetmeleri ve bu kadarıyla yetinmeleri tarzındaki görüşe ise şu şekilde cevap vermektedir: “Tasdikte geçerli olan kalbin amelidir. Yani tasdik, kalbin amelinden ibaret olup yalnız lîsânın ameli yeterli değildir. Bundan dolayı kalbiyle tasdik etmeyip de yalnız diliyle tasdik edenlerde imanın olmadığı bir gerçektir. “ومن الناس من يقول آمنا بالله وبالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ”<sup>313</sup> ve “قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا”<sup>314</sup> ayet-i kerîmeleri buna delildir.

Bazı âlimlere göre de iman dil ile ikrar kalp ile tasdik ve erkân ile amelin birleşmesinden ibarettir. Sırrı Paşa, bu görüşü nefyeden Ömer Neseffî'nin görüşünü şu şekilde vermektedir: “Amel, tâat demektir, haddizâtında iman tezâyüd edebilirse de artmaz ve eksilmez.” İşte bu tartışmada öne çıkan iki konu vardır. Bunlardan ilki amel, imandan bir cüz müdür, değil midir meselesidir. İkincisi ise iman artar mı eksilir mi meselesidir.

<sup>311</sup> Sırrı Girîdî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 263.

<sup>312</sup> Bu görüşler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Sırrı Girîdî, *Nakdû'l-Kelâm*, s. 261-76.

<sup>313</sup> Bakara 2/8.

<sup>314</sup> Hucurât 49/14.

Kaderiyye'den bazısı ise imanın marifetullahtan ibaret olduğunu savunmuşlardır. Ancak Ehl-i Sünnet âlimleri Kaderiyye'nin bu görüşünün yanlış olduğunda ittifak etmişlerdir. Çünkü ehl-i kitap olanlar Resûlullah Efendimiz'in nübüvvet ve risâletlerini kendi çocuklarını tanıdıkları gibi pekiyi tanıyıp bilirlerdi. Ancak kendilerinde tasdik-i kalbî bulunmadığından onların bu bilişleri kendilerine fayda vermeyip küfür ve dalâlette kalmışlardır.<sup>315</sup>

## 2. Amel-İman Münasebeti

Amel, imandan bir cüz değildir. Çünkü iman hakikati tasdikten ibarettir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “muhakkak ki iman edenler ve sâlih amel işleyenler...”<sup>316</sup> ibarelerinde ameller iman üzerine atfedilmiştir. Atıf ise mügâyereti bildirdiğinden dolayı amel ile iman birbirinden farklı olması gerekmektedir. Aynı şekilde “Mü'min olarak, erkek veya kadın, her kim sâlih ameller işlerse işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.”<sup>317</sup> ayet-i celîlesinde olduğu gibi iman sîhhati amellere şart kılınmıştır. Ancak meşrûnun şartta dâhil olmadığı malûmdur. Çünkü bir şey hem şart, hem de meşrût olamaz. “Eğer mü'minlerden iki gurup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin”<sup>318</sup> ayet-i kerîmesinde ise bazı amelleri terk eden için de iman ispat edildiği anlaşılmaktadır.<sup>319</sup>

Mu'tezile, tâati iman bir rüknü saymıştır. Ancak Mu'tezile'nin bu görüşüne ve tâati terk edenin mü'min sayılmayacağını savunanlara da Sırrı Paşa şu delili getirmiştir: “Bir şeyin rüknünün ortadan kalkmasıyla o şeyin tahkiki düşünülemez. Meselâ, namazın rükünlerinin ortadan kalkmasıyla namazın tahkikinin düşünülemediği gibi.” Ancak Sırrı Paşa bunun İmam Şâfi'nin “tâat kâmil iman rüknüdür” ve “tâati terk eden iman hakikatından çıkmaz” diyenlere delâlet etmeyeceğini vurgulamıştır.<sup>320</sup>

## 3. İmanın Artması Eksilmesi

İmanın artması veya eksilmesi hakkındaki tartışmalar iman tanımının farklı şekillerde yapılmasından kaynaklanmaktadır.

İman, kalbin tasdikinden ibaret sayanlara göre iman artmaz ve eksilmez. İmanın artmasına delâlet eden ayetler ise İmam Ebû Hanife'nin dediği gibi sadece sahabe

<sup>315</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 274.

<sup>316</sup> Örnek olarak bkz. Nisâ 4/122, Muhammed 47/12.

<sup>317</sup> Nisâ 4/124.

<sup>318</sup> Hucûrât, 49/9.

<sup>319</sup> Giridî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, s. 244.

<sup>320</sup> Giridî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, s. 244.

döneminde geçerlidir. Çünkü sahabe öncelikle icmâlî iman ile iman ettikten sonra ilâhî farzlar birer birer vurûd ettikçe bunların hepsine ayrı ayrı iman ettiklerinden bu farzlara inandıkça inanılması vâcib olan şeyler yönünden imanları artardı.<sup>321</sup>

İman tanımı içerisinde ameli ondan bir cüz sayanlara göre ise imanın artması ve eksilmesi caizdir. Yani amellerin çoğalmasıyla iman da çoğalır, azalmasıyla ise azalır. Çünkü parçanın artması bütünü de artmasını, parçanın azalması bütünü de azalmasını gerekli kılmaktadır.

Bazı muhakkikîn ise imanın artma ve eksilmesini kabul etmeyerek imanın sadece kuvvet ve zayıflık yönünden farklılık gösterdiğini söylemektedir. Bunlara göre ümmetten herhangi birinin tasdiki, peygamberin tasdiki gibi değildir.

#### 4. İman-İslâm Münasebeti

İman ve islâmın, lügavî ve şer‘î olmak üzere iki manası vardır.

Lügavî olarak iman; tasdikten ibarettir. Tasdik ise bir kimsenin sözünü gerçeğe nispet etmek ve doğrulamak demektir. Şer‘î manası ise; Allah Teâlâ’yı ve Hz. Peygamberi emir ve nehiylerden haber verdikleri şeylerde tasdik etmektir.

Lügavî olarak islâm; bâtinî teslimi değil, zâhirî teslimi ifade etmektedir. Şer‘î manası ise; hem batınî hem de zâhirî teslim demektir.

İman ve islâmın bir olduğunu savunanlara göre, iman ve islâm her ne kadar farklı lafızlar da olsa aynı manada kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “فاخرجنا من كان فيها من المؤمنین فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمین-Orada bulunan mü’minleri çıkardık. Zaten orada bir ev halkından başka müslüman bulamadık”<sup>322</sup> ayet-i kerîmesinde müslümanlar ve mü’minler aynı anlamda kullanılmıştır. Burada müslüman ve mü’min olarak bahsedilen tek bir kişidir ki o da Hz. Lût (a.s.)’dır.

İman ve islâmın farklı manalarda olduğunu savunanlar ise “Bedevîler ‘İman ettik’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz. (Öyle ise, ‘iman ettik’ demeyin.) ‘Fakat boyun eğdik’ deyin.”<sup>323</sup> ayet-i kerîmesini imansız islâmın gerçekleştiğine bir delil olarak gösterirler. Sırrı Paşa’nın ise bunlara cevabı şöyledir: “Bedevîler için ispat olunan islâm lügavî manadaki islâmdır ki zâhirî teslimden ibarettir. Onlardan nefyolunan iman ise şer‘î manadaki imandır

<sup>321</sup> Sırrı Giridî, *Nakdül-Kelâm*, s. 271-2.

<sup>322</sup> Zâriyat 51/35-6.

<sup>323</sup> Hucurât, 49/14.



ki bu da Allah Teâlâ'yı ve Hz. Peygamberi emir ve nehiylerden haber verdikleri şeylerde tasdik etmektir. Bu ayet-i kerîme islâmın lügavî manasının imanın şer'î manasından farklı olduğuna delâlet etmiş olur.”<sup>324</sup>

Yine iman ve islâmın farklı olduğunu savunanlara göre Cibril hadisindeki islâm tanımı; yani “Allah Teâlâ'dan başka tapılacak ilâh yoktur ve Muhammed (s.a.v.) O'nun resûlüdür diye şahadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak, gücü yettiği takdirde hac görevini îfâ etmektir”<sup>325</sup> meâlindeki hadîs-i şerîfin delalet ettiği üzere amellerden ibaret olup kalp ile tasdik demek değildir.

---

<sup>324</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî'l-Kelâm*, s. 278-9.

<sup>325</sup> Buhârî, İman, 36, Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmail, *el-Câmiü's-Sahîh* (nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ), 5. baskı, Dar-ı İbn-i Kesîr, Dimeşk, 1993.

## **V. BÖLÜM**

### **DIĞER BAHİSLER**

## I. EFDALİYYET

Peygamberlerden sonra en faziletli kişiler sırasıyla Ebû Bekir es-Sıddık, Ömer el-Farûk, Osman Zinnûreyn ve Ali el-Murtaza'dır.

İlk halife olan Ebû Bekir es-Sıddık, Hz. Peygamberin nübüvvetini doğrudan doğruya dil dolaştırmadan mi'râcını da tereddütsüz bir şekilde tasdik etmiştir. İkinci halife olan Ömer el-Farûk, adalet sahibi bir zât olup kazaya ve husumatta hakkı batıldan tefrîk etmiştir. Üçüncü halife olan Osman Zinnûreyn, Rasûlullah Efendimiz'in kızlarından Hz. Rukiyye ile evlenmiş, onun vefatından sonra da diğer kızı Hz. Ümmü Gülsüm ile evlenmiştir. Hatta Hz. Ümmü Gülsüm de ahirete irtihal edince Peygamber Efendimiz'in "Ya Osman! Eğer üçüncü bir kızım olsaydı, onu da seninle evlendirirdim" diye buyurduğu rivayet edilmektedir. Dördüncü halife olan Hz. Ali el-Murtaza ise Hz. Peygamber'in amcasının oğlu olup ashâb-ı güzîn içinde güzel huyuyla tanınan bir zât idi.<sup>326</sup>

## II. HİLAFET

Hilafet; ikâmet-i merâsim-i dîn hususunda Rasûlullah (s.a.v.) Efendimiz tarafından niyâbet demektir. Bundan dolayı halifeye tabi olma bütün ümmet üzerine vâcib olur. Rasûlullah Efendimiz'den sonra, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin hilafetleri bu tertib üzere sabittir, hakır.

Hz. Peygamber'in ahirete irtihâl buyurdıkları gün sahabeden bazıları Medine-i Tâhire'de bulunan Sakîfe-i Benî Sâide isimli yerde toplanıp orada müşâvere ve münâzaadan sonra Ebû Bekir es-Sıddık (r.a)'ın hilafetine re'y ve karar vermişler. Bundan sonra da hepsi bu kararı kabul etmişlerdir. Gerçi, İmam Ali (r.a) bir müddet beklemiştir, ama yine de Hz. Ebû Bekir'e biât etmiştir.

Hz. Ebû Bekir olmasaydı sahabe-i kirâm, onun hilafetine bu vecihle ittifak etmezlerdi. Bu yüzden de Hz. Ali daha sonraları Muâviye ile münâzaa ettiği gibi onunla da münâzaadan asla çekinmezdi. Eğer Şîa'nın iddia ettiği gibi İmam Ali'nin uluvviyeti ve efdaliyeti hakkında sarîh bir nass olsaydı, şüphe yok ki Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'in hilafetine karar verenlere bu nassı delil getirip onlara karşı galip gelirdi.

---

<sup>326</sup> Sırrı Giridî, *Nakdül-Kelâm*, s. 313-4.

Ebû Bekir es-Siddik (r.a) hayatının sonuna yaklaşınca, kendinden sonra hilafete layık gördüğü Hz. Ömer için bir vasiyetnâme yazdırmaya karar verip bunu Osman b. Affan'a yazdırmıştır. Daha sonra bu vasiyetnâmeyi insanların toplandığı yere gönderip vasiyetnâmede yazılı olan zâta biat etmelerini emretti. Onların hepsi bu vasiyetnâmeye kendi iradeleriyle zorlanmaksızın biat eylediler. Hatta biat etme sırası Hz. Ali el-Murtaza'ya gelince "Vasiyetnâmede yazılı olan zâta biat ettim, velev ki Ömer olsa" buyurmuşlardır. Böylelikle Hz. Ömer'in de hilâfetine ittifak gerçekleşti. Hz. Ömer yaralanıp o da hayatının sonuna yaklaşınca hilâfeti Osman, Ali, Abdurrahman b. Avf, Talha, Zübeyr ve Sa'd ibn Ebî Vakkâs arasında şûrâya havale edip onlara "mesned-i hilâfet için sizden birisine karar veriniz" buyurdular. Sonra bu altı sahabeden beşi bu tercih işini Abdurrahman b. Avf'a bırakıp onun hüküm ve re'yine râzı oldular. O da Osman b. Afvân'ı seçerek diğer ashab da ona bîat etti. Onların haricindeki sahâbeler de bîat ederek onun emir ve nehiyelerine itaat ettiler. Cuma ve bayram namazlarını onunla birlikte kıldılar. Böylelikle Hz. Osman'ın da hilafeti icma ile sabit oldu. Hz. Osman'ın şehîd olup hilafet işini belirsiz bırakmasıyla muhâcîrîn ve ensar Hz. Ali'nin evinde bir araya gelerek hilafeti kabul buyurmalarını kendisinden istediler ve hemen ona biat ettiler. Çünkü muasırları içinde İmam Ali'den daha faziletli, hilafete ondan daha layık kimse yoktu. Daha sonra gerçekleşen münâzaat ve muhârebât ise İmam Ali'nin hilâfet-i seniyyeleri hakkındaki tartışmalardan olmayıp ictihattaki hatadan dolayıdır. Çünkü Muâviye, İmam Ali'nin en üstün zât olduğunu ve imâmete ondan daha layık kimse olmadığını itiraf ettiği halde Hz. Osman'ın katillerinden kisası niçin terk ve tehir ettiği şüphesinden dolayı onun imametine itaat etmedi. Muaviye böyle büyük bir cinayete cüret edenlerin cezalarının sonraya bırakılmasının imamlara itaat etmeyip kan dökmeye bir sebep olduğunu düşünmüştür. Ancak Hz. Ali, Hz. Osman'ı katledenlere ceza verebilecek kudrete sahip olmasına rağmen hilafetine zarar gelmemesi için bunu sonraya bırakmıştır.<sup>327</sup>

---

<sup>327</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Giridî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, s. 276-8.

### III. FÂSIKIN ARDINDA KILINAN NAMAZ

Her berr ve fâcirin arkasında namaz kılmak caizdir. Çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.v.) “Her muhsin ve fâcirin ardında namaz kılınız”<sup>328</sup> buyurmuşlardır.

Din âlimleri, gerek fâsıkların, gerekse ehl-i bid‘atın arkasında namaz kılmayı kötü görmezlerdi. Mübtedi‘in ardında namaz kılmayı bazı selefın yasaklaması ise kerih görüldüğü içindir. Çünkü fâsık ve mübtedi‘in arkasında namaz kılmanın kerâhetinde söz yoktur.

Half-i fâsık ve mübtedi‘ de, salât‘ın cevâzı da fâsık ve mübtedi‘in fâsık ve bid‘ati küfr haline varmış değilse kaydıyla meşrûttur. Yoksa fâsık ve bid‘atleri küfre müeddî olacak hadde varanların ardlarında namazın adem-i cevâz‘ı bedihîdir.

Mu‘tezile, her ne kadar fâsıkı, mü‘minin dışında sayıyorsa da, yani fâsık ne mü‘mindir, ne de kâfirdir diyorlarsa da yine fâsıkın ardında namaz kılmayı caiz görürler. Çünkü onlara göre imâmetin şartı adem-i küfürdür, vücûd-ı imân değildir. Yani namaz kıldırarak imamda, tasdîkin, ikrârın ve amellerin hepsinin bir araya gelmesi demek olan imanın vücûdu, imametın şartlarından sayılmayıp imamın yalnız adem-i küfrü yeterlidir.

Her berr ve fâcirin de namazı kılınır. Yani; İslam davası üzerine vefat eylediğinde cenaze namazı kılınır. Çünkü icmâ-ı ümmet bunun üzerine ittifak etmişlerdir. Hz. Rasulüllah (s.a.v) Efendimiz, “Ehli kiblede vefât edenlerin namazını terk etmeyiniz”<sup>329</sup> buyurmuşlardır.<sup>330</sup>

### IV. SAHABEYİ GÜZEL SÖZLERLE ANMAK

Sahabe hakkında kötü sözlerden sakınarak kendilerini hayırdan başka suretle yâd etmek caiz değildir.

Hız. Muhammed (s.a.v.) “Ashâbıma sebb ve düşnâm etmeyiniz. Çünkü sizden biriniz şayet Uhud dağı kadar altın infak etse bile yine onların az bir miktar tasadduk ile kazandıkları fazileti ihrâz edemez”<sup>331</sup> buyurmuştur. Diğer bir hadiste de “Allah’tan korkunuz, sakınınız. Ashâbımı hedef-i tîr-i teşni‘ etmeyiniz. Onları seven, beni sevdiği için

<sup>328</sup> Sünen-i Ebî Dâvud, Cihad, 35.

<sup>329</sup> İbn Mâce, Cenâiz, 31.

<sup>330</sup> Sırrı Giridî, *Nakdî’l-Kelâm*, s. 321-2.

<sup>331</sup> Buhârî, Fedâilü Ashâbi’n-Nebî, 5.

sevmiş olur. Onlara bu'z ve düşmanlık eden, bana bu'z ve düşmanlık ettiği için etmiş olur. Ashâbıma ezâ veren, muhakkak bana ezâ etmiş, bana ezâ eden de muhakkak Allah'a ezâ vermiş olur. Allah'a ezâ eden ise muâheze-i ilâhiye düçâr olur"<sup>332</sup> buyurmuştur.

Ashab arasında vukû bulan çekişme ve muhârebâta gelince o vukûâtın ayrı ayrı te'villeri vardır. Bu yüzden sahabe-i kirâm'a sebb ve düşnâm, eğer kazf-i Âişe gibi kat'î delillere muhâlif olan şeylerden ise küfürdür. Kat'î delillere muhâlif olan şeylerden değilse bid'attir, fisktır. Selef-i müctehidîn ve ulemâ-ı sâlihinden Muâviye'ye ve emsâline lanetin cevâzı menkul değildir. Çünkü Muâviye ve emsâlinin imama itaat etmemeleri onlara lanet etmeyi gerektirmez.

Selef yalnız Muâviye'nin oğlu Yezîd hakkında ihtilâf etmiştir. Hatta bazı kitaplarda gerek Yezîd'in, gerek Haccâc'ın lanete lâıyk olmadığı bildirilmiştir. Çünkü Hz. Nebî; musallîlerle ehl-i kıbleden olanlara lanet etmeyi yasaklamıştır. Rasûlüllah (s.a.v) Efendimiz'in ehl-i kıbleden bazılarını lanet ettiği hakkındaki rivâyete gelince Peygamber Efendimiz'in onlara lanet etmeleri, cenâb-ı nübüvvet meâbları gayrısının mechûlü olan bitâne-i ahvâl-i nâsa vâkıf ve muttalî oldukları içindir.

Bazı âlimler de Muâviye'nin oğlu Yezîd'in Hz. İmam Hüseyin'in katlini emretmekle kâfir olduğunu ve bu yüzden ona lanet etmeyi caiz görmüşlerdir. Bununla beraber son dönem din âlimleri, Hz Hüseyin'i katledene de katlini emredene de, katline icâzet verene de, razı olana da lanetin cevâzında müttefiktir.

Yezid'in, Hz. Hüseyin'in katledilmesine rıza göstermesi, Hz Hüseyin'in katliyle istibşâri ve Hz. Peygamber'in ehl-i beytine ihâneti her ne kadar o haberin ayrıntıları ahâd ise de mütevâtirü'l-mana haberle sâbit olmuştur. Bu yüzden Sa'düddîn Taftâzânî لعنة الله عليه "Biz Yezîd'in şanında, belki îmandan asla tavakkuf etmeyiz." demiştir.<sup>333</sup>

## V. AŞERE-İ MÜBEŞŞERE

Aşere-i mübeşşere, Hz. Peygamber'in cennetle müjdelediği sahabeler olup bu sahabeler şunlardır: Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talhâ, Zübeyr, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkas, Saîd b. Zeyd, Ebû Ubeyde b. El-Cerrah.

<sup>332</sup> Buhârî, Fedâilü Ashâbi'n-Nebî, 5.

<sup>333</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 323-5.

Ehl-i Sünnet, aşere-i mübeşşerenin cennet ehli olduğuna şahadet ettiği gibi Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in de cennet ehlinden olduğuna şahadet eder. Çünkü hadis-i şerifte "Fâtıma ehl-i cennet kadınlarının seyyidesidir. Hasan ve Hüseyin ise ehl-i cennet gençlerinin seyyidleridir"<sup>334</sup> buyrulmuştur. Bunlardan başka diğer sahabelerin de cennete girecekleri ümit edildiğinden onlar da cennet ehli arasında sayılmaktadır.<sup>335</sup>

## VI. ÇEŞİTLİ MESELELER

Sırrı Paşa *Nakdü'l-Kelâmı*'nın son bölümünde çeşitli meseleler hakkında izahlar yapmaktadır. Ancak 19. yüzyılda onun eserine dâhil ettiği bu meselelerin birçoğu günümüzde kelâm ilminin değil, fıkıh ilminin kapsamına girmektedir. Bu sebeple bu meselelere kısaca değinilenecektir.<sup>336</sup>

### A. Mesh Üzerine Meshin Cevâzı

Seferde ve hadarda mesh üzerine mesh caizdir. Çünkü meshin cevâzı her ne kadar Allah'ın kitabında mezkûr değilse de haber-i meşhur ile sabittir. Mesh üzerine meshi caiz görmeyen kimse ehl-i bid'attandır.

### B. Nebîzenin Helallığı

Nebîzü't-temr (hurma şerbeti) haram değildir.

Hurma ya da kuru üzümü topraktan bir küpün içinde kurutarak elde edilen şerbet çeşidine nebîz denir.

İslâm ortaya çıktığı zaman, insanları nebîzi üretmekten ve kullanmaktan yasaklanmıştır. Çünkü o zamanda nebîzin kurulduğu küpler aynı zamanda şarap konulan malzemelerdendi. Sonra bu yasaklamanın nesh olmasıyla Ehl-i Sünnet nebîzin haram olmadığına hükmetti. Rafizîler ise, bunda da Ehl-i Sünnet'e muhâlefet edip nebîzin edinilmesinin de içilmesinin de haram olduğunu savundular.

<sup>334</sup> Buhârî, Fedâilü Ashâbi'n-Nebî, 12.

<sup>335</sup> Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 326-7.

<sup>336</sup> Bu çeşitli meseleler hakkında bkz. Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 318-55.

Nebîzin haram olmayışı, sarhoşluk verecek derecede keskinleşmemesi şartıyla sınırlıdır. Yoksa sarhoşluk haline gelince onun azı da çoğu da haram olduğu beyan olunmuştur.

### **C. Velinin Derecesi**

Hiçbir veli kesinlikle peygamberlerin derecesine ulaşamaz.

Çünkü peygamberler evliyanın sahip oldukları üstün özelliklere sahip olmalarıyla beraber günahattan da masumdurlar. Ölüm korkusundan emindirler. Vahiy ile müşerref, melekleri görmekle mükerremdirler. Tebliğ ve irşâdla emrolunmuşlardır. Bu yüzden “velinin nebîden efdal olması caizdir” diye bazı Kerrâmiyye’den nakledilen söz küfür ve dalâlettir.

### **D. Kuldan Teklifin Düşmesi**

Kul yeterli akla sahip olduğu zaman emir ve nehiy kendisinden düşmez. Çünkü teklif hakkında söylenenler sûret-i umûmiyede vârid, müctehidler de bu meselede icma‘ etmişlerdir.

Bazı Mübâhiyyîn şöyle demiştir: “Kul, muhabbetullahın gâyetine erip ve kalbi kesb-i safvet edip de nifaksız olarak imanı küfür üzerine ihtiyar edince kendisinden emir ve nehiy düşer. Ondan sonra büyük günah işlese bile Allah Teâlâ onu cehenneme sokmaz. Bu dereceye ulaşan kuldan ibâdât-ı zâhire düşer. O halde onun ibadeti tefekkürden ibaret kalır.” Mübâhiyyîn’in bu iki görüşü de doğru olmayıp küfür ve dalâlettir. Çünkü bütün peygamberler özellikle Hz. Muhammed gerek muhabbetullah gerek iman hususlarında insanların en üstünü oldukları bilindiği halde yine de kendilerinden emr-i tekâlif vâki olmuştur.

### **E. Nasslar**

Nasslar zâhirleri üzerine hamlolunur.

Zâhir manaları ciheti, cismaniyeti ve bunlara benzer şeyleri bildiren ayetler olduğu gibi zâhirden sarf edecek katî bir delil bulunmadıkça kitap ve sünnetten olan nasslar te’vil edilmeyerek zâhirleri üzerine hamlolunurlar. Zâhir manaları murad olmayan elfâz, nassdan ma‘dud değildir. Belki müteşâbihattandır diyenlere şöyle cevap verilir: Bu makamda nassdan murad zâhire, müfessere ve muhkeme mukâbil olan değildir. Belki müteârif olduğu üzere nazmın kısımlarını kapsayandır.



## **F. Küfrü Gerektiren Şeyler**

a- Redd-i nusûs ve istihlal-i ma'siyet küfürdür. Kitap ve sünnette olan kat'î nassların delalet ettiği kesin ahkâm-ı şer'iyeyi inkâr eden kâfir olur. Meselâ öldükten sonra bedenlerin tekrar diriltileceğini inkâr etmek gibi ki bu inkâr Allah'ı ve peygamberini yalanlamak demektir. Hz. Âişe'yi (r.a) kazf dahi küfürdür. Çünkü Hz. Âişe'nin tenzihi, kat'î delil ile sabit olmuştur. Bir de küçük olsun büyük olsun bir masiyetin helal sayılması da küfürdür.

b- Nassları istihâne ve şer'atı istihzâ küfürdür. Çünkü nassları küçümseyip onlarla alay etmek tekzîb belirtileridir.

c- Ümitsizlik ve emin olmak da küfürdür. Allah Teâlâ'nın rahmetinden ümitsiz olmak da azabı ve ikâbından emin olmak da küfürdür.

## **G. Kehânet**

Kâhini gaybtan haber verdiği şeylerde tasdik etmek küfürdür.

Çünkü Muhbir-i Sâdık (s.a.v.) Efendimiz "Kâhinin sözünü tasdik eden kimse, Allah Teâlâ'nın Muhammed'e indirdiği Kurân'ı inkâr etmiş olacağından kâfir olmuş olur." diye buyurmuşlardır.

## **H. Ma'dum Şey Değildir**

Ma'dum hiçbir şey değildir. Ehli Sünnet âlimleri "şeyiyyet, vücûd ve sübûta adem de nefye müradiftir" diye zâhib olmuşlardır.

## **J. Ölülere Dua**

Hayatta olanların ölülere duaları, ölüler için tasaddukları ölülere fayda verir.

Mu'tezîle "Allah'ın kazası değişmez. Herkes kendi kazancı ile merhûn ve mukayyettir. Kişi kendi ameli ile cezaya müstehak olur. Başkasının ameli ile cezalandırılmaz." diyerek bu meselede de Ehl-i Sünnet'e muhalefet etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet'in bu meseledeki delili emvâta ve husûsa cenaze namazında dua ile ilgili vârid olan sahih hadislerdir. Bu sebepten dolayı ölülere dua hususu, Selef-i Salihin'den mütevâristir. Hâlbuki duanın ölülere faydası olmasaydı, selefîn ölülere duaları manasız olurdu.

Hız. Peygamber Efendimiz “Dua, belayı defeder. Sadaka, Allah’ın azabının ateşini şiddetini söndürür” buyurmuştur.

### **K. Duaya İcâbet**

Allah Teâlâ dualara icâbet ve kabul, hâcâtı kazâ eder.

Allah Teâlâ “Bana dua ediniz! Benden dileyiniz! Ben duanızı kabul, hâcâtınızı kazâ ederim”<sup>337</sup> buyurmuşlardır.

Peygamber Efendimiz “Hakk sübhânehû ve Teâlâ Hazretleri kerem ve atâ sahibidir. Kendisine el açıp dua eden kulunun ellerini geri çevirmez.”<sup>338</sup> buyurmuşlar.

### **L. Kıyâmet Alâmetleri**

Deccal’in, Dabbetü’l-Arz’ın, Ye’cûc ve Me’cûc’un çıkması, İsa (a.s.)’ın gökten inmesi, güneşin batıdan doğması gibi kıyametin şartları ve alametine dair Hz Nebî (s a.v) Efendimizin haber verdikleri şeyler de hakır.

### **M. İctihad ve Müctehid**

Müctehid, icthadında bazen hata, bazen isabet eder. Müctehid, gerek akli meselelerde, gerek şer’iyyâtın usul ve fûrûuyla ilgili meselelerde hatada eder, isâbet de eder.

Bazı Eş’arîler ile bazı Mu‘tezile “müctehid, kesin delilleri olmayan şeriatın ferî meselelerinde isabet eder” diye görüş bildirmişlerdir.

İctihad meselelerinde müctehidin icthadından evvel, Allah Teâlâ’nın muayyen bir hükmü ya vardır ya yoktur. Şayet varsa o ilâhi hükme delâlet eden bir ilâhî delil ya vardır ya da yoktur. Şayet bu da varsa o delil ya kat’idir, ya zannîdir.

İşte şu dört ihtimalden her birini bir cemaat savunmuştur. Tercih edilen görüş ise şudur: Her hâdisede hüküm muayyendir. Müctehid, o muayyen hükmü bulabilirse icthadında isabet etmiş olur. Bulamazsa hata etmiş olur. Şu kadar ki o muayyen hükmün derkâr olan gizliliğinden dolayı müctehid ona isabetle mükellef değildir. İşte bu sebepten dolayı hata eden müctehid mazurdur. Belki de hatasıyla beraber me’cûrdur.

<sup>337</sup> Mü’min 40/60.

<sup>338</sup> Sünen-i Tirmîzî, Daavât, 9.

Müctehid mademki muayyen hükme isabetle mükellef değildir o halde ictihadında hata etse dahi günahkâr olmaz. Bunun üzerinde ihtilaf yoktur. İhtilaf edilen konu hata eden müctehidin hatası delil ile hükmün ikisine de nazarla ibtidâen midir intihâen mi? Yani hata eden müctehidin hatası neden kaynaklanıyor? Hem ictihad edilen meselenin istinad ettiği delil de, hem de onunla bi'l-istidlâl verdiği hükümde mi yanılıyor? Yoksa delilde değil, yalnız onunla bi'l-istidlâl verdiği hükümde mi hata ediyor? İşte ihtilaf konusu olan yalnız burasıdır.

İşte Mâtürîdî'nin de benimsediği görüş hükümde hata eden müctehid eğer şartlar ve rükünleri bir araya getirerek elde ettiği delilde isabet etmiş ise itibârâtan mükellef olduğu vazifeyi yerine getirmiş olur.

#### **N. Fazilet**

İnsanların peygamberleri, meleklerin peygamberlerinden, meleklerin peygamberleri insanlardan, insanlar da meleklerin genelinden daha faziletlidir.

## SONUÇ

Osmanlı Devleti, hüküm sürdüğü altı asır boyunca İslâm dünyasına büyük katkıları olan âlimler yetiştirmiştir. Çalışmamızın konusu olan Giritli Sırrı Paşa da Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda yetiştirdiği âlimlerden biridir.

Sırrı Paşa, çocukluk yıllarını doğduğu yer olan Girit'in Kandiye kasabasında geçirmiştir. İlk eğitimini de burada almış ve daha sonra Osmanlı Devleti'nin çeşitli kademelerinde görev yapmıştır. Kâtiplikten başlayan memûriyeti daha sonra mektupçu muavinliği, mutasarrıflık ve valiliğe kadar yükselmiştir. Valilik görevleri arasında Trabzon, Ankara, Bağdat ve Diyarbakır gibi Osmanlı Devleti'nin önemli vilâyetleri de vardır. Çok çalışkan ve azimli bir insan olarak tanınan Sırrı Paşa'nın yerine getirdiği bu görevlerde gayet başarılı bir devlet adamı olduğunu söylemek mümkündür. Sırrı Paşa'nın kendisi hakkında yazılanlar doğrultusunda hiçbir görevinden azledilmediği bilgisinin Osmanlı Arşivi'nde yaptığımız araştırmalar sonucu yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Sırrı Paşa, Trabzon Valiliği görevini sürdürürken kendisi hakkında muhâcirlerin şikâyetlerinin artması üzerine padişah tarafından azledilmiştir. Ama bu azledilme olayı Sırrı Paşa'nın görevini kötüye kullandığı veya kötü bir devlet adamı olduğu anlamına gelmez.

Osmanlı âlimlerinin 19. yüzyıldaki çalışmalarına baktığımızda şerh ve haşiye geleneğinin bir uzantısı olarak klasik dinî metinlerin Osmanlı Türkçesi'ne çevrildiğini görmekteyiz. İşte bu tarz çalışma yapanların arasında Sırrı Giridî'yi de zikredebiliriz. O daha çok dinî ilimlerle iştiğal etmiş ve bunlar arasında da tefsir ve kelâm ilmine dâir birçok eser vermiştir. Bizim çalışmamızın asıl konusunu ise Giritli Sırrı Paşa'nın kelâmî görüşleri oluşturmaktadır.

Sırrı Paşa'nın kelâm ilmine dâir ilk çalışması Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâidi*'ni tercüme etmek olmuştur. Tercümesini yaparken sadece metne bağlı kalmayıp bu esere yazılan birçok şerh ve haşiyelere ait açıklamalardan da yararlanmıştı. Yaptığı her açıklamanın kaynağını vermiş ve ardından konuyla ilgili kendi görüşlerini de zikretmiştir. Daha sonra iki ciltlik bu eserinde fazla gördüğü yerleri çıkartıp açıklamaya ihtiyaç duyulan yerlere de birtakım eklemeler yaparak *Nakdü'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm* adlı eserini oluşturmuştur. Sırrı Giridî'nin *Nakdü'l-Kelâmı* sırasıyla âlem, ulûhiyet, sem'ıyyât, nübüvvât ve diğer meselelerden oluşmaktadır. Kaynak olarak ayet ve hadislerle çokça başvuran Sırrı Giridî aklî izahlara da büyük önem vermiştir. İbn Haldun, Râzî, Gazzâlî,

Âmidî, Taftazânî, Cürçânî, Hayâlî, Siyelkûtî, Ramazan Efendi gibi daha birçok İslâm âliminin görüşlerinden faydalanmıştır. İşte Sırrı Giridî'nin kelâm ilmine dâir bu eserleri yaşamış olduğu dönem her ne kadar kelâm ilmi açısından “Yeni İlm-i Kelâm” dönemi de olsa onun geleneğe bağlı bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır.

Sırrı Giridî, Ehl-i Sünnet çizgisinden ayrılmayan bir kelâmcıdır. Bunu ayrıca konularla ilgili itikâdî mezheplerin görüşlerine değindikten sonra Osmanlı toplumunu kastederek dediği “Biz ki Ehl-i Sünnetiz” tabirinden de rahatlıkla anlayabiliriz. Giridî, izahını verdiği her konudan sonra bu konu hakkında Ehl-i Sünnet itikâdına itirazda bulunanların görüşlerine de yer vererek onların bu görüşlerine aklî ve naklî delillerle cevap vermiştir. Bu itirazların çoğunu Mu‘tezile mezhebinin iddiaları oluşturmakla beraber felsefecilerin, Kerrâmiye'nin, Dehriyye'nin, Mücessime'nin ve diğer bazı mezheplerin itirazları da mevcuttur.

Sırrı Paşa, âlemi; Allah'ın varlığının ispatına delil olan mâsivallah yani O'nun dışında kalan varlıklar olarak tanımlar. Âlem bütün cüzleriyle sonradan yaratılmış olup araz ve ayanlardan oluşmuştur. Tevhid inancının gereği olarak Allah Teâlâ birdir, ezeldir ve O'ndan başka herhangi bir yaratıcı yoktur. Âlemi yoktan var eden Allah Teâlâ'nın selbî ve sübûtî sıfatları vardır. O, bu sıfatların taalluklarıyla âlem üzerinde tasarrufta bulunur. Rû'yetullah hem naklen hem de aklen sabittir. Yani Allah Teâlâ'nın görülmesi gerek ayet ve hadislerle gerek de aklî delillerle caizdir. Ancak Allah Teâlâ'nın görülmesinin caiz olması, Kerrâmiye ve Mücessime'nin iddia ettiği gibi Allah'ın cisim olması ve bir cihette bulunması tarzında değildir. Çünkü Allah, cisim olmaktan ve bir cihette bulunmaktan münezzehtir. Kulun bütün fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Allah iyi olduğu için birtakım fiilleri emretmiş, kötü olduğu için de yasaklamıştır. Bu yönüyle hüsün ve kubuh akılla idrak olunur, ilahî emir ve nehy ona delâlet eder. Allah, kulunu güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutmaz. Ölüm, Allah'ın yaratmasıyla ve maktûl eceliyle ölmüştür.

Nübüvvet meselesiyle ilgili olarak Sırrı Giridî, resûl-nebî ilişkisi yani bunların anlamları üzerinde durarak resûlün kitap ve yeni din sahibi şartı olup olmadığı hususunda farklı görüşteki âlimlerin görüşlerine yer verir. Mu‘cize, Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla peygamberlerin ortaya koyduğu harikulade olaylara denir. Melekler, Allah'ın emriyle hareket eden erkeklik ve dişilikleri bulunmayan nurdan yaratılmış varlıklardır. Kutsal kitaplar, Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarını bildirmek için peygamberlere indirdiği kitaplardır. Bunlarda faziletleri sırasıyla Kur'ân-ı Kerîm, Tevrat, İncil ve Zeburdur. Mi‘rac,

Hz. Muhammed'in bedeniyle hâl-i yakazada göklere, oradan da Allah katına çıkıp Rabbi'ni kalp gözüyle gördüğü olaya denir. Kerâmet ise Allah'ın velî kulları tarafından nübüvvet davası olmaksızın gerçekleştirilen harikulâde olaylara denir.

Ahret inancıyla ilgili olan sem'iyâyatta Sırrı Giridî, kabir ve ahiret hallerinden bahsetmektedir. Büyük günahlar mü'min bir kulu imandan çıkarmadığı gibi küfre de sokmaz. Peygamberlerin ve hayırlı kimselerin Allah'ın izin vermesiyle büyük günah işleyenlere şefaati sabittir. İman ise dil ile ikrar, kalp ile tasdik olup amel, imandan bir cüz değildir. İmanın artması veya eksilmesi hakkındaki tartışmalar iman tanımındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Son olarak ise Sırrı Giridî, bazıları günümüzde fikhın konusu olan ancak o zamanlarda kelâm kitaplarında yer alan sahabeye kötü söz söyleyenin durumu, aşere-i mübeşşere, küfrü gerektiren şeyler gibi birtakım meselelere dâir bilgiler vermektedir.

## **EKLER**

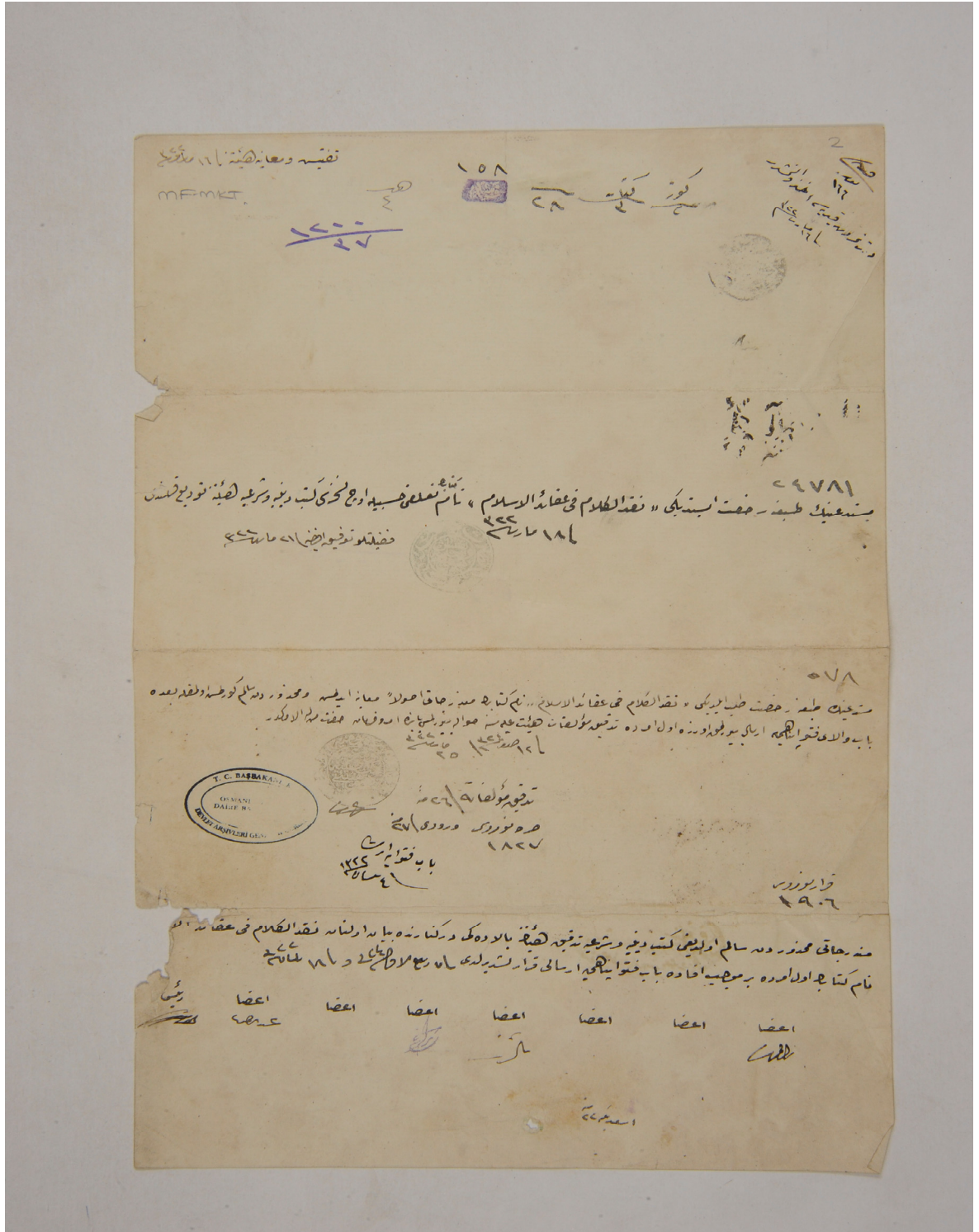




نوع حرمان	نمبر و سکر	تاریخ	موضوع	سوری	مید	تاریخ استودی
اسما	سکر	تاریخ	طریقاً اصحاب مستحبه	سوری		تاریخ استودی
<p>طریقاً اصحاب مستحبه</p> <p>دیاربکر دایره دین و امور ساری پاشا حضرتزاده آمانی که طبع و کتبیه طبعه و کتبیه طبعه</p> <p>منبع در بدو معنی آنکه تقصیر و عیبه لایزاله منقول کتاب نصیر قرآن دان</p> <p>چونکه حق سبحانه و تعالی در اصول و فروع مذکور آنکه در زمره نفاص و عیبه</p> <p>فتوایا نصیریه ایسکال تقصیر و عیبه و طبع</p> <p>۱۸ دی ماه سنه ۱۲۸۳</p> <p>۱۴۴/۸۳</p>						

MF. MKT. nr. 144/83 Belge No: 1

Diyarbakır Valisi Sırrı Paşa'nın Sırr-ı Furkan adlı eserinin basımına ruhsat verilmesi için incelenmek üzere Maârif Nezâreti tarafından Meşihat'a gönderildiği.

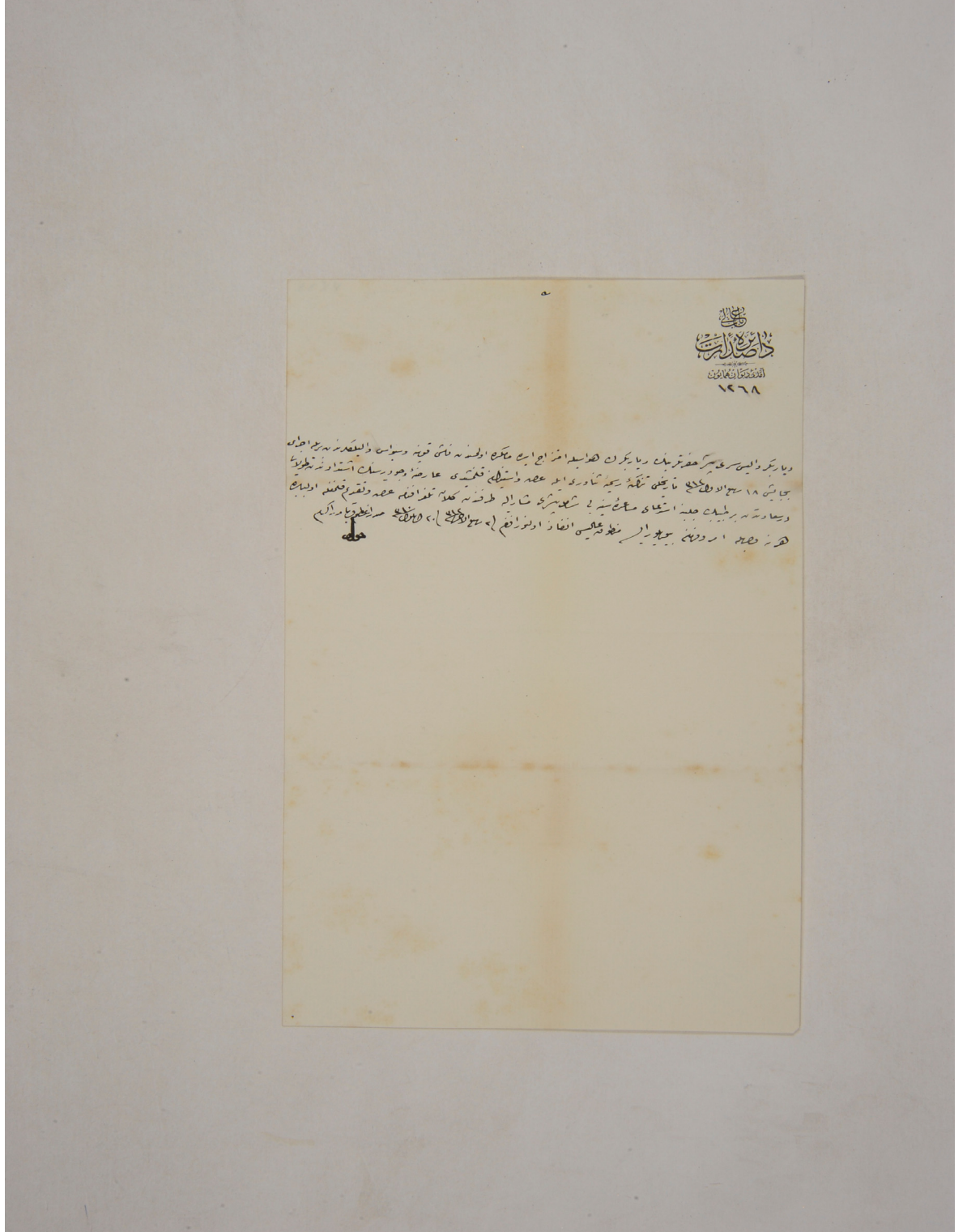


MF. MKT. 927/57 Belge No: 2

Nakdû'l Kelâm Fî Akâidi'l İslâm adlı eserin basılmasına ruhsat verildiğine dâir  
Meşihat tarafından onaylanmış karar.

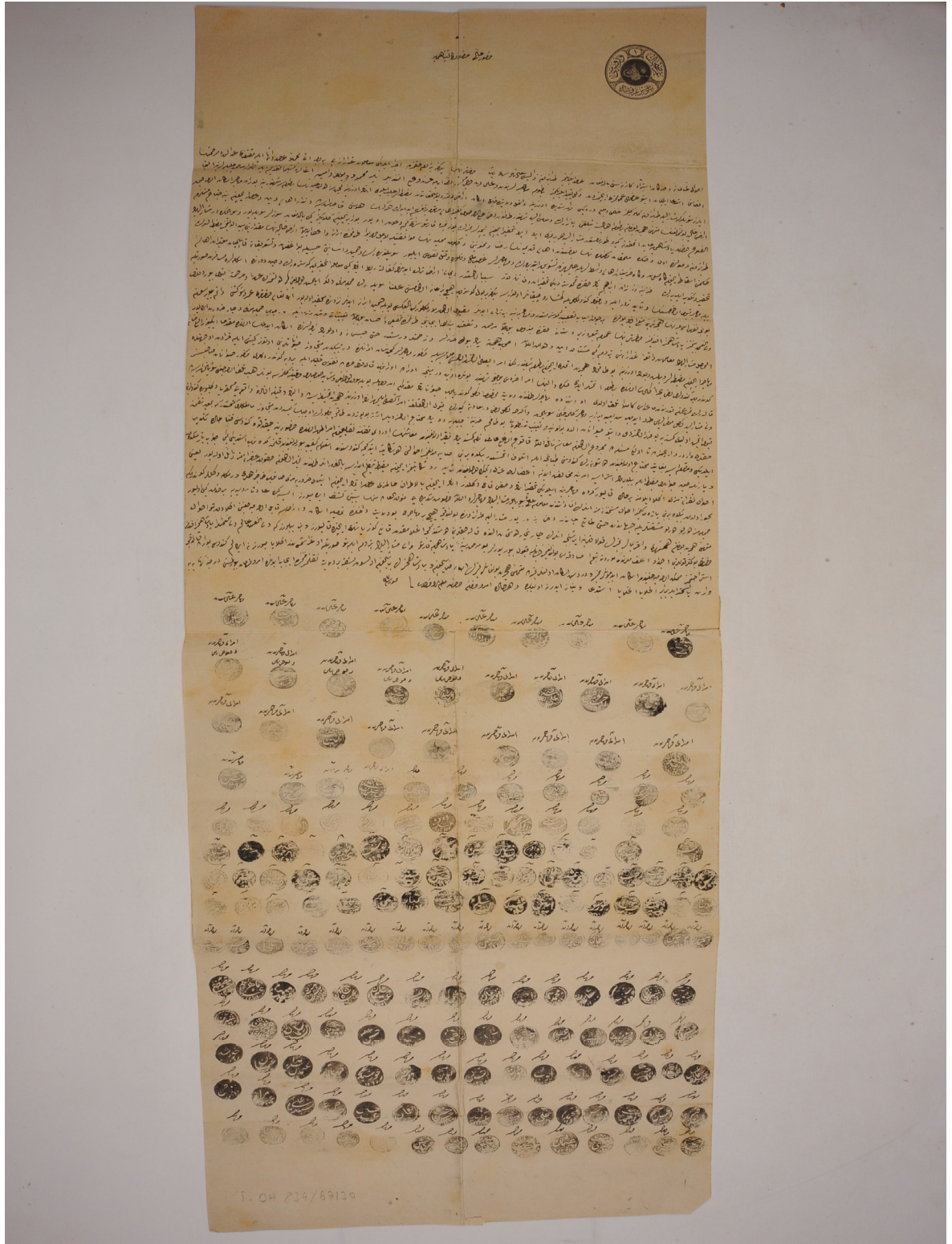






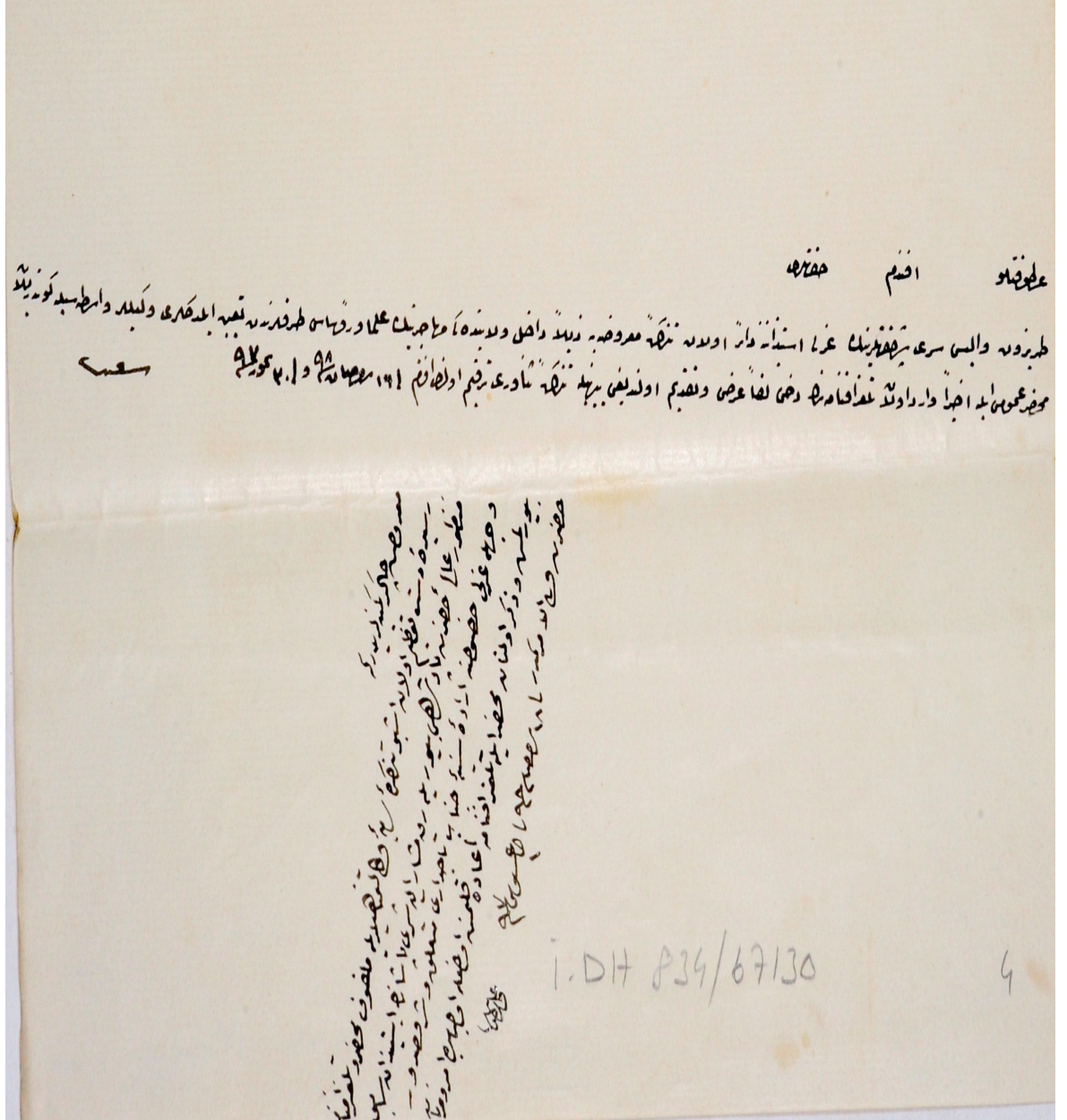
**Y. A. HUS. nr. 310/10 Belge No: 2**

Sırrı Paşa'nın doktor talebi üzerine gönderdiği telgrafi dikkate alan Sadrazam'ın durumu padişaha sunması.



I. DH. nr. 834/67130 Belge No: 1

Trabzon Valisi Sırrı Paşa hakkında muhacirler tarafından Sadaret'e yazılan mahzar.



İ. DH. nr. 834/67130 Belge No: 4

Sırrı Paşa'nın Trabzon Valiliği'nden azli hususunda irade-i seniyye.

## KAYNAKLAR

- Abdurrahman Sâmi Paşa, *Rumûzu'l-Hikem*, Şeyh Yahya Efendi Matbası, İstanbul 1870.
- Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, Matbaatü'l-Osmaniye, İstanbul 1305.
- Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, DİB Yay., Ankara tsz.
- Aydın, Ömer, *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- el-Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l Firâk*, Daru't-Telâi', Kâhire 2005.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn ve Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul 1951.
- Bardakoğlu, Ali, *Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 4, Kayseri 1987.
- Beydâvî, Ebû Said Nasiruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Şems Matbaası, İstanbul 1884.
- Bihîştî Ramazan Efendi, *Şerh-i Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye Matbaası, Dersaadet 1320.
- Birişik, Abdülhamit, "Sırrî-i Giridî", *Yaşamları ve Yapıtları ile Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmail, *el-Câmiü's-Sahîh* (nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ), 5. baskı, Dar-ı İbn-i Kesîr, Dîmeşk, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmail, *el-Câmiü's-Sahîh* (trc.Mehmed Sofuoğlu), Ötüken Yayınları, İstanbul 1987.
- Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (çev. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınları, İstanbul 1972.
- Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (nşr. M. Çevik, K. Meral), Üç Dal Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul.
- el-Cürçânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Tâ'rifât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1983; *Şerhu'l-Mevâkıf*, Amire Matbaası, İstanbul 1257.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.
- İslâm'da Gayb Âlemi*, Enşar Neşriyat, İstanbul 2007.
- ed-Devvânî, Ebû Abdillâh Celâleddin, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, Bosnalı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1290.
- Doğan, İshak, *Osmanlı Müellifleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Ebu Dâvud, Süleyman İbnü'l Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, Dâru İhyâu's-Sünne, ts.
- Ebu Hanife, İmâm-ı A'zâm Numan b. Sâbit el-Bağdâdî, *Fıkhu'l-Ekber*, (çev. Sabit Ünal), DİB Yay., Ankara 1957.



- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-islâmiyyin ve'htilâfu'l-musallîn* (nşr. Helmut Ritter), Devlet Matbaası, İstanbul 1929.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Matbaatu's-Sabah, Dımeşk 2006.
- Tehâfütü'l-Felâsife-Filozofların Tutarsızlığı*, (trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu), Klasik Yay., İstanbul 2005.
- Gelenbevî, Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa, *Hâşiye-i Gelenbevî ale'l-Celâl*, Matbaa-ı Âmire, Dersaadet 1286.
- Girîdî, Sırrı, *Ahsenü'l Kasâs*, Nişân-ı Berberiyân Matbaası, İstanbul 1309.
- Ârâü'l-Milel*, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1303.
- Mektûbât-ı Sırrı Paşa*, Bâb-ı Âli Caddesi 38 Nolu Matbaa, İstanbul 1316.
- Nakdü'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm*, Bâb-ı Âli Caddesi 52 Nolu Matbaa, İstanbul 1324.
- Ruh*, Şirket-i Mürettebiye, İstanbul 1303.
- Sırr-ı Furkan*, y.y., İstanbul 1302.
- Girîdî, Sırrı, *Sırr-ı İnsan*, Eski Zabtiye Caddesi 51 nolu matbaa, Dersaadet 1312.
- Şerh-i Akâid Tercemesi*, Rusçuk: Vilâyet-i Celîle-i Tuna 1296.
- Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*, y.y., İstanbul 1312.
- Gündüz, Şinasi, *Hıristiyanlık*, İSAM Yay., İstanbul 2008.
- Hayalî, Şemseddin Ahmed b. Musa, *Hayalî Şerh-i Akâid*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1279.
- İşık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1967.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, Kahire ts.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen-i İbn Mâce*, (trc. Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Manzur, Ebu'l Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu'l-Arab*, Daru İhyâu't-Turâsü'l-Arabî, Beyrut 1999.
- İbn Sinâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali Belhî, *Kitâbü's-Şifâ*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, İstanbul 1955.
- el-İsfehânî, Râğıb, *Müfredât Elfâzü'l-Kur'ân*, (thk. Safvan Adnan Dâvûdî), Darü'l Kassar, Dımeşk 2002.
- el-İsferâyînî, Ebu İshak İsmâuddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah, *Haşiye li-İsam alâ Şerhi'l Akâid*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, Dersaadet 1280.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, Rıza Efendi Matbaası, İstanbul ts.
- İspirli, Serhan Alkan, *Osmanlı Kadını'nın Şiiri*, Turkish Studies International Periodical Fort The Languges, Literature and History of Turkish or Turkic, Erzincan 2007, Vol. 2/4.

- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ankara 1981.
- Karadaş, Cağfer, *İslâm'ın İnanç Yapısı*, Emin Yay., Bursa 2006.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.
- el-Kayserî, İbrahim b. Mehmed, *Mecmuâtu'r-Resâil*, Matbaa-ı Âmire, Dersaadet ts., *Takrîru'l-İstiâre*, Karahisarlı Ali Rıza Basımevi, İstanbul ts.
- el-Kefevî, Muhammed b. Abdülhamid, *Talikatü 'alâ Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseîye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr: 19 Hk 13101.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- Kılavuz, Ulvi Murat, Kılavuz, Ahmet Saim, *Kelâma Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Kılıç, İsmail, *Sırrı Paşa*, Kur'ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi, sayı: 19,20,21, 1999.
- Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Yay., İstanbul 2004.
- Koçkuzu, A.Halim, *Osmanlı Döneminde Bir İlim Ve Devlet Adamı: Giritli Sırrı Paşa*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:14, Konya 2002.
- Kurnaz, Cemal, *Giritli Sırrı Paşa, Hayatı, Eserleri, Şiirleri*, İlmî Araştırmalar, sayı: 9, İstanbul 2000.
- “Sırrı Paşa” md., *DİA.*, İstanbul.
- el-Makdîsî, İbn Ebî Şerîf Kemâleddin, *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere fi'l-Akâidi'l-Münciye Fi'l-Âhire*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2002.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- el-Mayorkî, Abdullah et-Tercümân, *Tuhfetü'l-Erîb fi'r-Redd-i 'alâ Ehli's-Salîb*, Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1988.
- Mustafa Zihni, *Savâbu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1327.
- Müslim bin el-Haccâc Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslîm*, (trc. Ahmed Davudoğlu), İhya Araştırma Merkezi, İstanbul 1993.
- Özarslan, Selim, *Sırrı Giridî ve Nakdü'l-Kelâmı*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, Elazığ 1998.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1998.
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türk Müsikîsi Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Parmaksızoğlu, İsmet, “Sırrı Paşa” md., *Tarih Ansiklopedisi*, MEB, Ankara 1980.
- Pasquale Galluppi, *Miftâhü'l-Fünûn*, Matbaa-ı Âmire, Dersaadet 1289.
- Ragıp Paşa, *Sefînetü'r-Râgıb ve Defînetü'l-Metâlib*, Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, Dersaadet 1282.
- es-Sâbûnî, Ebu Muhammed Nureddin b. Mahmud b. Ebîbekir, *el-Kifâye fi'l-Bidâye*, Süleymaniye Kütüphanesi no:2271, İstanbul ts.
- es-Sebzevârî, Ebu Said Kemaleddin Hüseyin b. Ali Beyhaki Herevî el-Kâşifi, *Tefsîr-i Mevâkıb*, Matbaa-ı Âmire, Dersaadet 1282.

- Seçkin, Selçuk, Sönmezer Şükrü, *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla VI. Eyüp Sempozyumu- Tebliğler-Mimar Vedat Tek ve Mimarlığı*, Eyüp Belediyesi Yayınları, İstanbul 2002.
- es-Serahsî, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlü's Serahsî*, Daru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Seratlı, Tahir Galip, *Güzel İnsan Yusuf, Ahsenü'l-Kasâs: Yusuf Sûresi Tefsiri*, Elest Yay., İstanbul 2005.
- Siyelkûtî, Abdulhâkim b. Muhammed el-Hindî el-Pencâbî, *Hâşiye-i Siyelkûtî ale'l Hayalî*, y.y., İstanbul 1257.
- Hâşiye-i alâ Şerh-i Celâleddin ed-Devvânî alâ Akâidi'l Adûdiyye*, Dârü't-Tibâati'l-Âmire, Dersââdet 1271.
- Siyelkûtî ale'l Hayalî*, Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul 1304
- Süreyya, Mehmet, *Sicil-i Osmanî* (haz. Nuri Akbayır), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, (thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâzilî), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005.
- et-Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (thk. Tâhâ Abdurraûf Saîd), Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2000.
- Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l Akâid*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 4. Baskı, İstanbul 1999.
- Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed İsa, *Sünen-i Tirmîzî*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Mektebetü'l-İslâmiyye, Riyad ts.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yay., Ankara 2001.
- Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., 7. Baskı, İstanbul 2004.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul ts.
- Yücedoğru, Tefik, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Emin Yay., Bursa 2006.
- Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yay., Bursa 2006.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzîl ve uyûni'l-Ekâvi'l fî vücûhi't-Te'vîl*, (tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed) Matbaatü'l-İstikâme, Kahire ts.