



T. C.

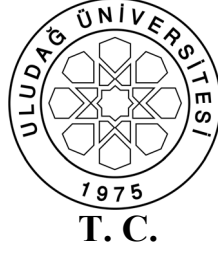
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

EKMELÜDDİN BÂBERTÎ ve KELÂM İLMİNDEKİ YERİ

(DOKTORA TEZİ)

Kadir Recep MUHAMMED

BURSA - 2011



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

EKMELÜDDİN BÂBERTÎ ve KELÂM İLMİNDEKİ YERİ

(DOKTORA TEZİ)

Kadir Recep MUHAMMED

Danışman:

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

BURSA - 2011

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

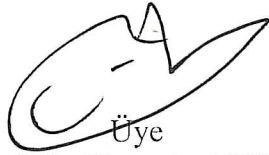
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 710723003 numaralı Kadir Recep Muhammed'in hazırladığı "Ekmelüddin Bâbertî ve Kelâm İlmindeki Yeri" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 17.10.2011 günü 13:00 - 14:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin BAŞARILI olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.



Üye (Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ
Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi



Üye (Tez Danışmanı)
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ
Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi

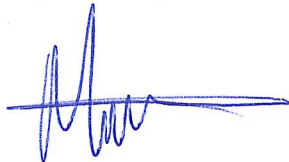


Üye
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Osmangazi Ü. İlahiyat Fakültesi



Üye
Doç. Dr. Tefik YÜCEDOĞRU
Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi

Üye
Doç. Dr. Âdem APAK
Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi



17/10/ 2011

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Kadir Recep Muhammed
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelam
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xi + 172
Mezuniyet Tarihi	: / / 2011
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Cağfer Karadaş

EKMELÜDDİN BÂBERTÎ ve KELÂM İLMİNDEKİ YERİ

Akaid ve kelâm alanındaki eserlerini Hanefî-Mâtürîdî ekolü çerçevesinde ele alan ve h. viii. yüzyılda yaşamış olan Ekmelüddîn Bâbertî (ö. 786/1384) muhakkik bilginlerden kabul edilmektedir. Anadolu'dan kalkıp farklı bir coğrafyaya giden, orada Eş'arîlik baskın olmasına rağmen takip ettiği çizgiden taviz vermeyen ve benimsediği görüşleri yaymaya çalışan Bâbertî, yetiştirdiği öğrenciler ve kaleme aldığı eserler vasıtasıyla Anadolu'da İslâmî ilimlerin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Bu çalışmada Bâbertî'nin telifleri bağlamında kelâmî düşünce yapısı incelenmeye ve kelâm ilmindeki yeri tespit edilmeye gayret gösterilmiştir. Tezde karşılaşılan en temel sorun Bâbertî'nin bazı müellefatının el yazma halinde bulunması ve çözümlenmesi zor çetrefilli konuların yer almasıdır.

Mukayeseli bir metot takip edilen tezde Bâbertî'nin fikirlerine temas ettikten sonra, önceki kelâm ulemasının görüşleri ile karşılaştırma yapılmış ve araştırmalar nispetinde onun etkilendiği alimlerin kimler olduğu bulunmaya çaba sarfedilmiştir.

Söz konusu tez dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde din ve akîdeye bağlı mevzulara temas edilmiş, ikinci bölümde ilâhiyyât konuları incelenmiş, üçüncü bölümde nübüvveti ilgilendiren meseleler irdelenmiş, dördüncü ve son bölümde ise bazı görünmeyen varlıklar ile âhiret hayatı hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Sözcükler:

Bayburt Ekmelüddîn Bâbertî Hanefî-Mâtürîdî ekolü Kelâm

ABSTRACT

Name and Surname : Kadir Recep Muhammed
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Islamic Theology
Degree Awarded : PhD
Page Number : xi + 172
Degree Date : / / 2011
Supervisor (s) : Prof. Dr. Cağfer Karadaş

AKMAL AL-DİN BABARTİ AND HIS PLACE İN İSLAMIC THEOLOGY

Akmal al-Din al-Babarti who lived in the VIIIth/XIIIth century and produced work, in line with Hanafi-Maturidi school has been considered as one of muhaqqiq scholars who have their own ideas.

Al-Babarti immigrated from Anatolia to Egypt. Although the Ash'arism was dominant there at that times he persistently defended the Hanafi-Maturidi views on theological issues and tried to spread them. Through his pupils and works he made an important contribution to Islamic sciences in the Islamic world including Anatolia.

This study deals with al-Babarti's theological views as derived from his works and tries to determine his place in the science of kalam. The main problem for this is that most of his works has not been printed yet. Furthermore these include complicated and controversial issues.

Using a comparative method, after touching al-Babarti's views, the study makes comparisons with previous kalam scholars and explores what scholars influenced him.

The study consists of four chapters. Formulated according to the main theological issues: the first is those related to religion and creed, the second is divine issues, the third is the prophethood and the last is insen creatures and here offer.

Keywords:

Bayburt Akmal al-Din al-Babarti Hanafism-Maturidism Kalam

ÖNSÖZ

İslâm düşünce geleneği, beşer tarihinin gördüğü, çeşitli vecheleri içinde barındıran köklü bir düşünce geleneğidir. Bu geleneğin en önemli parçalarından biri de aklî ve naklî düşünceyi uzlaştırma iddiasını taşıyan kelâm ilmidir. İslâm düşüncesinin önemli aktörlerinden birisini teşkil eden kelâm geleneğinin anlaşılması ise, bu gelenekte yer alan ve bu geleneğe katkıda bulunan her bir figürün tetkik edilmesiyle mümkündür. İşte bu saikle kelâmî yönü nerdeyse hiç araştırılmayan Bâbertî'yi kendimize konu edindik. Bu yönüyle bu çalışma kendi alanında bir ilktir. Nitekim Bâbertî'nin kelâmî görüşlerinin şu ana kadar detaylı bir şekilde incelenmemiş olması ve hatta onun kelâmî düşüncesini yansıtan eserlerinin önemli bir yekununun tahkikinin bile ancak son yıllarda yapılmaya başlanması, elinizdeki bu çalışmanın önemini göstermektedir.

Tezde mukayeseli bir metot kullanılmıştır. Bâbertî'nin fikirlerine yer verildikten sonra kendisinden önce yaşayan kelâm bilginlerinin görüşleri de dikkate alınıp karşılaştırma yapılmış ve onun hangi inanç ekolü içerisinde yer aldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Konular Bâbertî'nin **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, **Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelâm**, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, **Şerhu Tecrîdi'l-'akâ'id**, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseffî**, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a** ve **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye** isimli kelâmî telifler çerçevesinde ele alınmaya gayret gösterilmiştir. Kullanılan kaynaklar arasında **Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn** adında bir eser de yer almaktadır. Söz konusu çalışma **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**'in şerhidir. Bu nüsha eksik olması hasebiyle ve **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**'in bütün şerhini ihtiva eden ve tam nüsha olan **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**'dan ayırmak için bu isimle yazılmıştır. İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) **el-Fıkhu'l-Ekber** adlı risalenin şerhi olan **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**'ye gelince, bazı araştırmacılar tarafından Bâbertî'ye değil de Hakim b. İshak'a (ö. ?) nispet edilmesi sebebiyle bu eserdeki bilgiler metin içinde verilmeyip dipnotta gösterilmiştir.

Bu tez, giriş ve onu takip eden dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde din ve akîde kavramlarının yanı sıra iman ve onunla ilişkili diğer mevzulara temas edilmiştir. İkinci bölümde Allah'ın varlığı, birliği, bilinmesi, sıfatları ve görülmesi ile insanın kaderi, fiilleri, güç yetirmesi ve rızkı gibi konulara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde nübüvvetin tanımı, vehbiliği, hükmü, ona duyulan ihtiyaç, ismet sıfatı ve Hz. Muhammed'in bi'seti meseleleri konu edinilmiştir. Dördüncü ve son bölümde görünmeyen varlıklardan melekler ile kıyamet alâmetleri, haşr, ba's, cennet-cehennem, sevâb-‘ikâb, havz, şefaât, kabir azabı ve kabir nimeti, sırât, mîzân ve defterlerin dağıtılması gibi hususlar ele alınmıştır. Tezin ekler kısmında ise Bâbertî'nin bazı el yazma müellefatından örnekler ile **Kitâbü'l-İrşâd'ın Akide Kısmının El Yazma Metni** ve tarafımızca yapılan **Tercümesi** konulmuştur.

Tez konusunun belirlenmesinde düşünce ve tavsiyelerini benimle paylaşan, tezin planını oluşturmada tecrübe ve bilgisiyle beni aydınlatan, çalışmam sırasında yardımlarını esirgemeyen ve her aşamada yönlendirmeleriyle katkıda bulunan çok değerli danışman hocam Prof. Dr. Cağfer Karadaş'a, tezin temel kaynaklarını oluşturan **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn** ve **Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn** adlı eserleri anlama ve çözme noktasında büyük gayretler sarfeden kıymetli hocam Yrd. Doç. Dr. U. Murat Kılavuz'a, her zaman maddi ve manevi desteğini esirgemeyen saygı değer hocam Prof. Dr. A. Saim Kılavuz'a ve muhterem hocam Doç. Dr. Tevfik Yücedoğru'ya teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Bu arada yıllardan beri öğrenim görmemize vesile olan, maddi ve manevi desteği sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı'na gönülden minnettar olduğumu da ifade etmek isterim. Çeşitli sıkıntılara maruz kalıp dini bilgiler edinme düşüncesiyle beni Türkiye'ye gönderen sevgili aileme de sonsuz şükranlarımı sunar ve Cenâb-ı Allah'tan kendilerine sağlık, afiyet, sabır ve şifalar dilerim.

Umuyoruz ki bu çalışma alanında önemli bir boşluğu doldurur ve kelâm düşüncesinin anlaşılmasına katkı yapar.

Bursa 2011

Kadir Recep MUHAMMED

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xi

GİRİŞ

EKMELÜDDİN BÂBERTÎ, HAYATI VE ESERLERİ

I. KELÂM ALANINDAKİ ESERLERİ.....	3
A. el-MAKSAD fi USÛLİ'D-DİN	3
B. ŞERHU'L-MAKSAD fi 'İLMİ'L-KELÂM.....	4
C. ŞERHU VASIYYETİ'L-İMÂM EBÎ HANÎFE	4
D. ŞERHU 'UMDETİ'L-'AKÂ'İD li'n-NESEFÎ.....	4
E. ŞERHU TECRÎDİ'L-'AKÂ'İD.....	5
F. MUHTASARU'L-HİKMETİ'N-NEBEVİYYE.....	5
G. ŞERHU 'AKİDETİ EHLİ'S-SÛNNE ve'l-CEMÂ'A	6
H. KİTÂBÜ'L-İRŞÂD.....	6
İ. el-MU'TEKAD fi 'İLMİ'L-KELÂM.....	7
J. el-KEVÂŞİFÜ'L-BURHÂNİYYE ŞERHU'L-MEVÂKİF	7
K. RİSÂLE fi TA'RÎFİ'R-RÛH ve'l-KALB ve'n-NEFS ve'l-'AKL ve's-SİRR	7
II. DİĞER ESERLERİ.....	7

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE AKİDE

I. DİN	9
--------------	---

II. İMAN VE AKÎDE	11
A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	13
B. İKRARIN İMANDAKİ RÖLÜ	15
C. İMANIN KALBİN TASDİKİ, DİLİN İKRARI ve AMELDEN İBARET OLDUĞU İDDİASI	19
D. İMANIN ARTMASI ve EKSİLMESİ	19
E. İMANIN VÜCÜBİYETİNİN/VACİP OLMASININ KAYNAĞI.....	23
F. İMANIN MAHLÛK OLUP-OLMAMASI	26
G. İMANDA İSTİSNA	27
H. MUKALLİDİN İMANI	29
İ. İMAN-AMEL İLİŞKİSİ	30
J. İMAN-İSLÂM MÜNASEBETİ	34
III. KEBÎRE VE TEKFİR.....	37
A. İMAN-KÜFÜR İLİŞKİSİ	37
B. BÜYÜK GÜNAH İŞLEYENİN DURUMU	38
C. TEKFİR MESELESİ	43

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHİYYÂT KONULARI

I. VARLIK KONUSU VE ALLAH'IN VARLIĞI MESELESİ	46
II. İSBÂT-I VÂCİB	47
III. ÂLEMİN HÂDİS OLUŞU	48
IV. ALLAH'IN BİRLİĞİ (TEVHİD).....	50
V. ALLAH'I BİLMENİN İMKÂNI	52
A. BİLGİ TANIMI ve BİLGİ EDİNME YOLLARI	52
B. ALLAH'I BİLMENİN İMKANI ve MARİFETULLAH	55
VI. ALLAH'IN SIFATLARI	57
A. SIFATIN MAHİYETİ.....	58
1. Sübütî Sıfatlar	61
a. Kudret.....	61
b. İlim	62

c. Hayat	63
d. İrade	64
e. Sem' ve Basar.....	65
f. Kelâm.....	67
g. Tekvin	71
2. Tenzîhî Sıfatlar.....	73
a. Kıdem	73
b. Bekâ	73
c. Vahdaniyet	74
d. Muhâlefetün li'l-havâdis	74
(1) Allah Cisim Değildir	75
(2) Allah Bir Yönde ve Şekil Sahibi Değildir.....	76
(3) Allah Cevher Değildir	76
(4) Allah Araz Değildir	77
(5) Allah Herhangi Bir Mekanda Değildir.....	78
(6) Allah Keyfiyetle Nitelenemez	79
(7) Kıyam bi nefsihi	80
VII. RU'YETULLAH	80
VIII. KADER VE KAZA	82
A. İNSAN FİİLLERİNİN OLUŞUMU	83
B. İSTİTAAT	87
IX. RIZK	89

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET KONULARI

I. NÜBÜVVETİN TANIMI VE VEHBİLİĞİ MESELESİ	91
II. NÜBÜVVETE DUYULAN İHTİYAÇ	92
III. NÜBÜVVETİN HÜKMÜ	94
IV. PEYGAMBERLERİN TEMEL ÖZELLİĞİ: İSMET	95
V. PEYGAMBERİN ERKEK OLMASI	98
VI. MUCİZELERİN İMKÂNI	99

VII. HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİ.....	102
VIII. PEYGAMBERLERİN MELEKLERE ÜSTÜNLÜĞÜ.....	102
IX. İMÂMET	103

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SEM'İYYÂT KONULARI

I. GÖRÜNMEYEN VARLIKLAR	105
A. MELEKLERE İMAN	105
B. MELEKLERİN ÇEŞİTLERİ	105
1. Kirâmen Kâtibîn.....	105
2. Münker ve Nekîr	106
II. ÂHİRET HAYATININ DEVRELERİ	107
A. KIYAMET ALÂMETLERİ (EŞRÂTÜ'S-SÂ'A)	107
B. HAŞR, BA'S ve AMELLERİN KARŞILIĞI	108
C. CENNET ve CEHENNEM	113
D. SEVÂB ve 'İKÂB.....	115
E. HAVZ	117
F. AFFETME ve ŞEFAAT	118
G. KABİR AZABI ve KABİR NİMETİ.....	120
H. SIRÂT	123
İ. MÎZÂN	123
J. DEFTERLERİN DAĞITILMASI ve OKUNMASI.....	125
SONUÇ.....	127
EKLER.....	132
KAYNAKLAR	164
ÖZGEÇMİŞ.....	172

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.mlf.	Aynı Müellif
b.	Basım sayısı
b.	Bin
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
M.Ü.İ.F.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
md.	Madde
no.	Numara
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
S.	Sayı
ss.	Sayfadan sayfaya
şrh.	Şerheden
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme eden
ty.	Basım tarihi yok
vr.	Varak
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

EKMELÜDDİN BÂBERTÎ, HAYATI ve ESERLERİ

Kendi ifadesiyle asıl adı Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed'dir.¹ Yine kendisinin belirttiğine göre bazen Ekmel el-Hanefî diye de anılmıştır.² Biyografik eserlerdeki tam adı ise Ekmelüddîn Muhammed b. Şemsüddîn Muhammed b. Kemâlüddîn Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Bâbertî el-Hanefî'dir.³

¹ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî el-Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, 1. b., thk. Muhammed Subhî el-Âyidî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Dâru'l-Feth li'd-Dirâsat ve'n-Neşr, Amman, 2009, s. 59.

² Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 59.

³ Şehabüddîn Ebi'l-Felah Abdilhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akri el-Hanbeli ed-Dımeşki İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men zehab**, C. VIII, 1. b., thk. Abdülkadir Arnâût-Mahmud Arnâût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1992, s. 504. İsminin değişik versiyonları için bk. İbn Tağrıberdî, **en-Nücümü'z-zâhire**, C. XI, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, s. 248; Hafız Şehabüddîn Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, **İnbâ'ü'l-ğumr bi ebnâi'l-umr fi't-târîh**, C. II, 2. b., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 179; Hafız Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, **Buğyetü'l-vu'ât fî Tabakati'l-lügaviyyîn ve'n-Nühât**, C. I, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1964, s. 239; Leknevî, **el-Fevâ'idü'l-behiyye**, Dâru'l-Marife, Beyrut, ty., s. 195; Yusuf İlyas Serkîs ed-Dımeşki, **Mu'cemü'l-Mathbü'âtî'l-Arabiyye ve'l-Muarribe**, C. I, Dâru Sâdir, Beyrut, ty., s. 503; Umer Rıza Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musannifi'l-Kütüb**, C. XI, Mektebetü'l-Mesnâ ve Dâru'l-İhyâ ve't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ty., s. 298; Hayruddîn Ziriklî, **el-A'lâm**, C. VII, 3. b., Beyrut 1389/1969, s. 271; Bağdathî İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-'arifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin**, C. II, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, s. 171; Taşköprizâde, **Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevdü'âtî'l-ulûm**, C. II, thk. Kamil Kamil Bekri-Abdülvehhab Ebu'n-Nur, Matbaatü'l-İstiklâlî'l-Kübrâ, Kahire, ty., s. 269; Makrîzî, **el-Hıtat**, C. II, Dâru Sâdir, Beyrut, ty., s. 421; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, C. I, Matba-i Amire, İstanbul, 1333, s. 221; Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, İstanbul, 1985, s. 360; Arif AYTEKİN, "Mukaddimetü't-Tahkik", Ekmelüddîn Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, 1. b., Vizaratü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1989, s. 11; Ra'd Muhammed el-Berhâvi, "Bâbertî", **Mevsû'atü A'lâmî'l-Ulemâ ve'l-Udebâi'l-Arab ve'l-Müslimîn**, I-VIII, C. III, 1. b., Dâru'l-Cil, Beyrut, 2004, s. 8; Hayreddin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 270; Muhammed Subhî el-Âyidî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, "Tercemetü'l-Müellif", Ekmelüddîn Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, 1. b., Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Amman, 2009, s. 13; Çağfer Karadaş, "Osmanlı İlim ve Kültürünün Öncülerinden Bayburtlu Ekmeleddîn", **Avrupa Diyanet Aylık Dergi**, S. 113, Ankara, 2008, s. 46; H. Murat Kumbasar, "Ekmelüddin Bâbertî ve Ebû Hanîfe ile İlgili Bir Risalesi", **Ekev Akademi Dergisi**, S.41, Yıl 13, (Güz 2009), s. 242; Galip Türcan, "Bâbertî'nin el-Maksad fî İlmi'l-Kelâm Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 17, Yıl 2006/2, Isparta, s. 142; Arif AYTEKİN, "Bâbertî", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXX (devam ediyor), C. IV, İstanbul, 1991, ss. 377-378; H. Tevfik Marulcu-Hülya Altunya, "Bâbertî'nin Ruh, Kalp, Nefs, Akıl, ve Sırr Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Bir Risâle: Tanıtım, Tahkik ve Çeviri", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 23, Yıl 2009/2, Isparta, s. 140.

Bâbertî'nin doğum yeri hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Kendisinin hem Bâbertâ'lı hem de Bâbert'li olduğu ifade edilmektedir.⁴ Söz konusu Bâbertâ, Bağdat yakınlarındaki Duceyl kasabasına bağlı olan Bâbertâ köyünün ismi olurken Bâbert ise, Erzurum yakınlarındaki Bayburt'un eski adı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵ Kaynakların Bâbertî'nin doğum yeri hakkındaki ihtilafa rağmen çoğunun ittifak ettikleri bir nokta vardır ki o da Rûmî nisbesidir.⁶ Bahsi geçen nisbe genellikle Anadolu'lu insanlar için kullanılmaktadır.⁷ Bu da Bâbertî'nin Bâbertâ'lı değil Bâyburt'lu olduğunu göstermektedir. Öte yandan Bâbertâ'ya nisbet ya'sı geldiğinde Bâbertevî şeklinde bir nisbe teşekkül edeceğinden Bâbertî nisbesinin, Bâbert'e nisbet ya'sı getirildiğinde oluşacağı da ortadadır.⁸ İşte bu gerekçe de Bâbertî'nin Bâbertâ'lı olamayacağına delalet etmektedir.

Bâbertî, h. 710 m. 1310 yılından sonra, şu an Türkiye'nin Karadeniz coğrafi bölgesinin Doğu Karadeniz bölümü sınırları içerisinde kuzey doğu yönünde ve Erzurum yakınlarında yer alan (Bâbert) Bayburt'ta dünyaya geldi. Anadolu'da erken yaşlarda ilme başlayan Bâbertî ilmî birikimini artırmak için Halep'e gitti. Burada Kadı Nâsıruddîn b. 'Adîm tarafından Sâzeciyye medresesine alındı. Söz konusu medresede bir süre kaldıktan sonra medreseler ile hadîs ve Kur'ân okulları inşa etmekle ün salan, ilme önem verip sahip çıkan, alimleri himaye eden Memlûk sultanları dönemindeki ilim ve ulema başkenti olan Kahire'ye gitti. H. 740 m. 1339'dan sonra takriben otuz yaşlarında iken bu ilim ve kültür merkezine geldi. Şemsüddîn el-İsfehânî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin yanında öğrenimine devam eden Bâbertî, hadîs ilmini İbn Abdilhâdî ve Dilâsî'den, Hanefî fıkını

⁴ Leknevî, **el-Fevâ'idü'l-behiyye**, s. 197; Zirikli, **el-A'lâm**, C. VII, s. 271; Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-arifin**, C. II, s. 171; el-Berhâvi, "Bâbertî", **Mevsûatü A'lâmi'l-Ulemâ ve'l-Udebâi'l-Arab ve'l-Müslimîn**, C. III, s. 8; Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, s. 361.

⁵ Zirikli, **el-A'lâm**, C. VII, s. 271; Nasuhi Ünal Karaarslan, "Bayburtlu Ekmeleddin", **Türk Tarihinde ve Kültüründe Bayburt Sempozyumu**, haz. Rıfat Yıldız, Bayburt'a Hizmet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s. 201.

⁶ Taşköprizâde, **Miftahu's-se'âde**, C. II, s. 269; Zirikli, **el-A'lâm**, C. VII, s. 271; Kehhâle, **Mu'cem**, C. XI, s. 298; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, C. VIII, s. 504; İbn Hacer, **İnbâ'ü'l-ğumr**, C. II, s. 179; İbn Tağrıberdî, **en-Nücümü'z-zâhire**, C. XI, s. 248; el-Berhâvi, "Bâbertî", **Mevsûatü A'lâmi'l-Ulemâ ve'l-Udebâi'l-Arab ve'l-Müslimîn**, C. III, s. 8.

⁷ **Türkçe Sözlük**, 10. b., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, s. 1665.

⁸ Kumbasar, a.g.m., s. 242-243.

da Kıvâmu'ddîn Muhammed b. Muhammed el-Kâkî, Hısâmü'ddîn Hüseyin es-Sıgnâkî en-Nesefî ve Ebü'l Yüsr el-Bezdevî silsilesinden aldı. Bu zincir Ebû Yûsuf ve Ebû Hanîfe'ye kadar uzanır. Bâbertî, Memlûkler'in idaresi altında olan Mısır, Şam, Hicaz ve Yemen'in sultanı Zâhir Berkûk ve devlet yönetiminde dirayeti ile tanınan buna bağlı olarak da Kahire'de onun ismini taşıyan hankâhına Bâbertî'yi şeyh (öğretim üyesi) olarak atayan Emir Şeyhûn'un katında önemli bir konuma sahip oldu. Hankâh, ibadet yeri olması hasebiyle cami, dini ilimlerin öğretildiği ve burada kalanların iâşe ile ibate hizmetinin görüldüğü yönüyle de medrese görevini üstleniyordu. Birkaç kez kadılık teklifi alan Bâbertî her defasında mütevazî bir şekilde bu görevi kabul edemeyeceğini dile getirmesine rağmen sultan Berkûk desteğini, dostluğunu, muhabbet ve saygısını devam ettirdi. İlimdeki derinliği ve dehası şöhrat bulan Bâbertî'ye çeşitli bölgelerden talebeler akın ederek ilminden istifade etmeye çalıştı. Seyyid Şerif Ebü'l-Hasan Cürçânî (ö. 816/1413), Şemsü'ddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî (ö. 834//1431) ve Bedruddîn Mahmûd b. İsrâîl (ö. 823/1420), Bâbertî'nin en tanınmış öğrencilerinden oldu. H. 786 m. 1384 yılında yetmiş altı yaşında Kahire'de vefat etti. Cenazesine sultan Berkûk da katıldı. Naşı ise Şeyhûn'un hankâhına defnedildi.⁹

Bâbertî'nin telif hayatı incelendiğinde onun velût bir yazar olduğu görülecektir. Takriben 76 yıl süren ömründe kırkı aşkın eser ortaya koymuştur. Kaleme aldığı kitapların büyük bir kısmı şerh ve haşiye niteliğindedir. Burada Bâbertî'nin eserleri iki başlık altında ele alınacak ve özellikle kelâmî çalışmaları tanıtılmaya çalışılacaktır. Diğer alanlardaki müellefâtın ise sadece isimleri verilecektir.

I. KELÂM ALANINDAKİ ESERLERİ

A. el-MAKSAD fî USÛLİ'D-DÎN

Kelâmî üslupla kaleme alınan bu eser Bâbertî'nin de ifadesiyle Kelâm ilmine dair yazılan bir muhtasardır. Bu telifin asıl adı **el-Maksad**'dir. Telif olarak kaleme alınmış bir çalışmadır. Eser, bir Mısır vezirinin isteği üzerine hazırlanmıştır. Bir mukaddime, iki maksad ve bir hatimedden müteşekkildir. Mukaddimedede daha çok Usûlü'd-Dîn'in tanımı ve konusu üzerinde durulmuştur. Birinci maksadda ilâhiyyât yani varlık, marifetullah ve

⁹ el-Berhâvi, "Bâbertî", **Mevsûatü A'lâmi'l-Ulemâ ve'l-Udebâi'l-Arab ve'l-Müslimîn**, C. III, s. 8-9.

sıfatlar meseleleri incelenirken, ikinci maksadda nübüvvet bahisleri ve imâmet konusu irdelenmiştir. Hatimede ise sem'ıyyâta bir diğer ifadeyle âhiret mevzularına yer verilmiştir. Galip Türcan tarafından “**Bâbertî'nin el-Maksad fî İlmi'l-Kelâm Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik**” adıyla Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanmıştır.¹⁰

B. ŞERHU'L-MAKSAD fî 'İLMİ'L-KELÂM

Bu çalışma **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**'in şerhidir. **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**'in açıklaması olması hasebiyle büyük bir önem arz eder. **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, Bâbertî'nin Kelâm alanındaki vukufiyetini ortaya koyan ve onun Kelâmî düşüncesini yansıtan en önemli teliflerindedir. Çünkü başka bir alimin yazdığı eserin değil kendisinin kaleme aldığı risalenin açıklamasıdır. Süleymaniye Kütüphanesinde bir mecmua içinde bulunan ve eksik bir nüsha olan **Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn**¹¹ adlı eserden de istifade edilmiştir.

C. ŞERHU VASIYYETİ'L-İMÂM EBÎ HANÎFE

Kelâmî içeriği ağır basan ve Ebû Hanîfe'ye ait **el-Vasıyye** adlı risalenin şerhi olan bu eserde kelâm ekolleri arasında yapılan tartışmalar ve bu tartışmalar sonucu ortaya konan deliller zikredilmiş, eser sahibinin mensup olduğu mezhebin görüşleri ispat edilmeye çalışılmıştır. Tahkiki Muhammed Subhî el-Âyidî ve Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî tarafından yapılmış ve basılmıştır.¹²

D. ŞERHU 'UMDETİ'L-'AKÂ'İD li'n-NESEFÎ

Ebû'l-Berakât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) **el-'Umde fi'l-Akâid** adlı eserin şerhidir. Kelâmî üslupla kaleme alınmıştır. Muhtemelen Nesefî'nin şerhi olan **el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd** isimli kitabı dikkate alınarak telif edilmiştir. Söz konusu eserle Bâbertî'nin çağdaşı olan Teftâzânî'nin (ö. 793/1390) **Şerhu'l-akâ'id**'inin temel özelliği bazı yerlerdeki açıklamaların aynı olmasıdır.

¹⁰ Türcan, a.g.m., ss. 141-166.

¹¹ Ayasofya no: 1384.

¹² Amman, 2009.

E. ŞERHU TECRÎDÎ'L-'AKÂ'İD

Bu eser, Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) **Tecrîdü'l-'akâ'id** isimli kitabının şerhidir. Bir öneri ve tavsiye üzerine kaleme alınmıştır. Bâbertî'den **Tecrîdü'l-'akâ'id**'deki çetrefilli meselelerin açıklaması, çözümü ve özeti istenmiş, Bâbertî de bu kişileri kıramayıp taleplerine cevap vermiştir. Söz konusu telifin Bâbertî'nin diğer kelâm içerikli çalışmalarından pek farklı bir yönü olmadığı söylenebilir.

F. MUHTASARU'L-HİKMETİ'N-NEBEVİYYE

Ebû Hanîfe'nin **el-Fıkhu'l-ekber** isimli risalenin şerhi olan bu esere **el-İrşad fî şerhi fıkhi'l-ekber** şeklinde yanlış bir isim verilmiştir. Söz konusu eser incelendiğinde onun asıl adının **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye** olduğu görülecektir. Kitabın başında **el-İrşad fî şerhi fıkhi'l-ekber** kaydı bulunmamaktadır. Bâbertî'nin anlattıklarına göre bu çalışmayı ortaya koymadan önce yani **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**'yi yazmadan evvel **el-Fıkhu'l-ekber**'in meselelerini açıklamak üzere, akli değil nakli esas alan kapsamlı bir kitap telif etmiş ve onu **el-Hikmetü'n-Nebeviyye** olarak adlandırmıştır. Daha sonra bunun özetini çıkarmış ve ona **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye** ismini vermiştir. Eserin sonunda yer alan **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye** tamamlandı şeklindeki kayıt da tezimizi desteklemektedir. Bir diğer ifadeyle kitabın asıl isminin **el-İrşad fî şerhi fıkhi'l-ekber** olmadığını ortaya koymaktadır.

Bu eserle ilgili yapılan tartışmalar sadece bahsi geçen kitaba yanlış isim verilmesi değil, onun Felsefe ve Ahlak alanı ile ilgili olduğunun iddia edilmesidir.¹³ Bir diğer hata da çeşitli akademik çalışmalara istinaden bazı araştırmacılar tarafından eserin Bâbertî'ye değil de Hakim b. İshak adında bir şahsa nispet edilmesidir ki bu kişinin müstensih olması kuvvetle muhtemeldir. Gerekçe olarak da **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**'de kullanılan üslubun Bâbertî'nin yazı stili ile uyuşmadığı gösterilmiştir. Fakat Bâbertî'nin akaidle ilgili yazdığı her eserde aynı metodu kullanması gerektiği şeklinde bir koşul ileri sürmek mantıkla bağdaşmamaktadır. Kaldı ki kendisi bahsi geçen kitabı akli değil nakli esas almak suretiyle yazdığını ifade etmiştir. Bir sonraki kitap olan **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a** da kullanılan üslubun **Şerhu'l-Maksud fî 'İlmi'l-Kelâm**'indakinden

¹³ Kumbasar, a.g.m., s. 246.

farklı olması sebebiyle **Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a’nın Bâbertî’ye** ait olmadığını söylemek ne kadar tutarsız ise **Muhtasaru’l-Hikmeti’n-Nebeviyye’yi** başkasına nispet etmek de o kadar tutarsızdır. Çünkü **Muhtasaru’l-Hikmeti’n-Nebeviyye’de** en az **Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a’da** olduğu kadar akıl yürütmeler yapılmıştır. Sonuç olarak her eserin kendine has üslubu vardır ve bu üslup çerçevesinde değerlendirilmelidir.

G. ŞERHU ‘AKİDETİ EHLİ’S-SÜNNE ve’L-CEMÂ’A

Tahâvî’nin (ö. 321/933) **el-‘Akidetü’t-Tahâviyye** diye de meşhur olan **‘Akidetü Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a** adlı eserinin şerhidir. Bâbertî bu kitapta hem akîl hem de naklî delillere yer vermiştir. Fakat konuları fazla kelâmî ve içinden çıkılmaz tartışmalara boğmamıştır. Eser Arif Aytekin tarafından tahkik edilmiş ve neşredilmiştir.¹⁴ Bu arada **Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a’nın** Bâbertî’nin akaid ve kelâmıla ilgili eserlerinden en önemlisi olduğu iddiası¹⁵, diğer eserleri ile birlikte düşünüldüğünde biraz abartılı olduğu söylenebilir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere Bâbertî’nin kelâm alanındaki vukufiyetini ortaya koyan ve onun Kelâmî düşüncesini detaylı bir şekilde yansıtan en önemli eseri **Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm’dır.**

H. KİTÂBÜ’L-İRŞÂD

Kaynaklarda ismi geçmeyen ve fakat sadece kütüphane taramalarında Bâbertî’ye nispet edilen bu kitap ilmihal türü bir eserdir. Hem itikad hem ibadet konularını ihtiva eder. İnanç mevzuları veciz bir şekilde ele alınmıştır. Her ne kadar bu telifin adı kaynaklarda zikredilmese ve sadece kütüphane taramalarında Bâbertî’ye nispet edilse de Bâbertî’nin kaleme aldığı bir eser olduğu noktasında bir şüphe söz konusu değildir. Zira Bâbertî’nin diğer kitaplarıyla mukayese edildiğinde görüşlerinin birebir örtüştüğü müşahede edilmektedir. Bâbertî’nin görüşlerini yansıtmaları bakımından anılan kitabın itikatla ilgili kısmı, tercümesi ile beraber teze ek olarak konulmuştur.

¹⁴ Kuveyt, 1989.

¹⁵ Arif Aytekin, “Bâbertî”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, C. IV, s. 378.

İ. el-MU'TEKAD fî 'İLMÎ'L-KELÂM

Kütüphane taramalarında tespit edemediğimiz bu eser, bazı kaynaklarda Bâbertî'ye izafe edilmektedir.¹⁶ Bu kitabın **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn** olması kuvvetle muhtemeldir.

J. el-KEVÂŞİFÜ'L-BURHÂNİYYE ŞERHU'L-MEVÂKİF

Kaynaklarda Bâbertî'ye izafe edilen bu esere kütüphane taramalarında rastlanmamıştır. Bu telifin Adudüddîn İcî'nin (ö. 756/1355) **el-Mevâkîf** isimli kitabın şerhi olduğu ifade edilmiş hatta Adudüddîn İcî'nin Bâbertî'nin hocası olduğu kaydedilmiştir.¹⁷

K. RİSÂLE fî TA'RÎFİ'R-RÛH ve'l-KALB ve'n-NEFS ve'l-'AKL ve's-SİRR

Bâbertî'nin öğrencisi tarafından derlenip bir araya getirilen bu risale, Bâbertî'nin **Tuhfetü'l-Ebrâr fî Şerhi Meşârîki'l-Envâr** adlı eserinde yer alan ruh, kalp, nefis, akıl ve sır ile ilgili görüşlerini ihtiva eder. H. Tevfik Marulcu ve Hülya Altunya tarafından "**Bâbertî'nin Ruh, Kalp, Nefs, Akıl ve Sırr Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Bir Risâle: Tanıtım, Tahkik ve Çeviri**" adı altında tahkik edilmiş ve Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanmıştır.¹⁸

II. DİĞER ESERLERİ

- et-Takrîr 'alâ Usûli'l-Bezdevî
- en-Nukûd ve'r-Rudûd
- Şerhu Menâri'l-Envâr
- Kaside fî Medhi Ekmel
- el-İnâye fî Şerhi'l-Hidâye
- Şerhu Telhîsi'l-Câmi'i'l-Kebîr fî'l-Fürû'
- Şerhu's-Sirâciyye
- Risâle fî Tahrîci Mesâili'l-Ferâid

¹⁶ el-Berhâvî, a.g.e., C. III, s. 9.

¹⁷ Katip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, C. II, 2. b., İstanbul, 1972, s. 1854; Karaarslan, a.g.m., s. 203.

¹⁸ H.Tevfik Marulcu-Hülya Altunya, a.g.m., ss. 139-153.

- Risâle fî ‘Ademi Cevâzi Bey’i’l-Hayevân
- Risâle fî ‘Ademi Cevâzi Raf’i’l-Yedeyn ‘Înde’r-Rükû’
- Risâle fî ‘Ademi Vücûbi Tadmîni’l-Menâfi’i bi’l-A’yan
- Risâle fî Beyâni Evveli Men Sallâ Salevâti’l- Hams
- İ’tirâdât ‘ale’l-Mecma ve Ecvibetüha
- Risâle fî’l-Cevâb an Es’ile fî Mevâdi’a Muhtelife
- el-İntisâr li Eimmeti’l-Ahyâr
- Risâle fî’l-Cevâb an Es’ile Evradeha Ba’du’t-Talebe
- en-Nüketü’z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe
- Tühfetü’l-Ebrâr fî Şerhi Meşâriki’l-Envâr
- Tefsîru Ekmeli’d-Dîn
- Şerhu’r-Risâleti’l-Ekmeliyye
- Hâşiyetü’l-Keşşâf
- Risâle fî Ashâbi’l-Ehvâ ve’l-Bid’a
- Şerhu Elfiye İbn Mu’ti¹⁹

¹⁹ Süyûtî, **Buğyetü’l-vu’ât**, C. I, s. 239; Katip Çelebi, **Keşfü’z-Zunûn**, C. I, s. 112, s. 155, s. 351, s. 443, s. 852; C. II, s. 1158, s. 1168-1169, s. 1287, s. 1806, s. 1854, s. 1977, s. 2015, s. 2032, s. 2035; el-Berhâvî, a.g.e., C. III, s. 9-10; Taşköprizâde, **Miftahu’s-se’âde**, C. II, s. 269; Serkîs, **Mu’cem**, C. I, s. 504; Zirikli, **el-A’lâm**, C. VII, s. 271; Kehhâle, **Mu’cem**, C. XI, s. 298; İbnü’l-İmâd, **Şezerât**, C. VIII, s. 505; İbn Hacer, **İnbâ’ü’l-ğumr**, C. II, s. 180; Leknevi, **el-Fevâ’idü’l-Behiyye**, s. 195; Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü’l-‘arifîn**, C. II, s. 171; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, C. I, s. 221-222; Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, s. 361; Hayreddin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, s. 270; Arif Aytekin, “Mukaddimetü’t-Tahkîk”, Ekmelüddîn Bâbertî, **Şerhu’Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a**, s. 15-17; Çağfer Karadaş, “Osmanlı İlim ve Kültürünün Öncülerinden Bayburtlu Ekmeleddîn”, s. 47; Galip Türcan, a.g.m., s. 143-144; H. Murat Kumbasar, a.g.m., s. 243-247; Arif Aytekin, “Bâbertî”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, C. IV, s. 378.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN ve AKİDE

I. DİN

Bâbertî'ye göre, cinler ve insanlar, isimleri ve sıfatlarıyla beraber Allah'a ve O'nun bir olduğuna (tevhid), peygamberlerin getirdiklerine ve yaratılış (mebde) ile âhirete (meâd) iman etmekle yükümlü olup bunlardan hiç birisi için farklı bir durum söz konusu değildir. Hiç kimseden İslâm dışında başka bir din kabul edilmeyeceğini savunan müellif, "Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, bu ondan asla kabul edilmeyecektir"¹, "Şüphesiz Allah katında din, İslâm'dır"², "Din olarak sizin için İslâm'ı seçtim"³ mealindeki âyetleri delil olarak getirir ve söz konusu âyetlerin, dinin –ki bu da İslâm'dır- aslının tek olduğuna delalet ettiğini belirtir. Ayrıca bu âyetlerdeki hitabın tüm mükelleflere yönelik olduğunu ve dinin aslı ile bu noktadaki mükellefiyetleri arasında çelişki bulunmadığını açıklar.⁴

İslâm dini, gulüvv (ifrat) ve taksîr (tefrit) arasında orta bir yoldur.⁵ Zira gulüvv veya taksîre meyletmek, doğru yoldan sapmakla eşdeğerdir. Gulüvv, haddi aşma, taksîr ise, eksik bırakma yani asgari mükellefiyetleri yerine getirmeme anlamına gelir ki, her ikisi de yerilmiştir. Çünkü kul, Allah Teâlâ'nın kendisi için nihai sınır olarak koyduğu şeyin ötesine geçemeyeceği gibi, O'nun emrettiği şeyin daha azını da yapmaz.⁶

İslâm dini, teşbih ve ta'tîl arasında orta bir yoldur.⁷ Bundan kasıt, yaratıcıyı yaratılmışlara benzeten Müşebbihe ve Mücessime gibi teşbihe düşmeksizin ve Allah'tan

¹ Âl-i İmran 3/85.

² Âl-i İmran 3/19.

³ Mâide 5/3.

⁴ Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, 1. b., thk. Arif AYTEKİN, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1989, s. 153.

⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî et-Tahâvî, **Akîde (Ehl-i Sünnet İnanç Esasları)**, haz. Arif AYTEKİN, Seha Neşriyat, İstanbul, 1985, s. 75.

⁶ Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 153-154.

⁷ Tahâvî, a.g.e., s. 75.

bütün sıfatlarını nefyeden başka bir deyişle onu sıfatları olmayan bir varlık olarak tasavvur eden Mu'tezile gibi ta'tile gitmeksizin, nasslarda varit olduğu üzere Cenâb-ı Hakk'a celâl ve kemal sıfatlarının ispat edilmesidir.⁸

İslâm dini, cebircilik ve kadercilik arasında orta bir yoldur.⁹ Bu, kendi fiillerini gerçekleştirme noktasında kulların hiçbir rolü olmadığını öne süren Cebriyye ve kulların fiillerinin kendi yaratmalarıyla gerçekleştiğini ileri süren Kaderiyye'nin değil de, ister hayır ister şer olsun kulların bütün fiillerinin Allah'ın yaratması ve onların kesbiyle meydana geldiğini iddia eden Ehl-i Sünnet'in metodudur.¹⁰ Bu düşünceye göre, Ehl-i Sünnet'in takip ettiği usul ile İslâm'ın çizgisi ve hedefi arasında bir uyum söz konusudur.

İslâm dini, korku ve ümit arasında orta bir yoldur.¹¹ Bir başka ifadeyle inanan kişi korku ve ümit arasındadır. Çünkü cezalandırılmayacağından emin olmak, Allah'ın cezalandırmaktan aciz olduğunu zannetmektir. Ayrıca günahkar kimselere şiddetli bir azap verileceğini bildiren nasslara muhalefet etmektir. Bâbertî, burada Mürcie mezhebini tenkit etmektedir. Zira onlar, imanla beraber bulunan günahın zarar vermediğini ve müminlerden hiç kimsenin cehenneme girmeyeceğini söylemişlerdir.¹²

Allah'ın rahmetinden ümit kesmek de O'nun affetmekten aciz olduğunu zannetmek ve müminlere yönelik vaad, şefaet ile af içeren nasslara muhalefet etmek manasına gelir. Bu düşünceyle Hâricîler ve Mu'tezile eleştiriye tabi tutulmuştur. Çünkü bunlar, amel olmaksızın imanın fayda vermeyeceğini ve büyük günah işleyenin tevbesiz ölmesinin, cehennemde ebedî kalmasını gerektirdiğini öne sürmüşlerdir.¹³

Görüldüğü üzere Bâbertî, dinin etimolojik ve terim manası üzerinde durmamış, daha çok Tahâvî'nin düşüncesini yorumlamış ve İslâm dininin bir bakıma özellikleri sayılan bazı hususlara dikkat çekmeye çalışmıştır. Aslında İslâm dininin özelliklerinden de öte, Ehl-i Sünnet'ten farklı görüşlere sahip olan ekollerin tezlerini serdetmiş ve onları çürütme yoluna gitmiştir. Bütün bu malumat içerisinde dikkat çeken nokta, İslâm dininin

⁸ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 154.

⁹ Tahâvî, a.g.e., s. 75.

¹⁰ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 154.

¹¹ Tahâvî, a.g.e., s. 75.

¹² Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 154.

¹³ Bâbertî, a.e., s. 154- 155.

Ehl-i Sünnet anlayışı ile paralel tutulması ve her ikisinin hedefinin aynı olduğunun ifade edilmesidir.

II. İMAN ve AKÎDE

İmanın etimolojik anlamını inceleyen alimler onun tasdikten ibaret olduğunu ifade etmişlerdir. Aslında bu tezin doğruluğu noktasında aralarında bir fikir birliği de söz konusudur.¹⁴ Dilcilerle aynı doğrultuda imana tasdik manası yükleyen Bâbertî,¹⁵ Hz. Yusuf'un durumu ile ilgili olarak kardeşleri ile babaları arasında geçen diyalogda¹⁶ yer alan “*sen bize inanıcı değilsin*” ifadesinin “*sen bizi tasdik edici değilsin*” şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çekerek bahsi geçen âyetteki “*mümin*” kavramını “*tasdik edici*” olarak yorumlamış¹⁷, imanın bir şeyi doğrulamak, onaylamak ve benimsemekten müteşekkil olduğunu ortaya koymuş ve Kur’ân-ı Kerîm’den getirdiği delille de imanın çeşitli anlamları içerisinde tasdik manasını tercih ettiğini göstermiştir. Aslında Bâbertî’nin bu konudaki yaklaşımı önceki kelâmcıların fikir ve düşüncelerine dayanır. İman mefhumunu açıklama noktasında onun takip ettiği metodun özgün olup olmadığı tartışmalıdır. Zira kendisinden önceki kelâm eserleri incelendiğinde imana ilişkin açıklamaların farklı olmadığı görülecektir.¹⁸ Bunun sebebi ise şerh ve derlemecilik

¹⁴ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Farabi el-Cevherî, **es-Sıhah**, “*emn*”, md., C. V, Dâru’l-İlm li’l-Melayin, Beyrut, 1979, s. 2071; Ebü’l-Fazl Muhammed b. Ali el-Ensâri İbn Manzûr, **Lisanü’l-Arab**, “*emn*”, md., C. XIII, Dâru Sâdır, Beyrut, 1990, s. 23; Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, **et-Ta’rifat**, Dârü’n-Nefais, Beyrut, 2003, s. 99.

¹⁵ Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no: 1717, vr. 232b, 235b; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fi Usûli’l-Dîn**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya no: 1384, vr. 30b; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 61, 70; Bâbertî, **Şerhu Tecridi’l-‘akâ’id**, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye no: 2160, vr. 164a; Bâbertî, **Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin, no: 312, vr. 122b; Bâbertî, **Muhtasarü’l-Hikmeti’n-Nebeviyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 1324, vr. 64b;

¹⁶ Yûsuf 12/17.

¹⁷ Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm**, vr. 232b; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fi Usûli’l-Dîn**, vr.30b; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 61; Bâbertî, **Şerhu Tecridi’l-‘akâ’id**, vr. 164a; Bâbertî, **Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî**, vr. 122b; Bâbertî, **Muhtasarü’l-Hikmeti’n-Nebeviyye**, vr. 64b.

¹⁸ Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, **Kitâbü’l-Lüma’ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bidâ’**, nşr. Richard J. McCARTHY, el-Matbatü’l-Katulikiyye, Beyrut, 1952, s. 75; Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, **Kitâbu Temhîdü’l-Evâil ve Telhîsü’l-Delâil**, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, Beyrut, 1993, s. 389; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, **Usûlü’l-Dîn**, Matbaatü’d-Devle, İstanbul, 1928, s. 247; Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, **el-İşâra ilâ mezhebi Ehli’l-Hakk**, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 390; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, **Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavati’i’l-edille-ti fi usûli’l-i’tikâd**, thk. Es’ad Temîm, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, Beyrut, 1992, s. 333-334; Ebü’l-Yusr Sadrulislam Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, **Ehl-i Sünnet**

döneminde yetişmiş olması ve o devrin temel özelliğinin daha çok önceki kaynaklar üzerinde çalışmalar yapılmasıdır.¹⁹ Sıkı bir Hanefî olan Bâbertî'nin imanla ilgili yaptığı açıklamalar ve verdiği misallerin Eş'arî'de (ö. 324/936) de görülmesi²⁰ çok daha çarpıcı niteliktedir. Buradan hareketle Bâbertî'de yer bulan bu beyanların Eş'arî'ye kadar uzandığını söylemek mümkündür. Fakat Bâbertî'nin direkt olarak Eş'arî'den etkilenmesi ve onun görüşleri çerçevesinde fikir sahibi olması düşük bir ihtimaldir. Bir başka ifadeyle mevzuları ele alma noktasında daha çok Hanefî-Matürîdî ekolüne mensup âlimlerden alıntılar yapması kendi açısından daha tutarlı bir davranış olsa gerektir. Ama bununla Bâbertî'nin, Eş'arî'lerden hiç iktibas yapmadığı anlaşılmamalıdır.²¹

“Kalbin bağlandığı, belîğ bir şekilde yöneldiği şey” diye tarif edilen akîde, fe'île vezninde olup mef'ul anlamında kullanılmaktadır. Organların amel etmesiyle değil de, daha çok kalbin bağlanması ve itikat etmesi ile alakalı olması hasebiyle usûlü'd-dîn de akîde olarak isimlendirilir. Bu durumda usûlü'd-dîn ile, fûrû ilminin aksine bizatihi ilim kastedilmiş olur. Çünkü fûrû ilminden kasıt, ameldir.²²

Malum olduğu üzere akîde ve iman kavramları arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Bu yüzden bu bölümde din ve akîde mefhumlarının yanı sıra, iman ve onunla paralel giden diğer meselelere de yer verilecektir.

Akaidi (Usûlü'd-dîn), trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 209; Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, C. I, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, s. 11; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, **et-Temhid fî Usûli'd-Dîn**, thk. Abdülhay Kabil, Dâru's-Sekâfe, Kahire, 1987, s. 99; Ebû Muhammed Nüreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, **el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akaidi)**, 7. b., haz. ve trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 88; Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, **Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn**, thk. Taha Abdurrauf Sead, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, y.y., ty., s. 237; Ebû Muhammed Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî, **Kitâbü'l-Hâdî fî Usûli'd-Dîn**, 1. b., haz. Adil Bebek, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 260; Ebû'l-Berakât Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, **el-'Umde fi'l-Akâid**, 1. b., haz. ve trc. Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya, 2000, s. 39.

¹⁹ Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmî Giriş**, 6. b., Damla Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 34; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, **Kelâm**, 4. b., Tekin Kitabevi Yayınları, Konya, 1998, s. 67; Süleyman Uludağ, **İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler**, 4. b., Marifet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 255; A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, 10. b., Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 414; Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, **Kelâm'a Giriş**, 1. b., çev. Süleyman Akkuş, Değişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 128; Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, **Kelâm'a Giriş**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, s. 60.

²⁰ Hüseyin Aydın, **Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl**, 2. b., Nehir Yayınevi, Malatya, 2003, s. 159-160.

²¹ Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 122b.

²² Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 23.

A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kavramsal çerçeveden kasıt, dini bir mefhum olarak imanın Bâbertî'nin şahsında kazandığı anlamın ele alınmasıdır.

Sözlükteki manasını dikkate alarak imanın tasdikten ibaret olduğunu vurgulayan Bâbertî,²³ bir kavram olarak imanı “*Allah Teâlâ'dan getirdiği bilinen bütün hususlarda Hz. Muhammed'i kalben tasdik etmek*” şeklinde tanımlayarak²⁴ kelâmcıların görüşünün bu yönde olduğunu belirtir.²⁵ Görüldüğü üzere Bâbertî ile kelâm alimlerinin yaptığı iman tanımları arasında bir ayniyet söz konusudur ki, kendisi de bunu apaçık dile getirmektedir. Bu da Bâbertî'nin iman mevzuunda yaptığı izahatın kendisinden önceki ulemanın düşüncelerine dayandığı ve bu noktada takip ettiği metodun yetiştirdiği çevre hasebiyle bir farklılık arz etmediği tezini destekler mahiyettedir. Fakat buradan Bâbertî'nin kelâm ilmine hiçbir katkı sağlamadığı anlaşılmamalıdır. Zira eserler üzerinde yapılan şerh, haşiye vb. çalışmalar kelâmî düşünceyi daha iyi anlama ve anlamlandırma çabasıdır.²⁶

Bazı müellefâtındaki iman tarifinde Bâbertî'nin ‘*kelâmcılara göre*’ ifadesini kullandığı görülmektedir.²⁷ Onun bu genel ifade ile tam olarak kimleri kastettiğini anlamak zordur. Fakat Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılara atıfta bulunduğu kesindir. Çünkü benzer bir iman tanımına her iki ekolün eserlerinde de rastlanmaktadır.²⁸ ‘*Kelâmcılara göre*’ ifadesiyle Ehl-i Sünnet dışındaki kelâmcıları bir başka deyişle Mu'tezile ve Şîa'yı kastetmesinin mümkün olamayışının nedeni bunların farklı iman telakkilerine sahip

²³ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 232b, 235b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 61, 70; Bâbertî, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâ'id*, vr. 164a.

²⁴ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya no: 138, vr. 67b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 231b, 232a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 30a; Bâbertî, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâ'id*, vr. 164a; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 122b; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s.109; Galip Türcan, a.g.m., s. 165. Bâbertî, “Allah Teâlâ'dan getirdiği bilinen bütün hususlarda Hz. Mıhammed'i kalben tasdik etmek” şeklindeki iman tanımlamasının Ehl-i Sünnet tarafından yapıldığını dile getirir. Bkz. Bâbertî, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâ'id*, vr. 164a.

²⁵ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 232b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 30b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 61.

²⁶ Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâm'a Giriş*, s. 60.

²⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 232b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 30b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 61.

²⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi Usûli'd-Dîn*, C. II, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, s. 421; a.mlf., *et-Temhid fi Usûli'd-Dîn*, s. 99-100; Râzî, *Muhassal*, s. 237; Habbâzî, *el-Hâdî*, s. 260.

olmasıdır. Söz gelimi Bâbertî'nin naklettiğine göre Mu'tezile, imanın kötülüklerden kaçınmayı kapsayacak şekilde bütün taatler için kullanılagelen bir isim olduğunu ve yasaklanan şeylerden uzak durmanın taat kapsamında değerlendirildiğini öne sürerken²⁹ Şîa (İsnâaşeriyye), imanın kalp ve dille tasdik etmekten müteşekkil olduğunu ileri sürmüştür.³⁰

Bâbertî'ye göre Hz. Muhammed'i tasdik etmek beraberinde Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhiret gününe tafsîlî imanı gerektirir.³¹ Dolayısıyla Hz. Muhammed'i tasdik eden kişi mümin kabul edilmiş olur.³² İmanın daimi bir farz olduğunu öne süren Bâbertî, söz konusu farzın düşmesinin, ortadan kalkmasının imkânsızlığı üzerinde durarak zorlanma ya da başka bir mazeretten dolayı sakıt olamayacağını vurgular.³³ Tasdikın asli bir rükün olduğunu ve ne şekilde olursa olsun sakıt olamayacağını savunan görüş aslında Bâbertî'den birkaç asır önce ortaya çıkmış ve onun bundan etkilenmesine sebep teşkil etmiştir.³⁴ Bu da âlimler arasında meydana gelen etkileşimi ve fikir teatisini göstermektedir.

İman ve küfrü mecazi değil de hakiki sınırları çizilmiş iki mefhum olarak değerlendiren Bâbertî, kendisinde tasdik bulunanın mümin, küfür bulunanın ise kâfir addedildiğini belirtir. Nitekim siyahlığın bulunduğu nesneye siyah, beyazlığın bulunduğu nesneye de beyaz denilmektedir.³⁵

²⁹ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 67b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 232a, 234a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 30a, 31a; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 123a; Türcan, a.g.m., s. 165. Bâbertî, Mutezile'ye göre imanın Allah'ı ve Rasûl'ünü tasdik etmek, yasaklardan kaçınmak ve görevleri ifa etmekten ibaret olduğunu da söyler. Bkz. Bâbertî, *Şerhu Tecridi'l-'akâ'id*, vr. 164a.

³⁰ Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Tecridü'l-'Akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, *Dâru'l-Maarifeti'l-Câmi'iyye*, Kahire, 1996, s. 159.

³¹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 61.

³² Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, C. II, s. 421; a.mlf., *et-Temhid*, s. 100; Habbâzî, *el-Hâdî*, s. 260; Nesefî, *el-'Umde*, s. 39; Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 67b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 232a-232b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 30a-30b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 61; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 122b; Türcan, a.g.m., s. 165.

³³ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 67b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 231b-232b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 30a, 30b; Türcan, a.g.m., s. 165; Ayrıca bkz. Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id*, I. b., thk. Taha Abdurrauf Sead, *el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs*, Kahire, 2000, s. 112.

³⁴ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 107; Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 61a.

³⁵ Baberti, *Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 32a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 235b. Ayrıca bkz. Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, C. II, s. 421.

B. İKRARIN İMANDAKİ RÖLÜ

İkrar, kalpteki inancın dil ile açığa vurulması anlamında kullanılan bir ıstılahtır.³⁶ İkrarın, imanın bir rüknü ve unsuru olup olmadığı bir başka ifade ile imandaki rolünün ne olduğu hususu erken dönemlerden itibaren tartışma konusu olmuş ve bu çerçevede âlimler tarafından çeşitli görüşler serdedilmiştir.³⁷

İkrar konusunu ele alan Bâbertî, onun İslâmî hükümlerin uygulanması noktasında şart olduğunu ifade ederek bu hükmün Ebû Hanîfe tarafından ileri sürüldüğü ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebü'l-Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ile muhakkik Şâfiî ulemasınca benimsendiğini kaydeder.³⁸

Bâbertî, bilginlerin savunduğu '*ikrar hükümlerin uygulanması noktasında şarttır*' görüşüne bir değerlendirme yaparak şunları kaydeder: Allah Teâlâ, kendi başına yaşayamayan insanı zayıf ve dayanışmaya, mücadele etmeye, yardımlaşmaya, birbirine destek olmaya muhtaç olarak yaratmıştır. Ancak söz konusu yardımlaşma ve dayanışmanın meydana gelebilmesi için kişinin içindeki maksatları ve ihtiyaçları işaret, örnekleme, yazı ya da lafızlar yoluyla anlatması gerekir. Bütün bunlar içerisinde lafızlar en kolaydır. Aslında lafız, kesik kesik sesler olup duyulan keyfiyetlerdir ve ihtiyaç anında bir zorlama olmaksızın solunum organı yoluyla zorunlu soluk vermek suretiyle ortaya çıkar. Ancak bu şekli izahın ötesinde lafızlar bir anlam taşırlar ve kişiler arasında iletişim kurulmasını sağlarlar. Zira mevcûd, ma'dûm, makûl, mahsûs, gaib ve şahid gibi kavramlar işaret ve misalin aksine bu lafızlarla dile getirilir. Ma'dûm, makûl ve gaibe işaret edilemeyeceği

³⁶ Ali Arslan Aydın, **İslam İnançları (Tevhid ve İlm-i Kelam)**, Gonca Yayınları, Ankara, 1984, s. 470; A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 42; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 147.

³⁷ Kâdî Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed Hakîm es-Semerkindî, **es-Sevâdü'l-a'zam**, Mektebetü Yasin, İstanbul, s. 63, 64; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 61, 70; Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 107; Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, **Şerhu'l-fikhi'l-ekber**, thk. Mervan Muhammed eş-Şe'âr, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1997, s. 19.

³⁸ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 67b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 232a- 232b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 30a-30b; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 61; Bâbertî, **Şerhu Tecridi'l-'akâ'id**, vr. 164b. ; Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 122b; Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 107; Türcan, a.g.m., s. 165; Ayrıca bkz. Nesefî, **et-Temhid fî Usûli'd-Dîn**, s. 100; Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, **Lübâbü'l-Kelâm**, thk. M. Sait Özervarlı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2005, s. 156; Sâbûnî, a.g.e., s. 87, 88, 90; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 260-261; Nesefî, **el-'Umde**, s. 39; Teftâzânî, **Şerhu'l-'akâ'id**, s. 113.

ortadadır. Ayrıca her şeyin bir misali de olmaz. Dolayısıyla Allah Teâlâ, maksatlarına ulaşınlar diye dildeki kelimeleri yaratarak, manalara karşılık lafızlar koyarak, onlara kelimeleri öğreterek veya kelimeleri söyleme kudreti yaratarak lütufta bulunmuştur.³⁹

İkrarın tek başına imanı oluşturamayacağı fikrini savunan Ebû Hanîfe'nin⁴⁰ bu düşüncesini aynen paylaşan Bâbertî, imanın tasdikten müteşekkil olduğunu ifade ettikten sonra onun Kerrâmîler gibi mücerret ikrar, Abdullah b. Saîd b. Kattân (ö. 240/854) gibi marifet ve tasdik şartıyla birlikte ikrar ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ile Mu'tezile gibi salt marifet olarak kabul edilmesinin yanlış olduğunu belirterek böyle bir tutumun yani imana tasdik dışı bir mana yüklemenin zaruret olmaksızın onun sözlük anlamından soyutlanmasına vesile olacağını, iman sözcüğünün lügat manasından koparılması durumunda aynısının diğer kelimeler için de geçerli olabileceğini, bu durumun dilleri ortadan kaldıracağını ve sem'i delillere ulaşmayı imkansız kılacağını dile getirir.⁴¹ Görüldüğü üzere Bâbertî, Ebû Hanîfe'nin sadece ikrarın imanı oluşturamayacağı düşüncesini savunmuş ve imanı tasdik dışı yorumlarla izah eden tezleri eleştiriye tabi tutmuştur. Onun tenkit ettiği gruplar ve şahıslar içerisinde Sünnî âlimlerden İbn Küllâb'ın da bulunması çok daha çarpıcı niteliktedir. Bu da Bâbertî'nin Sünnî bile olsa farklı telakkilere sahip olan düşünürleri herhangi bir kaygı taşımadan rahat bir şekilde kritik edebildiğini ve objektif davrandığını göstermektedir.

İmanın tasdik değil de ikrar ya da marifetten ibaret olduğunu öne süren fikirleri hedef alan ve çürütme çabası içerisinde bulunan Bâbertî daha çok naklî deliller çerçevesinde bunların yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Bâbertî'ye göre ikrarın tek başına imanı oluşturamamasının nedeni münafıklar hakkında söylenen "Allah o münafıkların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına elbette şahitlik eder"⁴² âyetidir. Burada Cenâb-ı Allah'ın münafıkları yalancılıkla vasıfladığı müşahede edilmektedir. Fakat kendilerinde bir ikrar bulunduğu konusunda hiçbir şüphe ve tereddüt söz konusu değildir.

³⁹ Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 72-73.

⁴⁰ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, **el-Vasıyye**, çev. ve nşr. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 87; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 69.

⁴¹ Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 69, 70; Ayrıca bkz. Nesefî, **Tebşiratü'l-edille**, C. II, s. 406; a. mlf., **et-Temhid fi Usûli'd-Dîn**, s. 100; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 261. İbn Küllâb'ın görüşü için bkz. Tevfik Yücedoğru, **Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi**, Emin Yayınları, Bursa, 2006, s. 122-124.

⁴² Münâfikûn 63/1.

“Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah’ı inkar eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah’tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır”⁴³ âyetini esas alan Bâbertî, imanın dilde değil de kalpte yer edindiğini, kalbin imanın yeri olduğunu belirterek “Henüz iman kalplerinize girmedi”,⁴⁴ “İşte Allah onların kalplerine iman yazmıştır”⁴⁵ âyetlerinin de bu düşünceyi desteklediğini ve salt ikrarın imanı oluşturamayacağını zikreder.⁴⁶

Muhtemelen Kerrâmiyye, inancını dille açığa vuranlara İslâmî hükümlerin uygulandığını gördüğü için imanın salt ikrardan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Bâbertî’ye göre bu noktada yöneltebilecek bir itiraz yoktur. Çünkü zahire göre hüküm verilmiştir. Fakat nasslar hele de âyetler dikkate alınırca imanın sadece dille ifade etmekten ibaret olmadığı ve söz konusu görüşün âhiretteki hüküm ve uygulama açısından tutarlı olmadığı, gerçekte inanmayıp inancını sadece dille açıklayanların kınandığı ve büyük azaba duçar olacağı,⁴⁷ Hz. Peygamber bile devreye girse ve onlar için af dilese affedilmeyecekleri,⁴⁸ cehennem en alt tabakasında kalacakları⁴⁹ görülecektir. Ayrıca iman kalple olmasaydı “Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla inandık diyen kimseler...”⁵⁰ âyetinin anlam ve hikmeti de ortadan kalkardı.⁵¹ Zira iman sözde değil özdedir.

İmanın salt marifetten müteşekkil olamayacağını iddia eden ve bu görüşünü “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) kendi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar”⁵² mealindeki âyet ile destekleyen Bâbertî, Ehl-i kitab’ın kendi oğullarını tanıdıkları gibi Hz. Muhammed’i bütün yönleriyle tanıdıklarını, onu diğer kişilerden muayyen ve müşahhas niteliklerle ayırt ettiklerini, oğullarını diğer çocuklarla hiçbir zaman karıştırmadıklarını, çocuklarının kendilerinin olup olmadığı noktasında şüphe

⁴³ Nahl 16/106.

⁴⁴ Hucurât 49/14.

⁴⁵ Mücâdele 58/22.

⁴⁶ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 70, 71.

⁴⁷ Mâide 5/41.

⁴⁸ Tevbe 9/80.

⁴⁹ Nisa 4/145.

⁵⁰ Mâide 5/41.

⁵¹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 71; Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’-Nesefî*, vr. 124a; Ayrıca bkz. Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, C. II, s. 412-413; a. mlf., *et-Temhid fi Usûli’d-Dîn*, s. 103.

⁵² Bakara 2/146; En’âm 6/20.

duymadıklarını açıklar.⁵³ Ehl-i kitab'ın Hz. Muhammed'i tanımalarını sağlayan kriter, Kur'ân'dan önce nazil olan diğer semavi kitaplardır. İşte bu semavi kitaplar vasıtasıyla Yahudiler ile Hristiyanlar Hz. Peygamber'in sahip olduğu peygamberlik özelliklerini biliyor ve onu bu hasletler aracılığıyla tanıyorlardı. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm onların kendi oğullarını tanıdıkları gibi Hz. Peygamber'i de tanıdıklarını beyan etmiştir.

Konuyla alakalı hem aklî hem de naklî delillere yer veren Bâbertî, şöyle bir hadîsi de zikretmiştir: “Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde, Ömer b. Hattab Abdullah b. Selâm'a Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'e “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamber'i) kendi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar”⁵⁴ mealindeki âyeti inzal buyurduğunu söylemiş ve Abdullah b. Selâm'a dönerek bu bilgi ve tanımanın ne olduğunu sormuştur. Abdullah b. Selâm ise, “*ey Ömer peygamberi görünce oğlumu çocuklarla oynarken tanıdığım gibi tanıdım*” diye karşılık vermiştir. Hatta peygamberi oğlundan daha çok tanıdığını kaydetmiştir. Ömer de bu nasıl olur diye sorunca, o da hak ve kesinlik açısından Muhammed'in peygamber olduğuna tanıklık ettiğine, aynı şeyin oğlu için geçerli olmadığını, kadınların ne konuştuklarını bilmediğini, oğlunun annesinin belki de ihanet etmiş olabileceğini ifade etmiştir. Bu durumda Ömer onu başından öpmüş, Allah'ın onu başarılı kılması için niyazda bulunmuş, isabet ettiğini ve gerçeği söylediğini açıklamıştır⁵⁵. Bâbertî, âyetlerden yola çıkarak Ehl-i kitab'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik etmediği için mümin addedilemeyeceğini ifade etmiştir. Zira salt marifet yeterli değildir. Asıl olan tasdiktir.⁵⁶

Bâbertî'ye göre, kalbî tasdik olarak da ifade edilen iman gizli bir durum olduğundan onun içyüzü tam olarak bilinemez. Bunun açığa çıkması ancak ikrar ile gerçekleşir. Allah kulları için miras, evlilik, selam verme, selam alma, kanı ve malı koruma gibi yararlar takdir etmiştir. Bu sayılanların icrası için kişinin mümin olduğunun bilinmesi gerekir. Bunun için ikrar, kalpte olana delil kılınmıştır.⁵⁷

⁵³ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 71.

⁵⁴ Bakara 2/146; En'âm 6/20.

⁵⁵ Celâleddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Mensûr*, C. II, 1. b., thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Merkezü Hicr li'l Buhûs ve'd-Dirâsât el-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003/1424, s. 32.

⁵⁶ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 71-72, 70, 61.

⁵⁷ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 73.

Verilen bütün bu malumattan yola çıkarak Bâbertî'nin, imanı tasdikle değil de salt ikrar ve marifetle izah eden görüşleri reddetmeyi hedeflediğini ve iman kavramının aslında sadece tasdike karşılık geldiğine vurgu yaptığını ifade edebiliriz.

C. İMANIN KALBİN TASDİKİ, DİLİN İKRARI ve AMELDEN İBARET OLDUĞU İDDİASI

İmanın kapsamı ve tarifi noktasında âlimlerin savunduğu fikirlerle ulaştığı yargılar, nasların farklılığına dayandığı bilinen bir gerçektir. İşte bu farklılıktan dolayı imanın sadece tasdikten, tasdik ve ikrardan, marifet ile ikrardan, salt ikrardan, marifetten ve tasdik, ikrar ve amelden müteşekkil olduğu ileri sürülmüştür.⁵⁸ Son iddia yani imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve İslâm'ın esasları olan rükünleri işlemekten ibaret olduğu tezi imam Mâlik (ö. 179/795), Evzâî, Şâfî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve zahir ehli tarafından ortaya atılmıştır.⁵⁹ Ehl-i Hadîs'e nispet edilen imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden ibaret olduğu görüşü bazı kaynaklarda farklılık arz etmekte, kalp ile tasdik yerine kalp ile marifet şeklinde takdim edilmekte⁶⁰ ayrıca bunu benimseyenler yani imanın kalp ile marifet, dil ile ikrar ve amelden müteşekkil olduğunu öne sürenler muhalif ve bidatçı kesim olarak değerlendirilmektedir.⁶¹

D. İMANIN ARTMASI ve EKSİLMESİ

İmanın tanım ve muhtevasına bağlı olan imanın artması ve eksilmesi meselesi üzerinde ittifak bulunmayan konular arasında yer almaktadır. İmanın artması ve eksilmesi hususuna değinen Bâbertî'ye göre, imanı tasdikten ibaret saymak, sürekli itaat etmek ve günah işlemek suretiyle imanın artıp eksildiği ihtimalini ortadan kaldırır. Çünkü imanın

⁵⁸ Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s. 64-65; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, C. II, s. 404-406; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 155-156; Sâbûnî, a.g.e., s. 87; Habbâzî, *el-Hâdî*, s. 261.

⁵⁹ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 67b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 232a, 234a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 30a, 31a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 84; Bâbertî, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâ'id*, vr. 164a; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 123a; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 108; Türcan, a.g.m., s. 165; Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah el-Makdisi İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-i'tikâd*, haz. Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş içinde, Damla Yayınları, İstanbul, 1993, s. 30.

⁶⁰ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, C. II, s. 404.

⁶¹ Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s. 64.

aslı, bütün hususları tasdik etmekten ibarettir.⁶² Bâbertî, Mâtürîdî ekolüne göre, sürekli itaat etmek ve günah işlemekle imanın artıp eksilmediğini dile getirerek Şâfîiler ile zahir ehlinin “İmanlarını bir kat daha arttırsınlar diye”,⁶³ “Onların imanını artırmıştır”⁶⁴ mealindeki âyetlerle “İman yetmiş kusur şubedir”⁶⁵ anlamındaki hadîsten hareketle sürekli itaat etmek ve günah işlemekle imanın artıp eksildiğini iddia ettiklerini zikreder. Ayrıca söz konusu grupların, tek başına tasdik in iman olmadığını dolayısıyla imanın arttığını ve sürekli itaat etmekle bölümlere ayrıldığını belirttiklerini ilave eder.⁶⁶ Bâbertî, cevap verme sadedinde yukarıda bahsi geçen ayetlerdeki artmanın teceddüd-i emsâl⁶⁷ ile ilgili bir artma olduğunu, imanın sürekliliğinin (bekâ) ancak bu yolla tasavvur edilebileceğini yani teceddüd-i emsâlle süreklilik arzedeceğini, imanın bir araz kabul edildiğini, arazın ise iki zaman diliminde devam edemeyeceğini ve teceddüd-i emsâl vasıtasıyla imanın bekâsının diğer arazlar gibi olduğunu ileri sürer.⁶⁸ İmanın artması ve eksilmesi noktasında Bâbertî’nin üzerinde durduğu teceddüd-i emsâl teorisi kendisinin geliştirdiği bir nazariye olmayıp tam aksine önceki kelâmcıların imanın artma ya da eksilme göstermediğini ispat etme yönünde kullandığı ve Bâbertî tarafından aynen benimsendiği bir metottur.⁶⁹ Bâbertî’ye göre, imanın artıp eksildiği izlenimini veren nasslar aslında imanın artıp eksildiğine değil iman semerelerinin artmasına ve işlenen güzel ameller sebebiyle kalpte yer alan iman nurunun parlamasına delâlet etmektedir. Zira iman bir nur ve ziyadır.⁷⁰ İman semerelerinden kasıt, imandan çıkmanın muhtemel olduğu yerlerde iman üzere kalarak

⁶² Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 234a; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi Usûli’-d-Dîn*, vr. 31a; Bâbertî, *Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, s. 110; Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’-Nesefî*, vr. 124a.

⁶³ Fetih 48/4.

⁶⁴ Tevbe 9/124; Ayrıca bkz. Enfâl 8/2.

⁶⁵ Buhârî, “Îmân”, 3; Müslim, “Îmân”, 57-58; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; Tirmizî, “Îmân”, 6; Nesâî, “Îmân”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9.

⁶⁶ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli’-d-Dîn*, vr. 67b, 68a; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 232a, 232b, 234a, 235b; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi Usûli’-d-Dîn*, vr. 30a, 31a, 31b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 74; Türcan, a.g.m., s. 165, 166.

⁶⁷ Kelâmcıların başvurduğu teceddüd-i emsâl teorisi “birbirine benzer olan şeylerin yenilenmesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu kavram hakkında daha geniş bilgi için bkz. Çağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik”, *Usûl İslam Araştırmaları*, S. 8, Yıl 2007, Adapazarı, s. 9-16.

⁶⁸ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 75; Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’-Nesefî*, vr. 124b.

⁶⁹ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 90; Nesefî, *el-‘Umde fi’l-Akâid*, s. 39.

⁷⁰ İmanın nur olduğu fikri erken dönem kelâm kaynaklarında da görülmektedir. Bkz. Semerkandî, *es-Sevâdü’l-a’zam*, s. 89.

sevabın artırılmasıdır. İman nurunun parlaması ifadesinde bir istiare⁷¹ söz konusudur. Zaten hidayet ve taatin nur ve parlaklık, küfür ve bidatın siyah ve karanlık olarak ifade edilmesi buna işaret etmektedir. Filan kişinin yüzünde iman nurunu, falan kişinin alnında ise küfür karanlığını gördüm denmesi buna bir örnek teşkil eder. Bâbertî imanın nur ve ziya olduğu düşüncesini meşrulaştırmak için “Allah’ın, göğsünü İslâm’a açtığı, böylece Rabbi’nden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir?”⁷² âyetini delil olarak göstermekte⁷³ ve önceki kelâmcılardan bağımsız olarak hareket edemeyip onların yer verdiği delile⁷⁴ vurgu yapmaktadır. Aslında bu durum meseleleri inceleme noktasında Bâbertî’nin eskileri takip ettiğini ve çetrefilli konularda önceki dönemlerden farklı çözümleyici bir metot kullanmadığını akla getirir.

Nasslarda imanla ilgili olarak geçen artmayı Bâbertî’nin “*iman semerelerinin artması ve iman nurunun parlaması*” şeklindeki yorumlama tarzına⁷⁵ kendisinden önce yaşamış olan bazı kelâmcıların kaynaklarında da rastlanmaktadır.⁷⁶ Bu da söz konusu görüşün savunulması ve benimsenmesi noktasında âlimlerin tesir etme gücünü ve Bâbertî’nin önceki Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğini tercih edip devam ettirdiğini ortaya koymaktadır.

Bâbertî’ye göre, rükünlerden kasıt farzlarsa, bunlar kesinlikle ziyadeyi kabul etmez. Zira farz namazların altı olması, orucun otuz bir gün sürmesi, farz olan haccın iki defa yapılması söz konusu değildir. Bu durumda sürekli itaat etmekle imanın arttığı iddiası

⁷¹ İstiare “bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karîneye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması” anlamına gelir. Bkz. İsmail Durmuş-İskender Pala, “İstiare”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXX (devam ediyor), C. XXIII, İstanbul, 2001, s. 315.

⁷² Zümer 39/22.

⁷³ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli’-d-Dîn**, vr. 68a; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm**, vr. 232b, 235a-235b; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî Usûli’-d-Dîn**, vr. 30a, 32a; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 75; Bâbertî, **Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî**, vr. 124b; Bâbertî, **Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a**, s. 110; Türcan, a.g.m., s. 166.

⁷⁴ Nesefî, **Tebziratü’l-edille**, C. II, s. 416; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 266.

⁷⁵ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli’-d-Dîn**, vr. 68a; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm**, vr. 232b, 235a; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî Usûli’-d-Dîn**, vr. 30a, 32a; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 75; Bâbertî, **Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî**, vr. 124b; Bâbertî, **Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a**, s. 110; Türcan, a.g.m., s. 166.

⁷⁶ Nesefî, **Tebziratü’l-edille**, C. II, s. 416; Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, s. 90; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 266; Nesefî, **el-‘Umde fî’l-Akâid**, s. 39.

geçersiz olmuş olur. Yine taatler için belirli bir sınır çizilemediğinden rükünlerle mutlak anlamda taat kastedilemez.⁷⁷

İmanın artıp eksilmesini imkansız gören Bâbertî, bu tezin yanlışlığını aklî deliller yoluyla ortaya koymaya çalışır. Buna göre iman diye vasıflanan rükünlerden birinin bulunmaması, bütün rükünlerin yokluğunu gerektirir. Bir başka deyişle bir parçanın olmaması, bütünün olmamasını gerektirir. Ayrıca sonu olmayan bir şey ne artma ile ne de eksilme ile nitelendirilebilir. Çünkü iman küfrün zıddıdır ve her ikisinin aynı mahalde bulunması mümkün değildir.⁷⁸

Bâbertî, imanın kulun tasdikinden ibaret olduğunu sık sık vurgular.⁷⁹ O, imanın hem kendi içinde hem de sürekli itaatle artmadığını, günah işlemekle de eksilmediğini kaydederek Ebû Hanîfe'nin "*imanın küfrün eksilmesiyle artacağı, küfrün artmasıyla da eksileceği, bir kişinin ise aynı anda hem mümin hem de kâfir düşünülemediği*"⁸⁰ fikrine atıfta bulunur. Bâbertî'ye göre iman ve küfrün aynı kişide ve aynı anda bulunmasının muhal oluşu küfrün, imanın zıddı olarak telakki edilmesi ve yalanlama ile inkar manasını ihtiva etmiş olmasıdır. İşte bu sebepten dolayı Allah Teâlâ küfür ile imanı birbirinin zıddı olarak kullanmıştır.⁸¹ Küfürden kasıt yalanlama, imandan murad tasdik olduğunu belirten Bâbertî, Ebû Hanîfe'nin görüşünden esinlenerek iki zıt şeyin tek mahalde ve tek anda bir şahısta birleşmesinin imkansız olduğunu öne sürer.⁸²

Bâbertî, İbn Abbas ve Ebû Hanîfe'den sahabenin ilk zamanlarda toptan inandığı, daha sonra gelen her bir farza tek tek iman ettiği, toptan imana sahip olmakla birlikte onların tafsîlî imanının da ayrıca arttığının nakledildiğini belirtir.⁸³ Bâbertî'nin iktibas ettiği bu rivayet değişik kelâm eserlerinde de geçmektedir.⁸⁴

⁷⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 234b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 31b.

⁷⁸ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 234b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 31b.

⁷⁹ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 235b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 32a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebû Hanîfe*, s. 74; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 124a, 125a; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 103, 109, 110.

⁸⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebû Hanîfe*, s. 51.

⁸¹ Bakara 2/256.

⁸² Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebû Hanîfe*, s. 74.

⁸³ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebû Hanîfe*, s. 75.

⁸⁴ Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, C. II, s. 416; a. mlf., *et-Temhid fi Usûli'd-Dîn*, s. 102; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, s. 162; Habbâzî, *el-Hâdî*, s. 265, 266.

“İmanın yetmiş küsur şube olduğu”⁸⁵ hadîsini ele alan Bâbertî, bu rivayetin bizzat imanın bu kadar şube olduğunu göstermediğini açıklayarak imanın yetmiş küsur şube olması halinde eziyet veren şeyi yoldan kaldırmanın da iman kapsamında değerlendirilmesi gerekeceğini fakat bunun ittifakla böyle olmadığını beyan eder.⁸⁶

E. İMANIN VÜCUBİYETİNİN/VACİP OLMASININ KAYNAĞI

İmanın vacip olmasının kaynağı hakkında mezhepler tarafından çeşitli fikir yürütmeler yapılmıştır. Ortaya çıkan bu farklı görüşler daha çok akıl ve nakil etrafında dğümlenmektedir. Söz gelimi Mu'tezile, iman yükümlülüğünün akla dayalı olduğunu öne sürerken Eş'arîler, nakle yani dine bağlı olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁷ Söz konusu grupların böyle bir yargıya varmalarının temel amili birisinin akli diğerinin ise nakli esas almasıdır.

İmanın vücubiyetinin kaynağı tartışmasının yanı sıra imanın güzelliği, nimet verene şükretme ve küfrün çirkinliğinin akli olup olmadığı meselesi de gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Eş'arîler, Müşebbihe, Hâricîler ve Râfîzîler bunların sem'î olduğunu, aklen hiçbir şeyin vacip olamayacağını, imanın güzelliği ve küfrün çirkinliğinin ancak şeriat ile bilinebileceğini ifade ederken Mu'tezile aklın, nimet verene şükretmeyi ve küfrün çirkinliğini vacip kıldığını, öte yandan eşyanın güzelliğini bildiğini ve varlıkların yararını gerektiren hükümleri ortaya koyduğunu belirtmiştir. Mâtürîdîler'e gelince onlar Eş'arîler'le Mu'tezile arasında bir yol tutarak fakat Mu'tezile'ye daha yakın durmak suretiyle aklın bir vasıta olduğunu ve onunla ancak bazı şeylerin güzellik ve çirkinliğinin, imanın vücubiyetinin ve nimet verene şükretmenin bilinebileceğini zikretmişlerdir.⁸⁸

Mâtürîdîler'e izafe edilen akılla ancak bazı şeylerin güzellik ve çirkinliğinin bilineceği düşüncesi⁸⁹ bazı kaynaklarda Eş'arîler'e de nispet edilmiştir.⁹⁰ Görüldüğü üzere

⁸⁵ Buhârî, “İmân”, 3; Müslim, “İmân”, 57-58; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; Tirmizî, “İmân”, 6; Nesâî, “İmân”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9.

⁸⁶ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 76.

⁸⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 232b-233a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 30b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 63.

⁸⁸ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 233a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 30b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 63-64; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 120b.

⁸⁹ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 86; Nesefî, *el-'Umde fi'l-Akâid*, s. 38; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 233a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 30b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 64; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 120b.

bazı şeylerin güzellik ve çirkinliğinin aklen idrak olunacağı noktasında Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında bir fikir birliği söz konusudur. Fakat asıl ihtilaf şeriat gelmeden sevap ve cezaya konu olan şeylerin bilinip bilinemeyeceği çerçevesindedir.

Güzellik ve çirkinliğin aklen bilinen zâtî nitelikler olduğunun kanıtı, faydalı olan doğruluk ile imanın hasen oluşu ve zararlı olan yalancılıkla küfrün kabîh oluşunun herhangi bir düşünme, örf, şeriat ve delil olmaksızın akıl sahibi olan herkes tarafından zorunlu olarak bilindiğinin ifade edilmesidir. Muhalif kabul ettiği kişilerin savunduğu bu görüşe karşı çıkan Bâbertî düşünme, örf, şeriat ve delil olmadan bunların zorunlu olarak bilineceği tezine ihtimal vermemektedir.⁹¹

Mâtürîdîler'le Mu'tezile arasındaki temel ayırt edici özellik, Mu'tezile'ye göre aklın bizatihi gerektiren, değer yükleyen, vacip kılan olması ve kulun kendi fiillerinin mucidi sayılması; Mâtürîdîler'e göre ise aklın, bilgi (marifet) vasıtası kabul edilmesi ve Allah'ın bu akıl vasıtasıyla bilgiyi hasıl eden (muarrif) olmasıdır. Yine peygamber farzları (vücub) bildiren, Allah ise rasûlü vasıtasıyla farz kılandır (mucib).⁹²

İmanın aklen iyi olduğunu birkaç yönden ele alarak ispat etmeye çalışan Mu'tezile'nin bu düşüncesini Bâbertî iki maddede özetlemiştir. Buna göre:

a) Allah'a şükretmek aklen vaciptir. Korkuyu defetmek de vaciptir. İki akli hal olan nimet verene şükretme ve korkuyu defetme marifetullahı bağlıdır. Bu durumda marifetullah da aklen vacip olmuş olur.

b) Güzellik ve çirkinlik şeriatla sabit olsaydı, o zaman onların mutlak anlamda yok olmaları gerekirdi. Zira bunlar aklen değil de şer'an sabit olsaydı, o zaman akıl, yalannın kötü olduğuna hükmedemezdi ve onun şârî tarafından sadır olması da imkan dahilinde olurdu. Şeriat bir şeyin çirkinliğine hükmedince, yalannın şârîden sadır olması mümkün

⁹⁰ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 85, 86; Râzî, *el-Erbein fi Usûli'd-Dîn*, C. I, thk. Ahmed Hicazi es-Sekka, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1986, s. 346; Neseî, *el-'Umde fi'l-Akâid*, s. 38; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî*, vr. 121b.

⁹¹ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî*, vr. 120b.

⁹² Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 233a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 30b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 65; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî*, vr. 120b-121a. Ayrıca bkz. Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 48; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 86; Neseî, *el-'Umde fi'l-Akâid*, s. 38.

olduğu için bu noktada kesin bir bilgi, itikat ve hüküm oluşmaz. Dolayısıyla güzellik ve çirkinlik aslen sabit olamaz.⁹³

Hasen ve kabîh mefhumlarına farklı anlamlar yükleyen Eş'arîler, bazen söz konusu kavramların kendisiyle övülen ve yerilen kemal veya noksanlık sıfatı, insan tabiatına uygun gelen ya da zıt düşen şey veya âhirette kendisiyle ödüllendirilecek ya da cezalandırılacak şey için kullanıldığını söylemişlerdir.⁹⁴ Bu durumda kendisiyle övülen ve eksik olmayan sığata, insan tabiatına uygun gelene ve kendisiyle ödüllendirilen şeye iyi denildiği gibi kendisiyle yerilen ve eksik olan niteliğe, insan tabiatına zıt düşene ve kendisiyle cezalandırılan şeye de kötü denilir.

Eş'arîler'in hüsün-kubuh anlayışını değerlendiren Bâbertî, iyi kelimesiyle kemal sıfatı ve insan tabiatına uygun olan şeyin, kötü sözcüğüyle noksanlık sıfatı ve tabiatına zıt düşen şeyin kastedilmesinin, iyi ve kötünün aklî oluşu noktasında bir tartışma yaratmayacağını, iyi ve kötü ile âhirette kendisiyle ödüllendirilecek ya da cezalandırılacak şey kastedilemeyeceğini, zira aklın bu alanda idrak etme gücünün bulunmadığını dile getirir. Bunu da Allah Teâlâ'nın peygamber göndermediği sürece azap etmeyeceğini ifade eden âyete dayandırır.⁹⁵ Görüldüğü üzere Cenâb-ı Allah azap etmeyi peygamber gönderilmesine bağlamıştır. Bu durumda bir fiil aklen kötü olsaydı, peygamber olmasa da azabın gerçekleşmesi lazım gelirdi.⁹⁶

Bâbertî, Mu'tezile'nin nimet verene şükretmenin aklen zorunlu olduğu tezine karşı çıkararak şükretmenin ancak bir faydadan ötürü zorunlu olabileceğini, faydadan ötürü vacip olmamasının ise abes bir fiili doğuracağını ki bunun da kötü olacağını açıklar. Ona göre bahsi geçen fayda, ya Allah'a ya da insana yöneliktir. Allah'a yönelik olması söz konusu değildir. Çünkü O, bundan münezzehtir. İnsan açısından ise bu fayda ya dünyada ya da ahirette meydana gelir. Söz konusu faydanın dünyevi olması düşünülemez. Çünkü bu kişinin boşu boşuna çabalaması ve kendini yormasıdır. Faydanın uhrevi olması da mümkün

⁹³ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 233a-233b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 30b-31a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 67.

⁹⁴ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 233b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 31a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 67.

⁹⁵ İsrâ 17/15.

⁹⁶ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 68.

değildir. Zira akıl ahiret hallerini idrak edemez. Son olarak Bâbertî, Mu'tezile'nin korkuyu defetmenin aklen vacip olduğu görüşünün de bu dünyevi ve uhrevi fayda çerçevesinde çürütmenin mümkün olduğunu düşünür.⁹⁷

Bâbertî, Mâtürîdî âlimlerinin imanın aklen zorunlu olduğunu savunmak suretiyle bir şeyi yapma sonucunda sevabın ve bir şeyi yapmama neticesinde de cezanın hak edilmesini kastetmediklerini izah ederek sevap ve cezanın şeriata dayalı olduğunu belirtir. İmanın aklen zorunlu oluşunu ifade etmekle iman etme noktasında tercih çeşitlerinin aklen ortaya konmasının kastedildiğini kaydeder. Aklın yapma ve yapmamanın eşit olduğuna hükmedemediğini söyler. Tam aksine aklın, imanın övgü çeşidini gerektirdiğine ve imandan kaçınmanın da yergi çeşidi olduğuna hükmettiğini açıklar. Bu sebeple de Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasında bu meselede bir fikir ayrılığının bulunmadığına dikkat çeker.⁹⁸

F. İMANIN MAHLÛK OLUP-OLMAMASI

Kökü ilk dönem kelâmcılara kadar uzanan imanın mahlûk oluşu meselesi daha çok kulun fiilleri ve bu fiillerin Allah tarafından meydana getirilip getirilmediği bağlamında irdelenirken⁹⁹ onun yaratılmış olmadığı hususu ise, imanın Kur'ânî bir kavram olduğu çerçevesinde ele alınmıştır.¹⁰⁰ Görüldüğü üzere her iki sonuca yani imanın hem mahlûk hem de gayr-i mahlûk olduğu neticesine nasslar dikkate alınarak ulaşılmıştır.¹⁰¹ Bir başka ifadeyle Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin yaratıcısı olarak takdim edilmesi ve imanın şey kapsamında değerlendirilmesi, dolaylı olarak imanın mahlûk oluşunu gerektirir.¹⁰² Öte yandan da imanın Kur'an'da geçen bir kelime olması, onun mahlûk olmayışına delalet eder.¹⁰³

⁹⁷ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 68.

⁹⁸ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 69. Ayrıca bkz. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 87.

⁹⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara, 2003, s. 618-623.

¹⁰⁰ Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 164.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 622; Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s. 89; Söz konusu bu iki eserde "imanın hem yaratıldığı hem yaratılmadığı, yaratıldığı iddiasının da küfre yol açtığı" şeklinde iki farklı hadise yer verilerek meselenin karmaşık ve çetrefilli oluşuna dikkat çekilmiştir.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 620.

¹⁰³ Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 164.

Mâtürîdiyye ekolünün kurucusu kabul edilen Mâtürîdî'nin izinden giderek onun bu noktadaki fikrini benimseyen ve kendini de Hanefî-Mâtürîdî ekolü içinde gören Bâbertî, imanı mahlûk olarak değerlendirir. Zira iman kulun fiilidir. Onu mahlûk olarak değerlendirmesinin amili kulun bütün fiilleriyle beraber yaratılmış olmasıdır. Bâbertî, imanın hidayet ve tevfiik yerine kullanılmasını kabul etmez. Çünkü eğer iman zikri geçen sözcükler için bir isim olsaydı o zaman varlığı ancak bunlarla birlikte düşünülebilirdi. İmanın hidayet ve tevfiik yerine kullanılabileceği iddiası onun gayr-i mahlûk olduğu görüşüne dayanır. Bâbertî'ye göre, imanın yaratılmış kabul edilmesinin bir diğer sebebi de onun emirle bağlantılı bir şey olmasıdır. Emir de Allah'ın kudreti altında olduğuna göre iman da mahlûk olmuş olur.¹⁰⁴ İmanın gayr-i mahlûk olduğu tezi, imanın Kur'an'da geçen bir kelime¹⁰⁵ olmasına istinat eder. Bu düşünce tarzı, kelimenin bizzat imandan müteşekkil olmadığı ve ancak dil ile alakalı olduğu, imanın kalpte ortaya çıkan bir fiil olarak telakki edildiği öne sürülerek çürütülmeye çalışılmıştır.¹⁰⁶

G. İMANDA İSTİSNA

“*Ben inşallah müminim*” demek imandaki istisnayı ifade eder. Bâbertî, şüpheyi barındıracak şekilde söz konusu ifadeyi kullanmanın doğru olmadığını söyleyerek “*ben inşallah müminim*” sözünün şu an varlığından şüphe duyulan şey veya var olmak üzere olan ma'dûm hakkında kullanıldığını, halihazırda ise varlığı kesin bir şekilde bilinen şey (iman gibi) için geçerli olmadığını belirtir. Şâfiîler'in imandaki istisnaya olumlu baktıklarını, onlara göre bunun caiz olduğunu zikreden Bâbertî, İbn Mesud'un istisnayı kullandığını ve imam Şâfiî'nin görüşünün de bu yönde olduğunu açıklar.¹⁰⁷ Bâbertî, imandaki istisnanın kullanılmasından yana olan imam Şâfiî'nin, söz konusu ifadeyi şek ve şüpheyeye değil, “Allah dilerse Mescid-i Haram'a gireceksiniz”¹⁰⁸ mealindeki âyette olduğu gibi teberrüke hamlettiğini yani ona teberrük manası yüklediğini kaydeder. Zikri geçen âyetle Allah Teâlâ'nın şüpheyi kastetmesinin muhal olduğunu savunan Şâfiî, âyetteki

¹⁰⁴ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 236a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 32a-32b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 77.

¹⁰⁵ Kelimededen kasıt, “lâ ilâhe illellah” ve “şehidellah” lafzıdır. Bkz. Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 164.

¹⁰⁶ Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 164.

¹⁰⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 235b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 32a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 78-79.

¹⁰⁸ Fetih 48/27.

inşallah sözcüğünün teberrük ve talim anlamında kullanıldığını dile getirerek “*ben inşallah müminim*” ifadesinin halihazırda değil de gelecekteki şekke de hamledildiğini iddia eder. Kendisinden fayda umulan imanın, ölüm anında var olan iman olduğuna ve son nefesteki iman konusunda herkesin şüphe içinde bulunduğuna dikkat çeken Şâfiî aklî istidlaller yapmak suretiyle imandaki istisnaya cevaz vermektedir.¹⁰⁹

İmandaki istisnayı kabul eden Şâfiîler’in tezini değerlendirmeye tabi tutan ve “*ben inşallah müminim*” lafzıyla teberrükün kastedilebileceğini ima eden ve bunun herhangi bir tartışmaya yol açmayacağını savunan Bâbertî, şüphenin kastedilmesinin aklî ve naklî yönden kabul edilmesinin güç bir duruma neden olacağını zikrederek konuyla ilişkili bazı âyetlerin çözümlemelerini Arap dili açısından yapmaya çalışır.¹¹⁰

Âlimler arasında yaşanan bu fikir ayrılığının biçimsel olduğunu belirten Bâbertî, Şâfiî’nin iman anlayışında olduğu gibi amellerin imandan sayılması halinde amelde şüphenin ortaya çıkmasının, imanın hasıl olmasında da şüpheyi gerektireceğini dile getirerek Ebû Hanîfe’nin iman telakkisinde olduğu gibi ise, imanın tasdikten müteşekkil olması halinde, ameldeki şekkin imanda şüphenin vukuunu gerektirmeyeceğini söyler.¹¹¹

Bâbertî, Şâfiî’nin iman telakkisinden yola çıkarak amelde meydana gelen şüphenin iman olgusuna da yansıtacağını ifade ederek Ebû Hanîfe’nin iman anlayışı için aynı şeyin geçerli olmayacağını altını çizer.

İmanda istisna yapılmasının doğru olup olmadığı tartışması hicri ikinci asra kadar götürülebilir. Zira Ebû Hanîfe’ye nispet edilen eserler incelendiğinde böyle bir mevzunun

¹⁰⁹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 79; İmam Şafi’ye nispet edilen “*el-Fıkhul-ekber fi ‘İlmi Usûli’-d-Dîn*” adlı kitapta “ben inşallah müminim” ifadesinin imanda her hangi bir şüphenin varlığını göstermediği ve son anda mükafat vesilesi olacak olan iman durumu ile bağlantılı olduğu açıklanmaktadır. (Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Fıkhul-ekber fi ‘İlmi Usûli’-d-Dîn*, şrh. ve thk. Abdu Ahmed Yasin, Dâru’r-Ridvan, Dımaşk, 2000, s. 115). Bu durumda Bâbertî’nin verdiği bilgilerle söz konusu eserde yer alan malumat arasında bir paralellik müşahede edilmektedir.

¹¹⁰ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 235b-236a; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi Usûli’-d-Dîn*, vr. 32a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 78.

¹¹¹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 79-80.

işlendiği görülecektir.¹¹² Ebû Hanîfe'nin imanda istisnanın olamayacağı fikri sonraki alimleri de etkilemiş ve Hanefî-Mâtürîdî ekolünün temel fikri haline gelmiştir.¹¹³

H. MUKALLİDİN İMANI

Mukallidin imanı konusu, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at olarak isimlendirilen mezheplerce tartışılmış ve böyle bir imanın sahih veya gayr-i sahih olduğu şeklinde iki ana tez ortaya çıkmıştır. Mukallid kişinin imanının sahih olduğu görüşü Ehl-i Sünnet'in savunduğu düşünce olurken, sahih olmadığı fikri ise, Ehl-i Bid'at'ın öne sürdüğü sav olmuştur.¹¹⁴

Önceki Hanefî-Mâtürîdî ulemasının izinden giderek onların görüşleri doğrultusunda fikir beyan eden¹¹⁵ ve mukallidin imanı meselesine yer veren Bâbertî, böyle bir imanın sahih olduğunu iddia ederek mukallidin de tasdik ile yükümlü olduğunu zikreder. Mukallidin tarifini yapan Bâbertî, delil olsun olmasın mukallidin taklit ettiğini açıklayarak onun Müslüman olarak değerlendirildiğini söyler. Böyle bir kişi için İslâm hükmünün sabit olması veya Müslüman olarak addedilmesinin sebebi, onun kendi inancı ve itaatleri doğrultusunda tercihte bulunmasıdır. Nazar ve istidlâli terk ettiğinden dolayı fasık gibi kabul edildiğini belirten Bâbertî, Ebû Hanîfe, Süfyân-ı Sevrî, Mâlik, Şâfiî, Evzâî, Ahmed b. Hanbel ve çoğu âlimlerin kanaatinin bu yönde olduğunu yani mukallidin imanının sahih, fakat aklî araştırmayı terk ettiğinden günahkar sayıldığını kaydeder.

¹¹² Ahmed b. Hasan b. Sinanüddin Beyâzîzâde, **el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe**, çev. İlyas Çelebi, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 94.

¹¹³ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 624; Semerkandî, **es-Sevâdü'l-a'zam**, s. 12; Nesefî, **Tebsiratü'l-edille**, C. II, s. 423-424; a. mlf., **et-Temhid fî Usûli'd-Dîn**, s. 106; Üsmendî, **Lübâbü'l-Kelâm**, s. 163; Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, s. 90; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 268-269; Ebû Muhammed Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz es-Semerkandî, **el-'Akîdetü'r-Rukniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlüllah**, thk. Mustafa Sinanoğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, s. 121; Nesefî, **el-'Umde**, s. 39; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 235b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 32a; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 78; Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 125a.

¹¹⁴ Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 125b-126a; İmam Eş'ârî'nin mukallidin imanı hakkındaki görüşü tartışma konusudur. Çünkü mukallidin imanının durumuna ilişkin farklı rivayetler söz konusudur. Fakat Pezdevî, bunlar içerisinde en doğru olanın, mukallit kişinin imanının sahih olduğu şeklindeki rivayet olduğunu açıklar. (Pezdevî, **Ehli Sünnet Akaidi**, s. 219). Bu yüzden yukarda Ehl-i Sünnet tabiriyle Mâtürîdî ve Eş'ari ekoller, Ehl-i Bid'at mefhumuyla da Mutezile mezhebi kastedilmiştir. Bu meselede Bâbertî'nin sadece Mutezili alimlere tenkit yöneltmesi, ortaya attığımız tezi destekler mahiyettedir.

¹¹⁵ Pezdevî, **Ehli Sünnet Akaidi**, s. 219; Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, s. 89; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 274; Nesefî, **el-'Umde**, s. 40; Sübki, **es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi 'Akîdeti Ebî Mansûr**, thk. M. Saim Yeprem, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 40-41.

Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşünü de aktaran müellif, Cübbâî'ye göre mukallidin kâfir olduğunu, karşı delilleri çözümleyecek ve hasımlarla mücadele etmeye imkan verecek şekilde inanç esaslarını aklî delillerle bilmediği ve karşı delili bertaraf edemediği ya da hasımlarla mücadele edemediği sürece onun Müslüman oluşuna hükmedilemeyeceğini ifade eder. Ebu Haşim el-Cübbâî'nin düşüncelerini eleştiren Bâbertî, bizzat Cübbâî'nin şart koştuğu şeye güç yetiremeyeceğini bir diğer ifadeyle karşı delilleri çözümleyemeyeceğini, bertaraf edemeyeceğini ve hasımlarla mücadele edemeyeceğini belirterek bir şüphenin benzer şüphe ile değil kesinlik arzeden delillerle giderilebileceğini, hem aklî hem de naklî delillerin kat'iliği hususunda ihtilaf yaşandığını beyan eder.¹¹⁶

Ebû Hanîfe, Sevrî, Mâlik, Şâfîî, Evzâî, Ahmed b. Hanbel ve çoğu bilginlere göre, mukallidin imanının geçerli olduğu, istidlali terk etmesi sebebiyle günahkar addedildiği malumatının¹¹⁷ daha önceki eserlerde mevcut olması,¹¹⁸ söz konusu eserlerin Bâbertî üzerindeki tesirini göstermektedir. Ayrıca burada dikkat çeken nokta, Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadîs gibi iki farklı ekolün aynı fikri paylaşması ve bu çerçevede bir fikir birliğinin var olmasıdır.

İ. İMAN-AMEL İLİŞKİSİ

İman-amel ilişkisi başlığından kasıt, amelin imandan cüz kabul edilip edilmediğidir. Bu sebeple burada iman-amel bütünlüğü meselesinden çok amelin imana ne derecede etki ettiği ve amelin imandan cüz sayılıp sayılmadığı konusuna değinilecektir.

Amelin, imandan müteşekkil olup olmadığı hususunda farklı tezler serdedilmiştir. Söz gelimi, Ebû Hanîfe, amelin imandan bir parça olduğu fikrini kabul etmezken, Mâlik, Şâfîî, Evzâî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerden oluşan Ehl-i Hadîs ise, amelin imandan bir cüz olduğunu ileri sürmüştür. Ehl-i Hadîs'in ulaştığı bu yargı, başka bir deyişle amelin imandan cüz olduğu fikri, onların iman telakkisinden kaynaklanmaktadır. Zira onlara göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve İslâm'ın esasları olan rükünleri işlemekten ibarettir. Ehl-i

¹¹⁶ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 236a-236b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 32b.

¹¹⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 236b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 32b.

¹¹⁸ Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, C. I, s. 42; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 89; Habbâzî, *el-Hâdî*, s. 275.

Hadîs gibi ameli iman dairesinde değerlendiren Mu'tezile'ye göre ise iman, Allah ve Rasûlü'nü tasdik etmek ve günahlardan kaçınmaktan müteşekkildir.¹¹⁹

Hanefî-Mâtürîdî çizgisini takip eden Bâbertî, amelin imana dahil olmadığını ve iman kapsamında değerlendirilemeyeceğini savunarak Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1209) göre amelin imana dahil olmadığını altını çizer.¹²⁰

Amelin imana dahil olduğunu öne sürenler de kendi aralarında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Mesela Şâfiî, büyük günahın (fisk) kişiyi iman dairesinden çıkarmadığını iddia etmiştir. Görüldüğü üzere bu görüş, zor anlaşılacakla beraber¹²¹ Şâfiî'nin iman anlayışı ile de tezat halindedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere Şâfiî, ameli iman kapsamında değerlendirir. Fisk da eylemle ilgili olduğuna göre, bu durumda fiskın da iman dairesinden çıkarması gerekir. Fakat onun, büyük günah hususunda, benimsediği iman telakkisinden taviz verdiği ve farklı bir metot izlediği müşahede edilmektedir.

Şâfiî'nin görüşünün müphem ve karmaşık olduğuna dikkat çeken Bâbertî¹²² kendince bir takım çıkarsamalar yaparak imanın bütün şeyler için isim olması halinde, bu şeylerin bir kısmının yok olması durumunda söz konusu bütünün veya diğer bir ifadeyle bütünün hükmünün de ortadan kalkacağını açıklar. Çünkü bütün, cüzün yok olmasıyla yok olur ve bu durumda iman da yok olması gerekir.¹²³ Başka bir deyişle iman, tasdik, ikrar ve ameller için kullanılınca ve bunlardan birinin olmaması halinde söz konusu tasdik, ikrar ve amellerin bütünlüğünün bozulmuş olması gerekir. Dolayısıyla amelsiz birinin mümin kalması söz konusu olamaz.¹²⁴

İman-amel ilişkisi çerçevesinde Mu'tezile'nin fisk düşüncesine temas eden Bâbertî, onların iman telakkisi ile fisk görüşü arasında bir tutarlılık olduğunu vurguladıktan sonra

¹¹⁹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 84; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 108.

¹²⁰ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 108.

¹²¹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 84; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 108.

¹²² Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 108.

¹²³ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 84-85.

¹²⁴ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 108.

onların “*fasık imandan çıkar fakat küfre girmez*” fikrine dikkat çeker ve iddialarını “Allah, inancınızı boşa çıkaracak değildir”¹²⁵ mealindeki âyetle temellendirdiklerini beyan eder.¹²⁶

Mu'tezile, amelin imandan cüz kabul edilmemesinin imkansızlığını ortaya koymak için şöyle bir delillendirme yapar: Amel, imandan sayılmasaydı, o zaman amel, iman kelimesinin delalet ettiği şeyin bizzat kendisi, iman lafzının delalet ettiği şeyin bir bölümü veya imanın delalet ettiği şeyin zorunlu bir sonucu olmazdı. Böylece iman ismi amel için kullanılamazdı. Fakat Allah imanı amel için de kullanmıştır. “Allah, inancınızı boşa çıkaracak değildir”¹²⁷ âyeti de bunu göstermektedir. Buradaki imanınız ifadesinden kasıt, namazdır. Çünkü müfessirlerin açıklaması bu yöndedir. Dolayısıyla amel de iman kapsamında değerlendirilmektedir.¹²⁸

Mu'tezile'nin bu istidlalini kabul etmeyen ve onlara cevap vermeye çalışan Bâbertî, imanın namaz için kullanılmasının kabul edilemez bir durum olduğunu, Mu'tezile'nin delil gösterdiği âyette yer alan iman sözcüğünün tasdik anlamına geldiğini ve söz konusu âyetin, Allah namaza olan imanınızı, namazın farziyetine olan inancınızı zayi edecek değildir, şeklinde anlaşılması gerektiğini izah ederek Allah'ın imanı amel yerine kullanmadığını kaydeder.¹²⁹

Aslında Mu'tezile'nin ortaya attığı delil, amel imanın cüzü olsaydı, imanın ayrıca amel için kullanılması caiz olmazdı, ama bu şekilde ıtlak olduğu da bir gerçektir, denilerek onların aleyhine de kullanılabilir.¹³⁰

Bâbertî, amel imanın cüzü olsaydı, iman ayrıca amel için de kullanılamazdı, şeklinde delilin taktırir edilmesinin hasım tarafından reddedilmesinin bir bakıma imkansız olduğunu söyleyerek Mu'tezile'nin, küllün (bütün) cüze (parça) atfının mecazen caiz olduğu fikrinin kabul edilmesinin, imanın namaza hamlinin mecazi yolla olduğunun öne sürülmesini gerektireceğine fakat söz konusu hamlin mecazi olmadığına ve bu noktada

¹²⁵ Bakara 2/143.

¹²⁶ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 85.

¹²⁷ Bakara 2/143.

¹²⁸ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 85.

¹²⁹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 85.

¹³⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 85.

lügatteki mananın da dikkate alınması gerektiğine, sözlükte ise tasdik in ibadet anlamını içermediğine işaret eder.¹³¹

Kur'ân'ın bir çok yerinde amelin imana atfedilmesi¹³² sonucunda matufun, matufun aleyhten farklı olduğu anlaşılmaktadır.¹³³

Amel, imanın cüzüdür. Cüz de külden farklı bir şeydir, amelin imana atfedilmesi, amelin imandan ayrı olmasını gerektirmez, sorusunu gündeme getiren Bâbertî, cüzün külden farklı bir şey olduğunun kabul edilemeyeceğini, amelin imandan ayrı olmamasının, âyetlerde anlamsız bir tekrara neden olacağını açıklar.¹³⁴

“Her kim, mümin olarak iyi olan işlerden yaparsa”¹³⁵ âyetinde de görüldüğü üzere iman, amelin sıhhatinin şartıdır. Şart ise, meşruttan farklıdır. “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı”¹³⁶, “Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı”¹³⁷ âyetlerinde ise, Allah Teâlâ ilk önce iman mefhumuyla hitap etmiş daha sonra da ameli farz kılmıştır. Bu da iman-amel arasındaki farklılığın ve iman kavramının tasdikle sınırlandırıldığı bir göstergesidir. Ayrıca boğulacağını gören Firavun¹³⁸ ve azapla karşı karşıya kalan Yunus'un (a.s) kavmi¹³⁹ amele değil de tasdike yönelmiş olmaları, söz konusu farklılığın bir alameti olsa gerektir.¹⁴⁰

Cibril hadîsini göz önünde bulunduran Bâbertî'ye göre iman, tasdik ve ikrarın yanı sıra amelden de ibaret olsaydı, Hz. Muhammed (s.a.v.) söz konusu hadîste bunu bildirmesi gerekirdi.¹⁴¹ Fakat Hz. Peygamber bunu haber vermemiştir. Bu durumda bazılarının öne

¹³¹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 85, 86.

¹³² Bakara 2/3; Bakara 2/277.

¹³³ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 86; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 108.

¹³⁴ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 86.

¹³⁵ Tâhâ 20/112.

¹³⁶ Bakara 2/178.

¹³⁷ Bakara 2/183.

¹³⁸ Yûnus 10/90.

¹³⁹ Gâfir 40/84.

¹⁴⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 86; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 108.

¹⁴¹ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 108-109. Cibril hadîsi şu şekildedir: Allah elçisi bir gün insanlarla beraberken, bir adam (bu şahsın Cebrâîl (a.s) olduğu hadîsin sonunda Peygamberimiz tarafından açıklanmıştır) kendisine gelerek, iman nedir? diye sordu. Rasûlüllah da: İman, Allah'a,

sürdüğü gibi amel, imana dahil değildir.¹⁴² Çünkü iman, tasdik, ikrar ve amelden değil, Hz. Peygamber'in getirdiği bütün hususları tasdik etmekten müteşekkildir.¹⁴³

J. İMAN-İSLÂM MÜNASEBETİ

İman ve İslâm mefhumları konusunda âlimler arasında yapılan tartışmalar, daha çok bu kavramların farklı anlamlı sözcükler olup olmadığı noktasındadır. İman ile İslâm kavramları etrafında ortaya çıkan münazaralar başka bir ifadeyle bu iki sözcüğün eş anlamlı kelimeler olduğunu ileri süren tez, iman ve İslâm'ın bir bütün olduğuna, bunların birbirinden ayrılmasının tasavvur edilemeyeceğine yöneliktir. Yoksa mefhum itibariyle ikisinin aynı şey olduğu kastedilmemektedir.¹⁴⁴

Söz konusu tartışmayı gündeme getiren Bâbertî, iman ile İslâm'ın müteradif kelimeler olduğunu zikredip “Kim, İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek”¹⁴⁵ âyetini delil getirir ve imanın bir din olduğunu, dolayısıyla İslâm'dan farklı olamayacağını, farklı olması halinde ise, Allah nezdinde makbul olmayacağını iddia eder.¹⁴⁶ “İslâm” denilen olgu dışında herhangi bir şey Allah katında din olarak kabul görmeyecektir. Bâbertî'ye göre din, imana karşılık gelir başka bir ifadeyle iman, dinin özü ve temelidir. Allah nezdinde sadece “İslâm”ın makbul olduğu buyrulduğuna göre şu halde İslâm ve iman özdeş olmalıdır.

Bazı kaynaklarda İslâm'ın istilâhî ve lügavî olmak üzere iki farklı manasından söz edilmektedir.¹⁴⁷ İslâm'ın, iman anlamına gelen şer'i manası dikkate alınacak olursa, imanın bir din olduğu iddiası büyük ölçüde çözülecektir. Zira söz konusu şer'î anlamla iman ve İslâm arasında var olan bu farklılık ortadan kalkar ve her iki kavram aynı manayı ifade

meleklerine, Allah'a kavuşmaya, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye inanmak demektir, cevabını verdi. Bunun üzerine o şahıs: İslâm nedir? dedi. Rasûl-i Ekrem de karşılık olarak: Allah'a ibadet etmen, O'na ortak koşmaman, namazı kılman, fazr olan zekâtı vermen, ramazan ayında oruç tutman ve Kâbe'yi hacetmendir, dedi. Aynı kişi: İhsan nedir? diye bir soru yöneltti. Hz. Peygamber de, Allah'a, O'nu görüyormuş gibi ibadet etmendir. Çünkü sen O'nu görmüyor olsan da O seni görüyor buyurdu. (Buhârî, “İmân”, 37; “Tefsîru sûre 31”; Müslim, “İmân”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15)

¹⁴² Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 103.

¹⁴³ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 109.

¹⁴⁴ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 220; Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id*, s. 118.

¹⁴⁵ Âl-i İmrân 3/85.

¹⁴⁶ Bâbertî, *Şerhu'l- Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 236b-237a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 32b.

¹⁴⁷ Neseî, *el-'Umde*, s. 40.

etmiş olur. Dolayısıyla şer'î manası itibariyle iman, İslâm anlamında kullanılabilmesi gibi, İslâm da iman anlamında kullanılabilir. İşte bu manayı esas kabul eden Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları iman ve İslâm'ın eşanlamlı terimler olduğunu ileri sürerken imanın bir din olduğu, İslâm'dan farklı olamayacağı, farklı olması halinde ise, kabul edilmeyeceği örneğine yer vermişlerdir.¹⁴⁸

İmanın bir din olduğu ve İslâm'dan farklı düşünülmesi sonucunda Allah Teâlâ nezdinde kabul görmeyeceği iddiası, Bâbertî'den önce kelâmı haşır neşir olanlar tarafından da ortaya atılmıştır.¹⁴⁹ Bu da söz konusu düşüncenin, müellifin hiç kimseden etkilenmeksizin savunduğu bir görüş olmadığını, tam aksine bunu başka kaynaklardan alıntılı olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁰ Âlimler arasında var olan bu etkileşim ve fikir teatisi sebebiyle onların Bâbertî üzerinde büyük bir tesirinin bulunduğu müşahede edilmektedir.

Nassın zahirini dikkate alan ulemanın zikri geçen iki mefhumu farklı sözcükler olarak değerlendirdiklerini aktaran Bâbertî, “Bedevîler inandık dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama boyun eğdik deyin”¹⁵¹ mealindeki âyeti esas aldıklarını ve bunun manasının açık olduğunu ileri sürdüklerini dile getirir. Bu tavrın sahiplerinin delil getirdiği âyeti yorumlama ve bu âyetten hareketle ortaya çıkan düşünceye cevap verme çabası içerisinde bulunan Bâbertî, âyette sözlük manasındaki İslâm'ın yani “*teslim olmak*” ile “*boyun eğme*”nin kastedildiğini belirterek Allah Teâlâ'nın bedevi Araplardan imanı nefyetiğini ancak onlar hakkında İslâm'ı kullandığını açıklar. Buna göre âyetin, biz kılıç korkusu yüzünden teslim olduk deyin şeklinde anlaşılması gerektiğine vurgu yapar. Hanefî-Mâtürîdî anlayışını savunurken hadîslere de başvuran Baberti, Cibril hadîsinde Hz. Peygamber'e iman ve İslâm hakkında ayrı ayrı sorular sorulmasının onlar arasında bir farklılığın bulunduğu delalet etmediğini izah eder. Çünkü hadîste İslâm çerçevesi içerisinde zikredilen amellerin farziyetinin kabulü onların iman içerisinde sayılmasını

¹⁴⁸ Nesefî, **Tebsiratü'l-edille**, C. II, s. 426; Üsmendî, **Lübâbü'l-Kelâm**, s. 160; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 270; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 236b-237a; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn**, vr. 32b.

¹⁴⁹ Nesefî, **Tebsiratü'l-edille**, C. II, s. 426; Üsmendî, **Lübâbü'l-Kelâm**, s. 160; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 270.

¹⁵⁰ Karşılaştırmak için bkz. Nesefî, **Tebsiratü'l-edille**, C. II, s. 426; Üsmendî, **Lübâbü'l-Kelâm**, s. 160; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 270; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 236b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn**, vr. 32b.

¹⁵¹ Hucurât 49/14.

gerekli kılar.¹⁵² Bâbertî, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen iman ve İslâm kavramlarının farklılığının mecazi kullanımdan kaynaklandığını ifade etmek için "Allah sizin imanınızı asla zayi edecek değildir"¹⁵³ âyetini örnek olarak gösterir ve buradaki imandan kastın namaz olduğunu ifade eder.¹⁵⁴

İman ve İslâm'ın farklı kavramlar olduğunu öne sürenlerin delillerini yorumlama noktasında Bâbertî'nin izlediği yönteme müteahhirin ilm-i kelâm dönemi eserlerinde de rastlanmaktadır.¹⁵⁵ Bu da Bâbertî'nin kullandığı üslubun özgün olmadığını göstermektedir.

¹⁵² Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 237a; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn**, vr. 32b. Bâbertî, imân esaslarından her birini içtenlikle söylemenin, kişinin kendisinde ikrar, tasdik ve ameli hükümleri (namaz, zekat, oruç, hacc) kabul şeklinde bir durumu ortaya çıkardığını dile getirir. Görüldüğü üzere Bâbertî'nin çizmiş olduğu çerçeve oldukça geniştir. Zira ona göre her bir iman esasını zikretme, tasdik ve ikrarın yanı sıra fıkıh alanına giren mevzuları da peşinen kabul etmeyi gerekli kılar. Bu da ben Allah'a inanıyorum fakat namazı kabul etmiyorum gibi bir kanaatin geçersizliğini ortaya koyar. İslâm, söz konusu ameli hükümleri kabul etmekten ibaret iken imân, inanılması gereken esasları ikrar ve tasdikten müteşekkildir. İkrar ve tasdikten kasıt ise Allah'ın tek olup ortağının bulunmaması, çeşitli sıfatlarla nitelenmesi, ayrıca Hz. Muhammed'in kitap ve şeriatla gönderilen bir Rasûl olmasıdır. İslâm olmaksızın imânın varlığı düşünülemeyeceği gibi, imân bulunmaksızın da İslâm tasavvur edilemez. Bu, her iki kavramın sıkı ilişkiler içerisinde olduğunu ortaya koyar. Fakat İslâm'ın şartlarını yerine getirmeye başlamadan önce imânın bulunması kaçınılmazdır. Zira imân, zaman itibarıyla değil de rütbe açısından İslâm'dan önce gelmektedir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 6b, 60b) Bâbertî, Ebu Hanife'nin Allah, melek, kitap, peygamber, diriliş ve kader gibi kavramlarla imânı tarif ettiğini ifade eder. Aslında Hz. Peygamber'in iman tanımını dikkatlice inceleyecek olursak onun da bu kavramlar çerçevesinde olduğunu görmüş oluruz. Zira söz konusu terimler, sadece Allah ile peygambere imandan daha tam ve tafsili imanın esaslarını kapsar. Ahiret hallerini teşkil eden ba's, hesap, mizan, cennet ve cehennem tasdik etmek de iman esaslarından kabul edilmiştir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 6b, 7a)

Bâbertî, Ebu Hanife'nin iman tanımında ahiret gününe yer vermediğini söyler. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 7a) Gerçekten de söz konusu tarife bakıldığında Bâbertî'nin haklı olduğu görülür. O, ahiret günü kavramına yer vermeden sadece belirli ahiret hallerini zikretmiştir. Sayılan bu ahiret halleri bir bakıma ahiret gününe de şamil olması hasebiyle ayrıca ahiret gününü zikretmeye gerek duymadığı şeklinde açıklamak mümkündür.

Bâbertî, imânın elde edilmesi noktasında kişinin büyük rol oynadığını, bedeninin bir vasıta olduğunu ve Allah'ın yardımının da mutlaka bir payının bulunduğunu beyan etmektedir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 39b)

Bâbertî, elest bezmiyle insanların imân etmeyi benimsediklerini ifade etmiştir. Onların bu imân üzere doğduğunu ise nasırlar çerçevesinde ele almaya çalışarak üzerinde durduğu nasırlardan hareketle müşrik çocuklarının cehennemde olacağı görüşünün isabetli olmadığını savunmuştur. Zira şeriat, tebliğin ulaşmadığı ve Allah hakkında bir bilgiye sahip olmayanları bağışlamıştır. Fakat bu bağışlamaya bağlı olarak küfre inanmamak da bir şart olarak kabul edilmiştir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 39b-40b)

¹⁵³ Bakara 2/143.

¹⁵⁴ Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 237a; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn**, vr. 32b.

¹⁵⁵ Nesefî, **Tebseratu'l-edille**, C. II, s. 425, 428, 430; Üsmendî, **Lübâbü'l-Kelâm**, s. 160-161; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 271-273; Nesefî, **el-'Umde**, s. 40.

III. KEBÎRE ve TEKFİR

A. İMAN-KÜFÜR İLİŞKİSİ

İman-küfür ilişkisine detaylı bir şekilde temas etmeyen Bâbertî, küfür sözcüğünün imanın zıddı olarak telakki edildiğini belirterek kendisinde iman bulunan kişinin mümin, küfür bulunan kimsenin de kâfir olarak isimlendirildiğini açıklamakta ve her ikisinin sınırlarının belli olduğunu vurgulamaktadır. İman ve küfrün hakiki şeyler olduğuna ise siyahlıkla beyazlığı örnek olarak vermekte ve iman ile küfrün siyahlıkla beyazlığın gerçekliği gibi gerçek olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁵⁶ Söz konusu gerçekliği nassla ortaya koymaya çalışan Bâbertî, “İşte gerçek inananlar onlardır”¹⁵⁷, “İşte onlar, gerçekten inkarcılardır”¹⁵⁸ mealindeki âyetleri delil olarak getirmektedir.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 234b, 235b; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 78.

¹⁵⁷ Enfâl 8/4.

¹⁵⁸ Nisâ 4/151.

¹⁵⁹ Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 236a; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 78. Bâbertî, insanların dünyada meylettikleri iman ve küfürden uzak olarak yaratıldıklarını dile getirerek iman ve itaatin kendilerine emredildiğini, küfür ve isyanın ise yasaklandığını belirtir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 39a) Bu düşünce ile Bâbertî insanların imân ve küfür üzerine dünyaya gelmelerinin imkânsızlığını ortaya koyarak konuya muhtemelen adalet ilkesi açısından yaklaşmış, dolayısıyla Allah'ın adaletsizliğini öne sürecek bir ihtimal ve görüşü daha baştan engellemiş olmaktadır.

Küfür çeşitleri üzerinde de duran Bâbertî onları şu şekilde açıklar. Küfr-i İnkârî, kâfirin hem kalp hem dille inkâr etmesi ve tevhitte habersiz kalmasıdır. Küfr-i Cühûd, kâfirin kalbiyle bilmesi fakat diliyle ikrara yanaşmamasıdır. Bu çeşit küfür İblis ve Ümeyye b. Ebi Salt'ta görülmektedir. Küfr-i İnâdi ise, kalbiyle bilmesi ve diliyle ikrar etmesine rağmen kişinin İslâm'ı din olarak kabul etmemesidir. Buna genellikle Ebu Talib örnek olarak gösterilmektedir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 39a, 39b)

Allah, insanları terk etmek (hizlan) suretiyle onlarda küfrü yaratmıştır. Ama bu terk etmenin meydana gelmesinin asıl sebebi kişinin bedeni olup kul onu hak ettiği için Allah Teâlâ kendisini bu şekilde yüzüstü bırakmıştır. Hizlan kavramını, kulun Allah'ın razı olduğu işleri yapması noktasında muvaffak kılınmaması veya kendisine yardım edilmemesi tarzında açıklamak da mümkündür. Son olarak da hizlan Allah'ın adaleti gereği vuku bulan bir olay olarak da yorumlanmıştır. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 39b)

Bâbertî, imân ve küfrün baskı ile yaratılmış olabileceği ihtimaline karşı çıkararak imân ve küfrün oluşmasında, belirmesinde kişinin seçimiyle sevgisinin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Bahsi geçen iki fiilin zorlama ile gerçekleşip gerçekleşmediği noktasında ise onun Kur'an-ı Kerim'den esinlenerek bildirdiği görüş kayda değerdir. Kalbi mutmain olduğu halde elfaz-ı küfre zorlanan müminin kâfir olmadığı, küfre düşmediği gibi imâna zorlanan kâfirin de mümin olmadığını vurgulamakta, ayrıca imân ve küfrü, kişinin müdahale edebileceği iki olay olarak değerlendirip birinin mümine diğerinin ise kâfire sevdirdiğini zikretmektedir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 40b, 41a)

B. BÜYÜK GÜNAH İŞLEYENİN DURUMU

Âlimler, kasten büyük günah işleyen fakat o günahı helal görmeyen ve şârî' ile alay etmeyen kişinin durumu ve onun mümin olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁶⁰

Bâbertî'ye göre, büyük günah işleyen ve tevbe etmeden, muvahhid olarak ölen bir müslüman, cehennemde girmiş olsa bile orada ebedî olarak kalmaz. O, cehennemden çıkar ve cennete girer. Bâbertî'nin bu ifadesinde, büyük günah sahibinin cehennemde ebedî olarak kalacağını ve oradan çıkamayacağını söyleyen Mu'tezile'ye bir eleştiri ve ret söz konusudur. Bu ret de, tevbe etmemiş de olsa büyük günah işleyenin iman dairesinden çıkmayacağını, mümin olduğu sürece cehennemde ebedî kalmayacağını, cennete de gireceğini iddia eden Ehl-i Sünnet üzerinden, büyük günah sahibinin imandan çıktığı, tevbe etmeden ölmesi durumunda küfre gireceği ve cehennemde ebedî kalacağı görüşüne sahip olan Mu'tezile'ye yapılmıştır.¹⁶¹

Hanefî-Mâtürîdî ekolüne göre, büyük günah sahibi mümin ise, cehennemde ebedî olarak kalmaz ve onun en son gideceği yer cennettir. Çünkü Cenâb-ı Allah, iman eden ve salih amel işleyenleri Firdevs cenneti ile müjdelemiştir.¹⁶² Söz konusu âyete göre, büyük günah sahibi mümindir. Kendisinde iman bulunmasının yanı sıra o, oruç ve namaz türünden salih amel de işlemiştir. İşlediği günahın haramlığına inanmak ve cezalandırılmaktan korkmakla birlikte nefsin arzularına yenik düşmesinden dolayı büyük günah işlemiştir. Fakat onun en son gideceği yer cennettir. Zira, Allah Teâlâ kendisine ortak koşulmasını bağışlamadığını, bundan başkasını, dilediği kimse için bağışlayabileceğini beyan buyurmuştur.¹⁶³ Görüldüğü üzere Cenâb-ı Allah bu âyette şirk ve şirk dışındakileri birbirinden ayırmış, şirkin affedilmeyeceğini dile getirmiş, şirk dışındakileri bağışlayabileceğine ilişkin bir ümit vermiş ve şirk dışındakilerinin affedilmesini kendi iradesiyle ilişkilendirmiştir. Kendi iradesiyle ilişkilendirmesi, büyük günah sahibinin bağışlanmasının mümteni' değil, caiz olduğunu gösterir. Bu durumda Allah'ın, büyük günahı bağışlaması, o fiili işleyeni cehenneme göndermemesi veya gönderip daha sonra onu ateşten kendi rahmetiyle çıkarması imkan dahilindedir. Çünkü O,

¹⁶⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 80.

¹⁶¹ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 112.

¹⁶² Kehf 18/107.

¹⁶³ Nisâ 4/48.

zulümlerine rağmen insanlar için bağışlayıcı olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁴ İşte bu âyet, tevbe etmeden önce bağışlamanın mümkün olduğuna yani günahın affedilebileceğine işaret etmektedir.¹⁶⁵

Bir saatlik tevhid, yüz senelik küfrü yok ediyorsa, bir saatlik günahı neden yok etmesin? sorusunu soran Bâbertî, büyük günah sahiplerinin cezalandırılmasının nasslarla sabit olduğunu belirterek söz konusu zümrenin kendi imanları sebebiyle ilk önce cennete, günahları dolayısıyla da daha sonra cehenneme girecekleri ihtimalini kabul etmemekte ve durumun tam tersi cereyan edeceğini yani büyük günahları hasebiyle ilk önce cehenneme daha sonra da cennete gireceklerini zikretmektedir.¹⁶⁶

“Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah) ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah’a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur”¹⁶⁷ mealindeki âyetten hareketle Allah’ın büyük günah sahiplerini cezalandırması ya da ödüllendirmesine dair bir ipucu vermediğini ifade eden Bâbertî, onların tevbe etmeden ölmesi durumunda Allah’ın dilemesinin devreye gireceğini vurgular.¹⁶⁸

Ehl-i Sünnet, kendisinde tasdik bulunması sebebiyle büyük günah işleyeninin iman dairesinden çıkmadığını, tevbe etmeden ölen asinin durumunun Allah’ın dilemesine bağlı olduğunu, söz konusu meşietin affetme ve cezalandırma şeklinde cereyan ettiğini ileri sürer. Yani Allah dilerse onu affeder ya da lütfuyla, o kişide bulunan iman ve taatlerin hürmetine veya bazı seçkinlerin şefaatiyle onu cennete koyar. Dilerse de ister küçük ister büyük günah olsun, işlediği günah miktarınca azap eder ve daha sonra onu cennete gönderir, fakat cehennemde ebedî olarak bırakmaz.¹⁶⁹

Ebû Hanîfe, büyük günah işleyeninin halini Allah’a tehir ve havale ettiği için Mürcîî olarak isimlendirilmiştir. İrca ise, zaten tehir anlamını taşır. Bununla bağlantılı olarak Ebû Hanîfe, küçük ve büyük günah sahibi için hem ümit beslediğini, hem de korktuğunu ifade

¹⁶⁴ Ra’d 13/6.

¹⁶⁵ Bâbertî, *Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, s. 112, 113.

¹⁶⁶ Bâbertî, *Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, s. 113.

¹⁶⁷ Nisâ 4/48.

¹⁶⁸ Bâbertî, *Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, s. 113.

¹⁶⁹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 80.

etmiştir.¹⁷⁰ Başka bir deyişle böyle birinin cennete gideceğine dair ümit beslediğini ve cehenneme girmesinden dolayı da korktuğunu söylemiştir.

Hâricîler, “Kim Allah ve elçisine karşı gelir ve sınırlarını çiğnerse, Allah onu, temelli kalmak üzere Cehennem’e koyar”¹⁷¹ âyetinden hareketle küçük veya büyük günah işleyenin kâfir olduğunu, cehennemde sonsuza kadar kalacağını, ister küçük ister büyük olsun bütün günahların sonuçta isyan olarak isimlendirildiğini ve bu açıdan aralarında fark bulunmadığını iddia ederek cehennem için hazırlandığını ifade eden âyeti¹⁷² dikkate alıp naslarda cehennem tehdidine muhatap olan herkesin kâfir olduğunu ve kâfir olan asinin ebedî olarak kalacağı yerin cehennem olduğunu dile getirmişlerdir.¹⁷³

Mu’tezile, işlenen günahın büyük olması durumunda sahibinin fasık ismini alacağını, yani ne mümin ne de kâfir olacağını, iman dairesinden çıkacağını, fakat küfre de girmeyeceğini, kendisi için iman ve küfür arasında bir mertebe oluşacağını (menzile beyne menzileteyn) kaydeder. Büyük günah işleyenin nasıl isimlendirileceği noktasında bilgilerin ihtilaf ettiklerini söyleyen bu ekol, Sünniler’e göre, kendisinde tasdik bulunması hasebiyle büyük günah sahibinin mümin, işlediği günah sebebiyle de fasık ismini aldığını, Hâricîler’e göre, böyle bir kişinin kâfir ve fasık olduğunu, Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) büyük günah işleyeni, fiilleri sözlerine aykırı olması nedeniyle münafık ve fasık olarak değerlendirdiğini zikreder. Bütün âlimlerin fasık isminin kullanımı noktasında ittifak ettiklerini, manasında ise ihtilafa düştüklerini, kendileri (Mu’tezile) tarafından sadece üzerinde ittifak edilenin alındığını, ihtilaf edilenin terk edildiğini iddia eden Mu’tezile, tevbesiz ölen büyük günah sahibinin “Kim bir mümini kasten öldürürse, onun cezası, içinde temelli kalacağı cehennemdir”¹⁷⁴ âyeti gereğince ebedî olarak cehennemde kalacağını, işlenen günahın küçük olması durumunda ve sahibinin büyüklerden kaçınması halinde küçük günahtan dolayı ceza görmesinin imkansız olduğunu öne sürer.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 80, 81.

¹⁷¹ Nisâ 4/14.

¹⁷² Âl-i İmran 3/131.

¹⁷³ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 81.

¹⁷⁴ Nisâ 4/93.

¹⁷⁵ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 81-82.

Büyük günah işleyeninin durumu konusunda en doğru değerlendirmenin Hanefî-Mâtürîdî mezhebi tarafından yapıldığını söyleyen Bâbertî, ortaya attığı bu iddiayı çeşitli âyetlerle temellendirmeye çalışır. “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas yazıldı: Özgüre özgür, köleye köle, kadına kadın. Buna karşı kimin cezası, kardeşi tarafından bir miktar bağışlanırsa, artık iyi geleneğe uymalı ve ona iyilikle ödemelidir; bu Rabb’inizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim, bundan sonra sınırları aşarsa, kesinlikle onun için can yakıcı bir ceza vardır”¹⁷⁶ âyeti üzerinde duran Bâbertî, büyük günah olmasına rağmen, Allah’ın kasten adam öldüreni mümin olarak isimlendirdiğini, imanla hasıl olan kardeşlik durumunun devam ettiğini bildirdiğini ve katilin cezasının hafifletilmesi ve kendisine merhamet gösterilmesini hak etmeyecek bir durumda olmadığına hükmettiğini açıklar.¹⁷⁷

Hanefiler’in savunduğu tezin tutarlılığını, “Ey müminler! İçten bir tevbe ile Allah’a tevbe edin. Olur ki, Rabb’iniz, kötülüklerinizi siler”,¹⁷⁸ “Hepiniz Allah’a tevbe edin”¹⁷⁹ mealindeki âyetler çerçevesinde izah eden Bâbertî, günahsız kimseye tevbe emretmenin muhal olduğuna ve Mu’tezile’ye göre, büyük günahlardan kaçınma halinde küçük günahların bağışlandığına vurgu yaparak tevbenin büyük günah sahipleri hakkında olduğunu kaydeder.¹⁸⁰

Hanefiler’in görüşü daha makuldür, çünkü iman tasdikten küfür ise yalanlamaktan ibarettir. Böyle olunca da büyük günah işleyen kişinin tasdik hali devam etmektedir. Tasdik ve yalanlamak birbirinin zıddı olması hasebiyle tasdik var olduğu müddetçe yalanlamadan söz edilemez. Bu durumda ortada yalanlama yokken büyük günah sahibinin kâfir olduğunu, tasdik mevcutken imanın bulunmadığını, kalpte tasdik varken münafık olduğunu iddia etmek yanlıştır.¹⁸¹

Hanefiler’in fikrini destekleyen diğer bir şey, fîsk ve isyan mefhumlarıdır. Çünkü fîsk lügatte çıkmak demektir ve Allah’ın emirleri dışına çıkan kişiye fasık denir. İsyana gelince, bu inkar veya yalanlama ile değil de fiilen emri yerine getirmemek demektir.

¹⁷⁶ Bakara 2/178.

¹⁷⁷ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 82.

¹⁷⁸ Tahrim 66/8.

¹⁷⁹ Nur 24/31.

¹⁸⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 82.

¹⁸¹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 83.

Yalanlamak ise, emirleri yerine getirmemenin şartı olmadığına göre, tasdik devam etmekte ve fasık, mümin olma konumunu korumuş olmaktadır.¹⁸²

Üzerinde ittifak hasıl olanı aldığı ve ihtilaf edileni terk ettiğini söyleyen Mu'tezile'nin bu fikrine eleştiri getiren Bâbertî, ittifak edileni almanın ve ihtilaf edileni bırakmanın, selef görüşlerinin bütününden çıkmayı gerektirdiğini beyan ederek söz konusu düşüncenin geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışır.¹⁸³

Büyük günah sahibinin cennete girmesinin amili, onun mümin olması, imanın devam etmesi ve salih amel işlemesidir. "İnanan ve yararlı iş yapanlara gelince, hiç kuşkusuz, onların konakları Firdevs bahçeleridir"¹⁸⁴ âyeti de bunu desteklemektedir.¹⁸⁵

Mu'tezile'ye cevap verme ihtiyacını hisseden müellif, âyetlerde geçen tehdidin cehennemde ebedî kalmayla bitişik zikredildiğini ve fakat bu ebedî kalmanın, büyük günahı helal görenler için geçerli olduğunu, onların bu günahı helal görmeleri sebebiyle küfre düştüğünü ve bu küfürleri sebebiyle tehdiye muhatap olduklarını beyan eder.¹⁸⁶

Nasslarda ahirette Müslümanlarla kâfirlere eşit bir muamelenin yapılmayacağını ifade edilmesi, inananların inanmayanlara olan üstünlüğünü ortaya koymak içindir. Çünkü inanan inanmayan herkes cehennemde ebedî kalmış olsa, bu durumda var olan farklılık ortadan kalkar ve bir eşitlik meydana gelir. Böyle imanın faydasından bahsedilemez.¹⁸⁷

Konuyla alakalı olarak Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler, büyük günah işleyenin ceza göreceğinin, ardından cehennemden çıkarılıp cennete yerleştirileceğinin delilini teşkil etmektedir.¹⁸⁸ Bahsi geçen bu rivayetleri esas alan Ehl-i Sünnet, büyük günah sahibinin devamlı olarak cehennemde kalmayacağını, bir gün oradan çıkıp cennete gireceğini belirtmiştir.

Büyük günah meselesi noktasında serdedilen bütün görüşlerin, fasık mefhumu etrafında düğümlendiği bir gerçektir. Fakat dikkat çeken nokta, söz konusu kavrama farklı

¹⁸² Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 83.

¹⁸³ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 83.

¹⁸⁴ Kehf 18/107.

¹⁸⁵ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 83.

¹⁸⁶ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 83.

¹⁸⁷ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 114.

¹⁸⁸ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 114-115.

manaların yüklendiğidir. Söz gelimi, Mu'tezile bu kelimeyi ne mümin ne de kâfir olarak yorumlarken, Hâricîler kâfir, Ehl-i Sünnet ise, günahkar mümin olarak anlamıştır.

C. TEKFİR MESELESİ

Tekfir, bir kimseyi küfre nispet etmek yani kâfir olduğuna hükmetmek anlamına gelir.¹⁸⁹ Tekfir konusu, hem mürtekib-i kebire hem de ehl-i kıblenin küfre nispet edilip edilemeyeceği çerçevesinde gündeme gelmiştir. Mürtekib-i kebirenin tekfir edilip edilemeyeceği doğrudan iman-amel ilişkisi ile alakalı iken, ehl-i kıblenin küfre nispet edilip edilemeyeceği ise hadîslerle ve bazı aşırı grupların fikirleriyle ilişkilidir.

Büyük günah işleyenin tekfir edilip edilemeyeceğinin iman-amel ilişkisiyle bağlantılı olmasının ifade edilmesi, Hâricîler'le Mu'tezile'nin iman telakkisi ve onların mürtekib-i kebirenin durumuna ilişkin verdikleri hükümden kaynaklanmaktadır. Zira Hâricîler büyük günah işleyen müslümanın imandan çıktığı ve küfre girdiğini iddia ederken, Mu'tezile ise onun imandan çıktığını ve fakat küfre girmediğini, iki mertebe arasında bulunduğunu ileri sürmüştür.¹⁹⁰

Hz. Peygamber'den ehl-i kıblenin tekfir edilmemesi gerektiğine dair rivayetler, ehl-i kıblenin tekfirinin caiz olup olmayışının hadîs boyutunu teşkil eder. Aşırı bazı grupların tekfir edilip edilemeyeceği meselesi ise, Gulat gibi bazı mezheplerin serdettiği fikirlerle ilintilidir.

Ehl-i kible tabiri hem Kâbe'ye doğru namaz kılan hem de Hz. Muhammed'in din adına getirdiği bütün hususları tasdik edenler olarak tarif edilmektedir.¹⁹¹ Bu tanıma göre ehl-i kible tekfir edilmemeli ve müslüman kapsamında değerlendirilmelidir. Çünkü Hz. Peygamber'in getirdiklerine inanmak, tekfiri engellemektedir. Fakat Râfîzîler'den olan Gulat bir başka ifadeyle aşırı Şiiler bu kapsam dışında tutulmaktadır.¹⁹² Zira söz konusu

¹⁸⁹ Ahmet Saim Kılavuz, **İman Küfür Sınırı (Tekfir Meselesi)**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 93; A. Saim Kılavuz, "Tekfir", **İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, I-IV, C. IV, M.Ü.İ.F.Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 323.

¹⁹⁰ Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 102.

¹⁹¹ Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 102. Söz konusu tabir bazen sadece "Kâbe'ye doğru yönelerek namaz kılanlar" olarak da tarif edilmektedir. Bkz. Metin Yurdağür "Ehl-i Kible", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXX (devam ediyor), C. X, İstanbul, 1994, s. 515. Fakat Bâbertî'nin yaptığı tanım daha tutarlı ve daha kapsamlı görünmektedir.

¹⁹² Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 102.

grup Cebrail'in (a.s) vahiy hususunda hata ettiğini, Allah'ın bu vahyi Hz. Muhammed'e değil de Hz. Ali'ye gönderdiğini ileri sürerler. Hatta bunlar içerisinde Ali'ye ilahlık izafe edenler de mevcuttur. Böyle olunca her ne kadar Kabe'ye yönelerek namaz kılsalar da mümin değillerdir.¹⁹³ Çünkü onların nübüvvet telakkileri İslâm'ın takdim ettiği peygamberlik anlayışı ile bağdaşmamaktadır.

Görüldüğü üzere Bâbertî, ehl-i kible tanımına Hz. Muhammed'in getirdiklerine iman etme hususunu da ilave etmiştir. Bunu dahil etmesinin sebebi, Kâbe'ye salt yönelmenin imana delalet etmemesidir.¹⁹⁴ Burada önemli olan Rasûl-i Ekrem'in tebliğ ettikleridir.

Hz. Peygamber'in tebliğ ettiklerini kabul etmek, tevhide inanmak ve dine bağlılık göstermek, kişinin mümin ismini alması ve kendisine İslamî hükümlerin uygulanmasına vesile olur.¹⁹⁵

Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetleri dikkate alan Bâbertî, müminin işlemiş olduğu günahtan dolayı küfre düşmeyeceğini ve tekfir edilemeyeceğini savunur. Fikrini "Ey inananlar! İçten bir tevbe ile Allah'a tevbe edin",¹⁹⁶ "Eğer inananlardan iki topluluk, birbirleriyle savaşılırsa",¹⁹⁷ "Ey inananlar! Öldürülenler hakkında size kısas yazıldı"¹⁹⁸ mealindeki âyetlerle temellendiren Bâbertî, ilk âyette Cenâb-ı Allah'ın günahkar müminlere tevbeyi emrettiğini, tevbenin, O'nun bir emrini veya yasağını çiğnedikten sonra tekrar emrine uyarak O'na yönelmekten ibaret olduğunu, Allah'ın günah işleyeni mümin olarak isimlendirdiğini, bunun da günah sahibinin işlediği günahtan dolayı iman dairesinden çıkarmadığını beyan ederek ikinci âyette, o iki gruptan her birinin haddi aşır büyük günah işlemiş olmasına rağmen Allah'ın onları mümin diye nitelediğini kaydeder. Üçüncü âyete gelince büyük günah işlemesine rağmen kasten adam öldürenin mümin olarak vasıflandığını açıklayan Bâbertî, söz konusu âyetin devamında yer alan "Buna karşı kimin cezası, kardeşi tarafından bir miktar bağışlanırsa" ifadesinde kısas cezasını affeden kimse ile katilin din kardeşliğine dayalı olarak kardeş ilan edildiğini ifade eder. Ona göre

¹⁹³ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 96.

¹⁹⁴ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 96.

¹⁹⁵ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 96.

¹⁹⁶ Tahrîm 66/8.

¹⁹⁷ Hucurat 49/9.

¹⁹⁸ Bakara 2/178.

katil, öldürmek suretiyle kâfir olmuş olsaydı, kardeş olarak nitelenemezdi. Çünkü iman hem ikrardan hem de amelden ayrı bir şeydir. İman kalp ile tasdikten müteşekkil olup ikrar onun göstergesidir. Günahın mahalli de organlardır. Bu durumda kalpte iman bulunmakla organlarla günah işlemek arasında bir çelişki söz konusu değildir. Çelişkiden söz edebilmek için iki zıt şeyin -iman ve küfür gibi- aynı mahalde bulunması gerekir. Dolayısıyla tasdik var olduğu sürece iman da var olacaktır. Bu arada günahın işlenmesi organlarla ilgilidir ki bu da amel kapsamına girer. Fakat amel imana dahil değildir. Sonuç olarak salih amelin yok olmasıyla imanın yok olması düşünülemez.¹⁹⁹ Zira her ikisi de farklı şeylerdir.

Büyük günah işleyen o günahı helal saymadığı müddetçe mümin kabul edilir. Fakat işlediği günahı helal sayarsa Allah'ın haram kıldığını inkar etmesi sebebiyle küfre düşmüş olur. “Kim Allah'ın indirdiği ile karar vermezse, işte onlar inkarcılardır”²⁰⁰ âyeti buna işaret etmektedir.²⁰¹

Mümin tasdik ve ikrar sonucunda mümin olmuş ve imana girmiştir. Bu durumda ancak inkar ve yalanlama söz konusu olursa kâfir olur ve iman dairesinden çıkar. Çünkü iman ve küfür birbirinin zıddıdır ve birisi, diğerinin gelmesi veya yerine geçmesiyle ortadan kalkar. Kendisinde kesin inanç bulunmasına rağmen büyük günah işleyen kimse küfre düşmez ve kendisini mümin yapan şeyi inkar ettiği bilinmediği sürece onun küfrüne hükmedilmez.²⁰²

¹⁹⁹ Bâbertî, Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a, s. 102, 103.

²⁰⁰ Mâide 5/44.

²⁰¹ Bâbertî, Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a, s. 103.

²⁰² Bâbertî, Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a, s. 106.

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHİYYÂT KONULARI

I. VARLIK KONUSU ve ALLAH'IN VARLIĞI MESELESİ

Bâbertî, tasavvur edilen her şeyin vâcib, mümteni' ve mümkün gibi kategorilere ayrıldığını ifade eder. Yokluğu imkânsız olanı vâcib, varlığı imkânsız olanı mümteni', yokluğu ve varlığı imkânsız olmayanı, yani yok olması ile var olması eşit derecede olanı ise mümkün olarak açıklar. Mevcûdun tasavvur edilen olduğunu belirten Bâbertî, onun zorunlu olarak mümteni' olmadığını dile getirir.¹ Aslında Allah'ın varlığı müşahede olunmamakla birlikte bir bakıma tasavvur kapsamına girer. Eğer tasavvur edilen bizatihi var olmasaydı, var olmak onun asli özelliği olmasaydı, varlığı muhal olsaydı, o zaman kendisi için düşünülmesi imkânsız olan bir durum ortaya çıkmış olurdu. Vücûb, bizatihi var olmayı; imtinâ' imkânsızlığı; imkân ise hem var olmayı hem de yok olmayı ifade eder. Birincisi ile Allah Teâlâ, ikincisiyle söz gelimi Allah'ın yokluğu, üçüncüsü ile de âlem kastedilir. Bâbertî her üç kavramın da düşünülebilirliğini ortaya koyar.

Varlık kategorilerini bu şekilde açıklayan Bâbertî, Allah'ın varlığını vâcib kavramı ve zorunluluk ilkesi çerçevesinde ele alır. Ona göre Allah'ın varlığı zorunlu değil de

¹ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 57b-58a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 149b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 13a; Türcan, a.g.m., s. 150.

Varlıklar, zâtı ve varlığı gereği çeşitli isimler alırlar.

A. Zâtı sebebiyle varlığı zorunlu olan (Vâcibü'l-vücûd: Zorunlu varlık). Bir varlığın böyle bir isimle adlandırılmasının sebebi, yokluğunun düşünülmesi imkânsız olması, herhangi bir varlığa bağlı olarak ortaya çıkmaması ve varlığının kendi zatından olmasıdır. Bu da Allah Teâlâ'dır. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 20a)

B. Zâtı sebebiyle varlığı mümkün olan (Mümkinü'l-vücûd: Zorunlu olmayan varlık). Zorunlu olmamakla nitelenen varlığın hem var olmaya hem de yok olmaya nispet edilmesi eşit derecededir. Bu durumda olanın varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccih olmalıdır. Dolayısıyla mümkün varlık, varlığı noktasında bir müessire ihtiyaç duyar. Fakat bu müessir mümkün ise, o zaman muhtaç olma durumu ya bir başka varlıkta biter ya da sonsuza kadar devir ve teselsüle gidilir ki, her ikisi de geçersizdir. Bâbertî, söz konusu akıl yürütme ile zihin dışında (hariçte), zorunlu olmayanın varlığını aldığı zorunlu bir varlık sabit olduğunu (ispatlandığını) söyler. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 20a)

mümkün olsaydı, mümkün için varlıkla yokluk eşit iken, onun varlığını yokluğuna tercih etme özelliği zatından dolayı olmazdı. Zaten söz konusu özellik zati dolayısıyla olsaydı bu varlık vâcib olurdu. Bahsi geçen tercihin bir başka varlık tarafından yapıldığını, bu varlığın ya vâcib ya da mümkün olduğunu, mümkün olması halinde kısır döngü ve teselsül meydana geleceğini kaydeden Bâbertî, bütün bu çözümlemeyi yaptıktan sonra vâcib olan bu varlığın Allah Teâlâ olduğu sonucuna ulaşır.²

Aslında kelâmın ve kelâmcıların Allah'ın varlığı ile ilgili her hangi bir sorunu yoktur. Böyle bir mevzua temas edilmesi, bir varlık kategorisi belirlenmesi, Allah'ın varlığı noktasında problem yaşayan tabiatçılar veya dehrîler³ sebebiyledir. Onların düşüncelerine o dönem itibariyle karşı koymak görevini üstlenen büyük ölçüde kelâmcılar olmuştur.

II. İSBÂT-I VÂCİB

Allah'ın varlığı ya felsefecilerin en çok başvurduğu imkân delili ya kelâmcıların sık sık kullandığı hudûs delili veya her ikisiyle ispat edilir. Fakat bu ispat metodu daha çok cevher ve araz kavramları çerçevesinde yapılır. Kur'ân-ı Kerîm'de imkân deliline işaret eden âyetler vardır. Söz gelimi “Allah zengindir, siz ise fakirsiniz”⁴ mealindeki âyet buna bir örnek teşkil etmektedir. İmkân delilinde en çok kullanılan ve kendileriyle imkân delilinin en çok takrir edildiği mefhumlar, mümkün ve vacip terimleridir. Buna göre mümkün varlık, zati itibariyle kendisini var edecek bir varlığa ihtiyaç hissederken, vacip olan, kendi varlığı söz konusu olunca başka varlıklara muhtaç olmayandır.⁵ İşte bahsi geçen âyette böyle bir anlam da söz konusudur.

İmkân deliline delalet eden âyetler olduğu gibi hudûs deliline kaynaklık eden âyetler de mevcuttur. Mesela “Batanları sevmem”⁶ diyen Hz. İbrahim'in kıssasındaki metot, varlıkları idrak etmede en isabetli metottur. Aslında bu enfüsi ve afaki delil olarak

² Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 58a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 149b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 13a; Türcan, a.g.m., s. 150.

³ Dehriyye “dehrin gücüne inanan ve dehri her şeyin sebebi kabul edenler” anlamına gelmekle beraber âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı için de kullanılmaktadır. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 68.

⁴ Muhammed 47/38.

⁵ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 30.

⁶ En'âm 6/76.

da adlandırılır ki bunlara Kur’ân’da da temas edilir.⁷ Enfüsi delil şöyle taktır edilir: Herkes yokken var olmuştur. Yokluktan sonra vücud bulanın bir mucidi olması gerekir. Fakat söz konusu mucid ne kendisi ne ebeveyni ne de bir başkası olabilir. Çünkü bunların buna benzer bir terkipten aciz oldukları bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bu mevcudattan farklı kadîm bir yaratıcının bulunması şarttır. Afaki delile gelince, âlem değişkendir. Bu değişkenlik gözleme dayalıdır. Bir başka anlatımla herkes mevsimlerin, gece ve gündüzün, doğma ve batmanın, gök gürültüsü ile şimşegin farklılık ve değişkenliğine tanıklık etmektedir. Değişken olan her şey hâdistir ve hâdis olanın kadîm bir muhdisi olması gerekir. Bu muhdis de hâdis olursa bu durumda bir başka muhdis ihtiyaç duyar ki böylece geçersiz olan devir ve teselsül ortaya çıkar.⁸

Bu çıkarım metodunun peygamberlerle mütekaddimin âlimlerin usulü olduğunu kaydeden Bâbertî⁹ Hz. İbrahim’in kendisiyle, babasıyla, kavmiyle ve Nemrud’la olan mücadelesi ve makamlarından bahsederek kendisine yönelik olan ilk makamın yani rabbini bulma noktasındaki sürecin kelâmcıların daha çok âlemin değişkenliği ve hâdis oluşu hususunda kullandığı bir metot olduğunu izah eder.¹⁰

III. ÂLEMİN HÂDİS OLUŞU

Âlem, “Allah’ın haricinde bulunan şeylere” denir.¹¹

Muhdes kavramını, “varlığının başlangıcı olan, adem veya bir başka şeyle öncelenen” şeklinde tarif eden Bâbertî kadîmi, “varlığının ibtidası olmayan” şeklinde tanımlar ve Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ile Mecusiler’in cisimlerin hem zat hem de sıfat itibariyle muhdes olduğunu ileri sürdüklerini beyan eder. Aristo ve taraftarları bu cisimlerin hem zat hem de sıfat itibariyle kadîm olduğu görüşünü serdetmişlerdir. Felsefecilerin çoğu ise cisimlerin zat itibariyle kadîm, sıfat itibariyle de muhdes olduğuna kanaat getirmişlerdir.¹²

⁷ Fussilet 41/53.

⁸ Bâbertî, Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a, s. 30-31.

⁹ Bâbertî, Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a, s. 31.

¹⁰ Bâbertî, Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a, s. 31-32.

¹¹ Bâbertî, Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî, vr. 80a.

¹² Bâbertî, Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî, vr. 83a-83b.

Filozofların delillerini tek tek ele alıp detaylı bir şekilde inceleyen Bâbertî, onları çürütme sadedinde icadın bir başka ifadeyle yaratmanın kadîm, yaratmanın taalluk ettiği şeyin ise hâdis olduğunu ısrarla vurgular.¹³ Âlemin hâdis oluşu meselesini, onu oluşturan cevher ve arazlardan hareketle ispatlama yönüne giden Bâbertî ilk önce araz tanımını çözümler ve arazın bir başka şeyle kaim olması şeklindeki kullanımını tenkit eder. Arazın tarifinde geçen kıyam ifadesiyle var olma kastediliyorsa, kelimenin hakiki anlam dışında yani mecazi olarak kullanıldığını belirterek bir şeyin tanımlanmasında mecazın kullanılamayacağına dikkat çeker. Yine kıyam ile kendisinin zaman içinde sürekliliğin kastedilemeyeceğine ve bunun batıl bir görüş olduğuna vurgu yapar. Zira arazın sürekliliğinden bahsetmek söz konusu değildir. Kıyam mefhumundan yola çıkarak arazın tenkidini yapan ve önceki kelâmcıların araz tarifini kabul etmediği sezilen Bâbertî arazı, “*zatlara üzerine zait olan muhdeslerin sabit sıfatlarının ismi*” şeklinde tanımlar. Arazlardan hali olması (ayrı kalması) muhal görülen cevher¹⁴, cevher-i ferd veya cüz’ ellezi la yetecezza ise, Bâbertî’ye göre ne gerçekte ne zihinde ne de temsili olarak bölünebilir. Fakat filozoflarla Mu’tezili âlim Nazzâm cüz’ ellezi lâ yetecezzâ’nın varlığını kabul etmeyerek bir cüz ne kadar küçük olursa olsun onun sonuna kadar bölündüğünü iddia etmişlerdir. Çünkü her mütehayyiz (yer kaplayan) sağı solundan farklı olmakta ve bu da bölünmeyi zorunlu kılmaktadır.¹⁵

Bâbertî, felsefecilerle Nazzâm’a karşı zatın tek olmasının cevazını ortaya koyarak söz konusu yönlerin zatla kaim iki araz olduğunu iddia eder. Görüldüğü üzere yukarıda araz tarifini eleştiriye tabi tutan ve kıyam tabirinin bu tanımda mecazi olarak yani var olma anlamında kullanılmasına karşı çıkan Bâbertî burada kıyam ifadesini kullanmak suretiyle bir çelişkiye düşüyor. O, cevherin bölünemeyeceği tezini sürdürerek çizgiden (hat) örnekler verir ve çizgi ucunun bölünmediği, bölünmesi halinde ise uç olmaktan çıkacağı fikrini ortaya koyar, ayrıca cüz ellezi la yetecezzânın ispatı noktasında bilginlerin görüşlerini aktarır.¹⁶

¹³ Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî*, vr. 83b.

¹⁴ Nesefî, *el-‘Umde*, s. 5.

¹⁵ Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî*, vr. 84a; Nazzâm’ın görüşü için bkz. Abdülhâdî Ebû Rîde, *İbrahim en-Nazzâm’da Tabiat Anlayışı*, 2. b., çev. Hüseyin Aydın, Nehir Yayınevi, Malatya, 2003, s. 54-55.

¹⁶ Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî*, vr. 84a-84b.

Âlemin hudûsunu ispatlamak için ilk önce aynlardan yola çıkan Bâbertî, cevherlerin yaratıldığıın ispatlanması sonucunda zorunlu olarak arazların da ispatlanacağını kaydederek arazların cevherlerle kaim oluşunu dile getirir ve aynların yaratıldığı sırada arazlardan hali bulunduğunu, arazların meydana gelmesinden sonra üzerine gelen şey olduğunu iddia eder.¹⁷ Kendisi bir Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı olmasına rağmen söz konusu ekolün benimsediği görüşün biraz dışına çıkıyor. Çünkü Mâtürîdîler'e göre, cevher meydana geldiği zaman kendisiyle birlikte arazi da taşır yani ayn arazdan hali olarak var olmaz. Buradan hareketle Bâbertî'nin, Mâtürîdîler'in genel kanaatine katılmadığı söylenebilir.

IV. ALLAH'IN BİRLİĞİ (TEVHİD)

Bâbertî, Allah'ın var olduğu meselesini ispattan sonra O'nun tek olduğu hususuna yönelmiştir. O, Seneviyye'nin kainat için iki yaratıcı kabul ettiklerini, âlemde iyiliği yaratan tanrının nur ya da Yezdan şeklinde adlandırıldığını, evrende hakim olan kötülüğü meydana getiren ilahın ise zulmet veya Ehrimen olarak isimlendirildiğini açıklar ve Yezdan'ın kıdemi noktasında bir fikir birliğinin hasıl olduğunu, Ehrimen'in kadîm olup olmadığı konusunda ise görüş ayrılığının yaşandığını kaydeder ki bu bağlamda bazıları Ehrimen'in kıdeminin iddia ederken bir başka kesim onun hâdis oluşunu ileri sürmüştür. Söz konusu malumatı aktaran Bâbertî, Seneviyye'nin ilah taksimini ele alarak iyilik tanrısının, kötülükleri ortadan kaldıramamasının acizliğe sebebiyet vereceğini dolayısıyla uluhiyete layık görülemeyeceğini, onun güç yetirmesi fakat yapmamasının, güçsüz bir tanrı olmasına yol açacağını, kötü fiillere rıza gösterenin kötü olacağını söyler ve her iki durumda da iki tanrı anlayışının geçersizliğinin ortaya çıkacağını vurgular.¹⁸

Hıristiyanların teslis inancını tenkide tabi tutan Bâbertî, Kur'ân-ı Kerîm'deki bilgilerden istifade ederek bahsi geçen grubun Hz. İsa ile Hz. Meryem'in ilahlığını ileri

¹⁷ Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 84b-85a. Bâbertî, bütün varlıkların Allah tarafından yoktan yaratıldığını, söz konusu yaratmanın sadece varlığı değil, ayrıca onların özellik ile fiillerini de kapsadığını belirterek var etme noktasında başka ortakların mevcudiyetinin muhalliğine ve yaratıcısız olarak var olmanın imkânsızlığına dikkat çeker. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 34a-34b) Buna paralel olarak da en güzel surette meydana gelen varlıklar içerisinde nimet ve kudretle donatılan insan türünün seçildiğini, ona eserden müessire, şahitten gaibe giden istidlal metodunun gösterildiğini kaydeder. (Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 79b) Kelâmcıların isbât-ı vâcib noktasında en çok başvurdukları eserden müessire ulaşma metoduna yüzeysel bir şekilde Bâbertî tarafından da temas edilmiştir.

¹⁸ Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 85b-86a.

sürdüğünden söz eder. Onun âmâ ve abraşı tedavi etmesi, ölüleri diriltmesi, insanların yedikleri ile biriktirdiklerinden haber vermesi, Hıristiyanların Hz. İsa'yı bu şekilde itham etmelerine sebep teşkil ettiğini beyan eder. Hz. İsa ile Hz. Meryem'in Kur'ân'daki ifadeyle yemek yemeleri¹⁹ ve yemeğe ihtiyaç duymaları her ikisinin hâdis olduğunu gösteren bir delildir. Hâdis olanın ilah olması ise söz konusu değildir.²⁰

Sıcaklık, serinlik, ıslaklık ve kuruluğun ilahlığını öne süren tabiatçıları kritik eden Bâbertî, ilahlığı öne sürülen maddelerin kendi başlarına kaim olmayan arazlar olduğunu dile getirerek hâdis olan arazların ilah olma özelliğinin bulunmadığının altını çizer.²¹

Kainatın Zühal, Müşteri, Merih, Zühre, Utarid, güneş ve ay gibi felekler tarafından idare edildiğini savunan Eflâkiyye veya Münecime'nin²² düşüncelerini çürütmeye çalışan Bâbertî, bunların mutluluk, mutsuzluk, ay tutulması, güneş tutulması, doğma ve batma ile nitelendiğini ifade ederek sözü geçen niteliklerin Allah'ın emri altındaki şeyler olduğuna delalet ettiğini açıklar.²³

İslâm'ın tevhid ilkesini zedeleyen görüşlere değinen Bâbertî kendisinden önce bazı kelâmcıların yaptığı gibi temânu' delilini kullanarak Allah'ın birliğini ispat etmeye çalışır. Temânu' delilinin takriri ise şöyledir: Âlemin yaratıcısı tektir. Çünkü âlemin iki yaratıcısı olsaydı aralarında irade çatışması ortaya çıkardı. Bu da ya her ikisinin ya da sadece birinin sonradan olduğuna delil teşkil eder. Zira onlardan biri bir şahısta hayatı diğeri de ölümü yaratmak istese bu durumda ya her ikisinin iradesi hasıl olur ki, böyle bir şeyin düşünülmesi, tek mahalde zıtların birleşmeyeceği ilkesinden dolayı muhaldir. Ya da her ikisinin de iradesi gerçekleşmez ki, bu onların aciz ve güçsüz kalıplarına işaret eder. Veya sadece birinin iradesi gerçekleşir ki, bu da iradesi gerçekleşemeyenin acizliğine bir kanıttır. Aciz olanın ilah olması ise mümkün değildir. Temânu' delilini bu şekilde açıklayan Bâbertî, söz konusu delilin "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu"²⁴ mealindeki âyetten alındığını söyler.²⁵

¹⁹ Mâide 5/75.

²⁰ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 86a.

²¹ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 86a.

²² Sâbûnî, a.g.e., s. 184.

²³ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 86a.

²⁴ Enbiyâ 21/22.

V. ALLAH'İ BİLMENİN İMKÂNI

A. BİLGİ TANIMI ve BİLGİ EDİNME YOLLARI

Bâbertî, âlimlerin pek çok bilgi tanımı yaptıklarını zikrederek Mâtürîdî'nin “*Aklın ve duyuların mevzuuna giren her şeyin (mezkur) tanınmasını sağlayan bir sıfattır*”²⁶ şeklindeki bilgi tarifinin daha çok Hanefî-Mâtürîdî ekolü tarafından tercih edildiğini belirtir.²⁷ Söz konusu tanım her ne kadar Mâtürîdîler tarafından daha çok benimsenmiş olsa da Eş'arîler nezdinde de kabul gören bir tarif olmuştur. Zira Teftâzânî'nin (ö. 793/1390) her hangi bir referans göstermeden esbabul-ilm başlığı altında Mâtürîdî'ye atfedilen bu bilgi tanımına yer verdiği görülmektedir.²⁸ Bu da farklı noktalarda Mâtürîdîler ile Eş'arîler'in birbirlerinden etkilendikleri gerçeğine bir işarettir.

Bahsi geçen tarifi, zikredilen şeyin ortaya çıkması şeklinde izah eden Bâbertî, mezkurun mevcûd veya ma'dûm olarak da ifade edilebileceğini söyler ve bilgi edinme yollarının yaratıcı için değil de yaratılmış varlıklar için geçerli olduğunu dile getirir. Bilgi edinme yollarının sadece mahlukata yönelik olmasının gerekçesi, Allah'ın zatına ait olan ilmin her hangi bir sebebi veya vasıtası bulunmamasıdır.²⁹

Eskiden beri gelen bir an'aneye göre bilgi edinme yolları hep üçe indirgenmiştir.³⁰ İnsanda oluşan bilgi ya kendi bünyesinden veya dışarıdan olmak üzere bir sebebe bağlıdır. Bu sebep kişinin kendinden ise bu takdirde ya zahiri sebeplerden veya dahili sebeplerden hasıl olur. Kişinin kendi bünyesine bağlı zahiri sebepler, duyu organlarıdır. Dahili sebepler

²⁵ Bâbertî, *Şerhu 'Akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 37; Ayrıca bkz. Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 6; Neseî, *el-Umde fî'l-Akâid*, s. 6; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, C. II, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1340-1342, s. 97-98.

²⁶ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, C. I, 2. b., nşr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 19; Sübkî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, s. 12; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâ'id*, s. 23; Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 70.

²⁷ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî*, vr. 81a.

²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâ'id*, s. 23.

²⁹ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî*, vr. 81a.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-12; Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, thk. ve trc. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul, 1989, s. 8; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 9; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, C. I, s. 24; a.mlf., *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 3-4; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 37; Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s. 17; Habbâzî, *el-Hâdî*, s. 10; Semerkandî, *el-'Akîdetü'r-Rukniyye*, s. 44; Neseî, *el-Umde*, s. 2-3; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâ'id*, s. 23; İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, C. I, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339-1341, s. 56; Emrullah Yüksel, “Âmidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, s. 6.

ise akıldır. Kişinin dışarıdan elde ettiği bilgiler, haberdir.³¹ Buna göre beş duyu organı, doğru haber (mütevatir haber ve haber-i rasûl) ve akıl, bilgi edinme yollarını oluşturur.³² Bâbertî, dönemindeki biyolojik ve tıbbi verileri kullanmak suretiyle dış duyuları izah etmeye çalışır. Söz gelimi işitme duyusu, işitme kanalının çukurunda yayılan sinirlerde mevcut bulunan bir kuvvedir. Bu duyunun işlevi de canlıların seslerini idrak etmektir. Görüldüğü üzere bu duyu organında tıbbi ve biyolojik veriler söz konusudur. Diğer duyular da buna benzer bir şekilde tarif edilmiştir.³³ Bilgi elde etme yollarının ikincisi sayılan doğru haber bir başka ifadeyle mütevatir haber, yalan üzerinde ittifak etmeleri veya birleşmeleri tasavvur olunamayan bir topluluğun dillerinde sabit olan, değişmeyen haber şeklinde izah edilmiştir.³⁴ Bâbertî'nin yer verdiği mütevatir haber tanımı aynen **Metnu'l-'Akâ'id**'te de yer almaktadır.³⁵ Bu da bazı noktalarda Bâbertî'nin, Ömer en-Neseî'nden (ö. 537/1142) yararlanmış olabileceğini göstermektedir.

Doğru haberin ikinci kısmı kabul edilen haber-i rasûl hususunda Bâbertî, bilgiyi gerektiren Allah'ın haberi yerine peygamberin haberi ifadesinin kullanılıp kullanılmayacağı sorusunu gündeme getirmiş, olası bir soruya karşı haber-i rasûl'ün de Allah kaynaklı bir bilgi olduğu yanıtının verilebileceğini kaydetmiştir.³⁶ Bilgi edinme yollarının üçüncü çeşidi olan akıl ise, duyular vasıtasıyla görünenlerin, istidlal yoluyla da görünmeyenlerin idrakini sağlayan nurani bir cevher olarak tanımlanmıştır.³⁷

Varlıkların hakikatini yadsıyan Sofistler, sözlerdeki safsatalarından dolayı bu isimle adlandırılmış olup inadiyye, indiyiye ve laedriyye gibi gruplara ayrılırlar. İnadiyye, şeylerin gerçekliğini reddetmekle birlikte varlıkların boş bir vehim ve hayalden ibaret olduğunu öne sürer. İndiyiye, varlıkların sübutunu inkâr ederek onların bir takım inançlara bağlı olduğunu ifade eder. Bir şeyin cevher, araz, kadîm ve hâdis olması, bizim ona o şekilde inanmamızdan ileri geldiğini savunur. Laedriyye ise, varlık hakkındaki bilginin var

³¹ Sübkî, **es-Seyfu'l-meshûr fî şerhi Akîdeti Ebî Mansûr**, s. 12; Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî**, vr. 81a.

³² İzmirli, **Yeni İlmî Kelâm**, C. I, s. 56-58.

³³ Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî**, vr. 81a-81b.

³⁴ Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî**, vr. 81b.

³⁵ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî, **Metnü'l-akâ'id**, haz. Faruk Dere Erzurumi, 2008, s. 60; Teftâzânî, **Şerhu'l-akâ'id**, s. 26.

³⁶ Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî**, vr. 81b.

³⁷ Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî**, vr. 81b.

olup olmadığını yadsıyarak şüphe içinde olduklarını, şüphe içinde bulduklarından da şüphe ettiklerini zikreder. Söz konusu grup kendi tezini ispatlamak için bir de olgular dünyasından örnekler verir, varlık alanında serap ve sudaki ay gibi gerçekliği bulunmayan bir takım şeyler görüldüğünü dile getirir. Bu serap her ne kadar su olarak görünse de gerçekte su değildir. Suda görülen ay da gerçekte ay ile hiçbir ilgisi yoktur. Yine kıyıda büyük olan, kıyıdan uzaklaşmak suretiyle küçük görülmeye başlar. Buradan hareketle bahsi geçen grup, duylara müteallik konularda hata meydana gelmesinden ötürü, görme duyusu başta olmak üzere duyu organlarına güvenilemeyeceğini belirtir. Buna göre bilgi ve hakikatler, gerçekliği bulunmayan zan ve hayalden müteşekkildir.³⁸

Sofistlerin iddialarına ilişkin bilgi veren Bâbertî, onların tezlerini çürütmek için verdikleri örneklerden hareket eder ve suyun değil de serabın müşahade edildiğini, sudaki ayın değil de ayın aksinin (yansıma) görüldüğünü açıklar. Söz gelimi, aynaya bakanın kendisi değil de onun suretinin aksi görülür. Yine kıyıda büyük olanın küçük görülmesi, suyun bulunmasından kaynaklanır. Bu sebepten dolayı vapurda bulunana karadakinin aksine ilk önce ağaçların tepesi daha sonra ise dalları ve gövdeleri görünür. Bu da yeryüzünün inişli ve çıkışlı olmasından ileri gelir.³⁹

Duyularla idrakin tam olabilmesi için algıya konu olanın ne çok yakın ne de çok uzak olması gerektiğini kaydeden Bâbertî, aşırı yakınlık ile aşırı uzaklığın algılamayı bozduğunu açıklar. Ayrıca Sofistlerin iddialarına karşı çıkararak hata ve şüphenin onların duyularında, akıllarında ve zatlarında bulunduğunu söyler.⁴⁰

Bâbertî, Mülhide ve Râfizîler'in, önermelerinin çelişik oluşu nedeniyle akıl aracılığıyla elde edilen bilgiyi kabul etmediklerini zikrederek onlara karşı ise aklı önermelerin hiçbir zaman birbiriyle çelişmediği, meydana gelen farklılığın da bir eksiklikten kaynaklandığı cevabını verir.⁴¹

Ehl-i Sünnet, nasslardan hareketle akılların yaratılıştan farklı farklı olduğunu iddia ederken Mu'tezile ise, tam tersini yani akıllar arasında bir farklılığın bulunmadığını ve aklın teklifin dayanağı (menat) olduğunu ileri sürer. Buna mukabil Ehl-i Sünnet, sözü

³⁸ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 81b-82a.

³⁹ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 82a.

⁴⁰ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 82b.

⁴¹ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 82b-83a.

geçen grubun yaptığı açıklamaya katılmayarak aklın teklif için yeterli olduğunu izah eder.⁴² Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin teklif görüşleri iyice tetkik edilirse fazla bir farklılığın olmadığı görülür, sonucuna varılır. Çünkü teklif noktasında her ikisi de akla önem atfetmiş ve akli bir bakıma teklifin şartı koşmuşlardır.

İlhamı, feyiz yoluyla kalbe mananın ilka olunması şeklinde tanımlayan Bâbertî, onun kesin bir bilgi kaynağı olmadığını belirterek benzeriyle çelişebileceğini açıklar. Söz gelimi biri kalkar da benim söylediklerimin hak olduğuna dair bana ilham geldi diyebilir. Buna hasmı da karşı çıkararak hayır senin söylediklerinin yanlış olduğuna ilişkin bana ilham geldi diyebilir. Bu durumda ilk kişi hasmına sen ilham ehlinden değilsin şeklinde itirazda bulunur, fakat hasmı aynı şekilde mukabelede bulunabilir. Bu bilgiyi veren Bâbertî taklidin de bilgi kaynağı olmadığını söyler ve aynı durumun taklit için de geçerli olduğunu zikreder.⁴³

B. ALLAH'I BİLMENİN İMKANI ve MARİFETULLAH

Allah'ın zatını bilme meselesi hem kelâmcılarla filozofların hem de Haşviyye ile Şiiiler'in tartışma konusu olmuş ve değişik kesimlerin farklı delillendirmeler yapmasına yol açmıştır. Söz gelimi kelâmcılar Allah'ın hakikatini bilmeyi mümkün görürken, filozoflar onlara karşı çıkararak mantıktaki beş tûmelden olan ve sadece Allah dışındaki varlıklar için geçerli olan cins ve fasıl gibi zati özelliklerle ancak bir şeyin bilinebileceğini iddia etmişlerdir. Bu durum yani söz konusu özelliklerle Allah'ın hakikatini bilmenin kendisi için imkânsız bir terkibe sebebiyet vereceğinden filozoflarca muhal kabul edilmiştir. Zira bir mürekkebin öncelikle mürekkep varlık durumuna gelmesi için cüz ve parçalardan teşekkül etmesi kaçınılmazdır. Allah'ın yukarıda geçen özelliklerle bilinmesinin kendisi için imkânsız bir terkibe neden olmasının sebebi, bu cüz ve parçaların, mürekkebin bütününe öncelemesi ve parçanın bütünü var olduğundan önce var olması, ayrıca Allah'ın kadîm olmamasına yol açmasıdır. Fakat Allah, kadîm bir varlık olarak bilinmektedir. Sonuç olarak Allah'ın bir takım özelliklerle bilinmesi hususu O'nun kıdemine halel getireceğinden hakikatinin bilinmesine imkân yoktur.⁴⁴

⁴² Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 83a.

⁴³ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 83a.

⁴⁴ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 58a; Türcan, a.g.m., s. 150 .

Felsefecilerin yaptığı akıl yürütmenin daha kolay anlaşılabilmesi için şöyle bir örnek vermek mümkündür: İnsan mürekkep bir varlıktır. O, hayvan ve konuşan olmak üzere iki cüzden meydana gelmiştir.⁴⁵ Şimdi bu iki cüz, onun parçaları olmakla birlikte onun küllünü yani bütün varlığını önceler. Bu yüzden onun başlangıcı olmayan bir varlık olması mümkün değildir. Bu gibi akıl yürütmelerden hareketle, başka bir deyişle kıdemi izale edeceği düşüncesiyle filozoflar, Allah'ın hakikatinin gerçek manada bilinemeyeceğini savunmuşlardır.

Bu noktada Bâbertî, kelâmın temel mantalitesinden ayrılarak kelâmda bir delil olarak kabul edilmeyen ve sadece kişisel bir duygudan ibaret olan, bağlayıcılığı ferdi olan keşf ve ilhama sarılarak Allah'ın bunlar vasıtasıyla da bilinebileceğini bir alternatif olarak ileri sürmektedir. Bu bağlamda filozofların sahip olduğu sınırlandırıcı görüşler dışında da O'nun marifetine yönelik farklı yolların bulunduğu altını çizmektedir.⁴⁶

Marifetullahı vacip olup olmadığı açısından da ele almak mümkündür. Nassların zahirine bağlı kalan Haşviyye, marifetullahın vacip olmadığını ileri sürerek aklî delilleri reddetmişler ve asıl vacip olanın nassların zahirinden çıkarılan sahih itikad olduğunu vurgulamışlardır.⁴⁷

Müslümanların çoğu ise marifetullahın vacip olduğunu iddia etmiş fakat onun metodu noktasında ihtilaf etmişlerdir. Sufiler ve tarikat ehli, marifetullahı riyazet, kalp tasfiyesi ve ilhamla ulaşılabileceğini öne sürmüşlerdir.⁴⁸ Marifetullahın masum bir imamın öğretmesi ile gerçekleştiğini söyleyen İsmâiliyye'den Talimiyye grubu imam tayinini gerekli görerek herhangi bir zamanda insanları marifetullahı sevkedecek masum bir imamın bulunmamasını imkansız sayarlar.⁴⁹

Kelâmcıların büyük bir kısmına gelince onlar, marifetullahın nazar ve istidlalle hasıl olduğunu, Allah'ın varlığını bilmenin zorunlu olmadığını ve bir delil gerektiğini dile getirirler. Naklî delilin Allah ile nübüvvetin varlığına bağlı olduğunu, temel meselelerde

⁴⁵ Necati Öner, **Klasik Mantık**, Bilim Yayınları, Ankara, 1998, s. 36.

⁴⁶ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 58a; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 152a; Türcan, a.g.m., s. 150.

⁴⁷ Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 29.

⁴⁸ Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 30.

⁴⁹ Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 30.

(usûl) naklî delille istidlal yapılmayacağını dolayısıyla istidlalin akli delillerle mümkün olduğunu zikrederler.⁵⁰

Marifetullah ile ilgili bütün bu bilgiler dikkate alındığında Bâbertî'nin, kelâmcıların nazar ve istidlal metodunu değil de daha çok Sufiler'in marifetullah anlayışını benimsediği söylenebilir. Zira ona göre de marifetullahın ilham, kalp tasfiyesi ve keşifle gerçekleşmesi imkan dahilindedir.

VI. ALLAH'IN SIFATLARI

Sıfatlar konusu genel olarak İslâm Düşünce Tarihinde özel olarak ise Kelâm'da büyük tartışmalara sebebiyet vermiş bir mevzudur. Kelâm'ı anlaşılmaz ve güç kılan herhalde sıfatlar problemi çerçevesinde teşekkül eden fikir ve düşünceler olmuştur. Tartışma öyle bir doruk noktaya ulaşmıştır ki, farklı ekollere mensup kişilerin birbirine dil uzatmaları ve hatta küfürle itham etmelerine yol açmıştır. Gereğinden fazla abartılan ve çılgırından çıkan bu mesele toplumun sosyo-kültürel yapısına da büyük ve ağır bir darbe indirmiştir. Buna ilaveten de müslümanlar arasındaki güven ve ilişkilerin sarsılmasına neden olmuştur. Sıfatların, daha doğrusu kelâmullah'ın bir uzantısı olarak Mihne döneminde meydana gelen hâdiseler bu konuda bir örnek teşkil etmektedir. Söz konusu sorun, iki ayrı uçta bulunup, dozu kaçırın Ehl-i Hadîs ile Mu'tezile taraftarlarınca çözüme kavuşturulmaya çalışılmış, fakat ne yazık ki sarf edilen çabalar boşuna gitmiştir. Bu gibi problemlere çözüm üretme konusunda biri nassın zahirine takılmış, diğeri ise, sadece akli hareket noktası olarak almış, dolayısıyla da İslâm kültürü için hiç de hoş olmayan tablolar ortaya çıkmıştır. Bu yüzden sıfat ve sıfatlara bağlı olan diğer ilâhiyyât bahislerinde sağlıklı

⁵⁰ Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 30. Bâbertî, marifetullahın Kur'ân-ı Kerîm'de açıklandıktan sonra bir kişinin kalkıp Allah'ı gerçek anlamda bilmediğini iddia etmesi bir takım sakıncalara yol açacağından bahseder. Nasslarda tanıtıldığı şekilde Allah'ı bilmek, O'nu bilmemeyi gerektirmez. Zira böyle bir şeyi ileri sürmek, marifetullahın yokluğuna sebep teşkil eder. Allah'ın bilinmediğinin tevazu ve acizlik olarak söylenmesi, imana her hangi bir hâle getirmez. Fakat bu ifade kalpte bir inanç olarak yerleşse kişinin imanını kaybetmesine neden olabilir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 65) Babertî, marifetullahla ilgili olarak Haniye fetvasından şunu nakleder: "İyi işler yapan bir adamın kalbinde mümin olmadığına dair bir şüphesi vardır. Bazı amelleri, müminlerin amellerine uygun olmadığı için kalbinde böyle bir şüphesi varsa bu gerçekten salih bir mümindir. Fakat Allah'ı tanımadığından dolayı kalbinde mümin olmadığı gibi bir düşüncesi varsa ve bu düşünce saplantı haline dönüşmüşse küfre düşmüş olur. Ama aklına böyle bir şey gelir de kendini inkârda bulursa iman dairesinden çıkmaz. Çünkü bu gibi durumlardan sakınması oldukça zordur". (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 66a)

bir sonuca varabilmek için nassları bütüncül bir metotla değerlendirmek gerekir. Bu doğrultuda da akla düşen görev de unutulmamalı ve gerekli olduğu yerde ihmal edilmemelidir.

A. SIFATIN MAHİYETİ

Bâbertî, Allâh'ın zatı üzerine zaid bir sıfatın var olup olmadığı noktasında bilginlerin ihtilaf ettiklerini, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının böyle bir sıfatın var oluşunu savunduklarını, diğerlerinin ise zaid bir sıfatın bulunmadığı yönünde görüş serdettiklerini dile getirir. Allah'a zaid bir sıfatın varlığını kabul etmeyen kesimin delillendirmesine göre söz konusu sıfat ya kadîm ya da hâdis olmalıdır. Bu sıfat Allah'ın zatı ile kaim düşünülduğünden hâdis olması imkansızdır. Çünkü bu durumda Allah'ın zatı havadise mahal teşkil eder ve değişime uğrar. Fakat Allah hakkında böyle bir şey tasavvur edilemez. Zira hâdis olma özelliği sonradan kazanılan bir özellik olmanın yanı sıra bir tür farklılaşmaya da yol açmaktadır. Bahsi geçen sıfatın kadîm olma ihtimali de geçersizdir. Çünkü bu, taaddüd-i kudema yani birden fazla kadîmin varlığı düşüncesine götürür. Fakat bu da Allah hakkında düşünülemez.⁵¹

Görüldüğü üzere Allah'ın zatı üzerine zaid bir sıfatın varlığını kabul etmeyenler, böyle bir şeyi savunmanın Allah'ın zatında değişiklik gerektireceği ve taaddüd-i kudemaya neden olacağı düşüncesiyle kelâmcıları eleştirmişler ve onların tezlerini iki açıdan çürütmeye çalışmışlardır.

Allah'a zaid bir sıfatın bulunup bulunmadığı meselesinde Bâbertî'nin zat-sıfat ayırımı yaptığı görülmektedir. O, birden fazla kadîm varlıkların ortaya çıkmasının ancak zatla mümkün olabileceğini ortaya koyar. Dolayısıyla kadîm ve tek olan bir varlığın zatıyla kaim, ezeli ve ebedi bir takım sıfatlara sahip olmasının başka kadîm varlıkların varlığını gerektirmeyeceğini ifade eder. Buna ilaveten Hıristiyanların üç uknumu sıfat olarak adlandırmakla birlikte vücud, ilim ve hayattan ibaret olan bu üç uknumu aslında üç ayrı zat

⁵¹ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 58a-58b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 152a; Türcan, a.g.m., s. 150.

kabul ettiklerini zikreder ve Hıristiyanların bu sebepten dolayı kâfir addedildiğini kaydeder.⁵²

Bâbertî, çoğu âlimlerin, kemal sıfatlardan olan muştak isimlerin Allah Teâlâ için kullanılması noktasında mutabık kaldıklarını söyleyerek muştak meselesinde görüş birliği sağlayamadıklarından söz eder. Yaratıklar için kullanılan şeyin Allah için kullanılmayacağı görüşünü savunan Felsefeciler böyle bir durumda yani varlıklar için kullanılanın Allah hakkında kullanılması sonucunda bir benzerliğin hasıl olacağını iddia etmişlerdir. Bahsi geçen teze eleştiri getiren ve bunun geçersiz olduğunu dile getiren Bâbertî'ye göre ise, benzerlik sadece isimlendirmede ortaya çıkmış olsaydı o zaman zıtlar meydana gelmezdi ki, bu apaçık bir tutarsızlıktır. Mu'tezile, kendi anlayışına göre bir benzerlik meydana gelmemesi için Allah'ın ilim sıfatı olmaksızın alim olduğu kanaatini benimsemiştir. Onlar, varlıklardaki ilim sıfatından yola çıkarak bu görüşü serdetmişlerdir. Benzerliğin oluşmasına ilişkin Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında yaşanan tartışmaları gündeme getiren Bâbertî, Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd olarak adlandırılan grubun, benzerliğin ortaya çıkması için en asgari nitelikte ortak oluşunun yeterli olduğunu kabul ettiklerini ifade ederken Hanefî âlimlerine göre ise benzerliğin temel kriterinin, bütün niteliklerde

⁵² Bâbertî, **el-Maksad fi Usûli'd-Dîn**, vr. 58b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 152b; Türcan, a.g.m., s. 151. Zat-sıfat münasebetine ilişkin Bâbertî'nin yorumlama tarzı dikkat çekicidir. Kendi dönemine kadar tartışmaları göz önünde bulundurarak Ehl-i Sünnet'in ortaya koyduğu düşüncüyü biraz daha anlaşılır hale getirmiştir.

Allah, bütün sıfatları kendinde toplayan, barındıran zatın ismidir. Rabb ise, terbiye eden manasındadır. (Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 79b-80a)

Bâbertî sahabe, tabiin ve müçtehit âlimlerin, sıfatların Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğu hususunda ittifak ettiklerini söyleyerek zat-sıfat arasında ancak mefhum yönünden ve kavramsal düzeyde bir farklılık düşünülebileceğini, varlık açısından zat-sıfat arasında bir bağımsızlık söz konusu olamayacağını söyler. (kavramsal düzeyde zat-sıfat aynı değil, varlık bakımından birbirinden ayrı değil) Söz gelimi ilim, kudret, sem', basar, kelâm vb. terimler zat mefhumundan farklıdır. Bundan dolayı sıfatlar varlık itibarıyla değil kavram olarak zattan ayrılır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı zatının aynı olup sıfatları zatının gayrı değildir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 13b, 15b)

İnsan güç yetiren (kadir), duyan (semi'), gören (basir) ve konuşandır (mütekellim) örneğinde her bir yüklem (mahmul) öznenen (mevzu) varlık açısından değil de mefhum yönünden farklılık arzeder. Çünkü işitenin varlığı güç yetirenin varlığından ayrı olmadığı gibi konuşanın varlığı da görenin varlığından farklı değildir. Görüldüğü üzere varlık hep aynı kalmakta fakat kavram değişiklik göstermektedir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 15b-16a)

Kişinin kendileriyle vasıflandığı kudret, sem', basar, kelâm gibi sıfatların her biri, nitelenen varlıktan farklıdır. Zira insan tek başına (zat) değil de bir takım vasıtalarla güç yetirir, işitir, görür ve konuşur. Fakat zatını, kendinde meydana gelen bir suretle değil bizzat bilir. Bu sebeple ilim, insanın varlığından ayrı değildir. Allah Teâlâ ise, bizatihi kendisini bildiği gibi diğer tüm varlıkları da bilir. Bir vasıta ve başka varlığın ortaklığı ile değil bizzat zatı ile güç yetirir ve yaratır. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 16a)

ortaklığın olduğunu kaydeder. Hatta tek bir nitelikte iki şeyin ayrılması, benzerliği ortadan kaldırır. Sonuç olarak yaratıkların bilgisi muhdes, Allah'ın ilmi ise ezeli olduğundan Mu'tezile iddialarının aksine varlıklarla Allah'ın ilmi arasında hiçbir benzerlik mevcut değildir.⁵³

Bâbertî, ilim vb. sıfatların ispatlanması hususunda nakli ve akli kanıtların mevcudiyetinden bahseder. "İlmiyle indirendir"⁵⁴ mealindeki âyet nakli delili oluştururken âlemin mükemmel yaratılışı, düzeni ve sanatı akli delili oluşturmaktadır. Buna göre kainatın bir cansız, bilgisiz ve güçsüz varlıktan çıkması düşünülemez. Allah'ın kudret sahibi olması, irade sahibi olmasını da gerektirir. Bir başka deyişle kudret, beraberinde iradeyi de getirir. Çünkü kudret, iradeye uygun olarak etki eder.⁵⁵

Bâbertî, Allah'ın insanlarca detaylı bir şekilde bilinmeyen bir takım isim ve sıfatlarının bulunup bulunmadığına ilişkin kelâmcıların görüş ayrılığına düştüklerini belirterek çoğu âlimlerin bunun mümkün, geri kalan kesimin ise imkansız olduğunu serdettiklerini söyler. Bâbertî'ye göre ise akıl bunu muhal görmemektedir. Görüldüğü üzere bu durumda kendisi de cumhura göre düşünmüş olmaktadır. Allah'ın ayrıntılı olarak bilinmeyen isim ve sıfatlarının bulunduğu görüşünü benimseyen Bâbertî, mümkün oluşunu Hz. Peygamber'den naklettiği dualar çerçevesinde kanıtlamaya çalışır. İmkansız olduğunu öne süren kesim, insanın tam bir bilgiyle yükümlü tutulduğu hususunu delil olarak getirmiştir. Bâbertî ise onların delilini reddederek insanın marifete dair getirilen kanıt miktarınca mükellef olduğunu iddia eder.⁵⁶

Sıfatların Allah'ın özüne hulul ettiği, özün sıfatların mahalli olduğu, sıfatların ilahla birlikte, ilahla veya ona yakın bulunduğu fikrini yadsıyan Bâbertî, sıfatlar hakkında bu şekilde konuşulamayacağına dikkat çekerek söz konusu ifadelerin cisim özelliği taşıdığını ve sıfatların zatla kadim olduğunun söylenmesi gerektiğini vurgular.⁵⁷

Eskiden beri gelen bir an'aneye göre sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayrı kabul edilmiştir. Aynı düşünceyi paylaşan Bâbertî, gayriyyeti selbetmek ayniyetin varlığını

⁵³ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 91b-92b.

⁵⁴ Nisâ 4/166.

⁵⁵ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 92b.

⁵⁶ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 92b-93a.

⁵⁷ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 93a.

gerektirdiği gibi ayniyeti selbetmek de gayriyyetin varlığını gerektirdiğini açıklayarak ne aynıdır ne de gayrıdır ifadesinin bir bakıma ya aynıdır ya da gayrıdır şıkları arasında üçüncü bir şık olduğuna temas eder.⁵⁸

1. Sübütî Sıfatlar

a. Kudret

Bir dine mensup olan insanlar, Allah Teâlâ'nın âlemin varlığına tesirinin kudretle olduğunu öne sürerek söz konusu tesiri Allah'ın yaratması veya yaratmamasının imkan dahilinde olması şeklinde açıklamışlardır. Buna karşı filozoflar, bahsi geçen tesirin zorunluluk yoluyla olduğunu ve bunun da âlemin zorunlu olarak var olması anlamına geldiğini iddia ederek güneşin aydınlatmasını örnek olarak vermişlerdir.⁵⁹

Bâbertî'ye göre âlemin yokluktan var olması ile âlemin zorunlu olarak ortaya çıkması arasında bir çelişki söz konusudur. Çünkü âlem Allah'tan zorunlu olarak ortaya çıksaydı, âlem kadîm olurdu ki bu durumda üç ihtimal meydana gelirdi. Birinci ihtimale göre âlemin Allah'tan sudur etmesi bir şarta bağlı olmayacaktı. İkinci ihtimale göre kadîm bir şarta bağlı olacaktı. Üçüncü ihtimale göre ise hâdis bir şarta bağlı olacaktı. Bâbertî, birinci ve ikinci ihtimale göre âlemin kadîm olması gerektiğine vurgu yaparak âlemin kadîm olmaması halinde malülün illetten sonra gelmesi gibi muhal kabul edilen bir durum olacağını zikreder. Yine o, üçüncü ihtimale göre âlemin tamamı değil de bir kısmının var olması gerektiğine dikkat çekerek bunun geçersiz olduğunu savunur.⁶⁰

Âlemin yokluktan sonra var olması ile Allah'ın âlemi zorunlu olarak ortaya koyan olması arasında bir çelişki bulunduğunu kaydeden Bâbertî âlemin yokluktan sonra var olması ihtimalinin ispatlandığını, Allah'ın âlemi zorunlu olarak ortaya koyan olması düşüncesinin çürütüldüğünü belirtir. Filozoflar karşı çıkararak müeesirin kâdir olması durumunda fiil ve terkin (yapma ve yapmama, yaratma ve yaratmama) güç yetirilen iki şey olacağını ileri sürerler. Onlara göre kadir olan, her ikisine de potansiyeli olandır. Fakat terk

⁵⁸ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 93a.

⁵⁹ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 58b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 154b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 16a; Türcan, a.g.m., s. 151.

⁶⁰ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 58b-59a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 154b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 16a; Türcan, a.g.m., s. 151.

güç yetirilen değildir. Yokluktur, yokluk da mahza hiçliktir. Salt hiçlik ise güç yetirilen değildir.⁶¹

Filozoflara cevap verme sadedinde Bâbertî, kadir olanı bir şeyi yapması ve yapmaması mümkün olan zat olarak tarif ederek kadirin yapmamayı yapan şeklinde tanımlanamayacağını ifade eder. Sonuç olarak Allah kadir olunca kudreti de bütün mümkünata şamil olur. Zira bir şeyin kudrete konu olmasının sebebi mümkün olma özelliğidir ki bu da bütün mümkünat arasında müşterek bir vasıftır. Dolayısıyla bütün mümkünat Allah'ın güç yetirdiği şey olur.⁶²

b. İlim

Âlimlerin çoğu Allah'ın alim olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Allah'ın bütün varlıkların yaratıcısı olması, alim oluşunun delilini teşkil eder. Çünkü ister araçlarla ister vasıtasız olarak yaratsın bütün varlıklar O'na dayanır. Varlıkları bilmenin yanı sıra Cenâb-ı Allah kendi zatını da bilir. Zira bilgi, idrak edilenin mücerrette hasıl olmasından ibarettir. Allah zatını bilmekten gafil olmadığına göre, kendini bilmeye de muktedirdir. Ayrıca varlığın ilk kaynağını (mebde, mebde-i evvel) bilmek, ondan sadır olanı bilmeyi gerektirir. Neticede Allah'ın buldukları hal üzere bütün mevcudatı bilmesi lazım gelir.⁶³ Çoğu

⁶¹ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 59a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 154b, 157a-157b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 16a-18a; Türcan, a.g.m., s. 151.

⁶² Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 59a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 157b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 18a-18b; Türcan, a.g.m., s. 151-152. Bâbertî, kudret ile hayat sıfatlarını, Allah'ın ezeli sıfatları olan kudretle kâdir ve hayatla hayy olduğunu belirtmek suretiyle açıklar. Kudrete konu olan bir şeye hâdis ile değil kadîm kudretle güç yetirir. Aksi düşünülseydi devir ve teselsüle gidilecekti. Bu ise muhaldir. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 9a)

Bâbertî, kudretle hayat sıfatlarını, kudret ve hayatı yaratanın ölü, aciz ve güçsüz düşünülemediği çerçevesinde değerlendirir. Söz konusu değerlendirmeyi ilim ve hayat ilişkisi bağlamında da sürdürür. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 9a-9b) Bu ise, yaratma ve hayat vermenin ilimle sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu gösterir. Yani bir şeyi yapmak, öncelikle o şey hakkında gerekli bilgiye sahip olmayı gerektirir. O bilginin yokluğu, yapılan işin düzenli ve sağlıklı olamayacağına işaret eder. Bu durum sadece hâdis varlıklar için geçerlidir. Bazılarının engelli yaratıldığı da vakidir. Fakat bu, Allah'ın cehaletini değil imtihana tabi tutma yetkisinin O'nun elinde olduğunu ve sınavın zorluğunu ortaya koyar. Bâbertî, genelde Allah dışındaki varlıkların özeldir ise insanın sahip olduğu gücün yaratılmış olduğunu, sınırlı bazı şeylere güç yetirildiğini, bu güç yetirmenin vasıtalar ve yardımlarla olduğunu söyleyerek Allah'ın kudretinin kadîm ve zatından ayrı düşünülemeyen bir sıfatı olduğunu belirtir. Ayrıca her hangi bir vasıta ve ortaklık ile değil, müstakil zatıyla kadir olduğunu ilave eder. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 18a) Buradaki temel espri, varlıklar arasında bulunan farklılığın altını çizmektir.

⁶³ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 59a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 160a; Türcan, a.g.m., s. 152. Bâbertî'ye göre, Allah Teâlâ bütün mevcudatı, görünen ve görünmeyeni bilip yerde ve gökte bir zerre miktarı bile ilminden uzak olamaz. Fakat O'nun bu bilme fiili sonradan zatında

âlimlerin Allah'ın alim oluşu noktasında fikir ayrılığına düşmediklerini belirten Bâbertî, yaratmanın ilim sıfatıyla iç içe olduğunu, her şeyin Allah'a dayandığını ve Allah'ın sadece varlıkları değil kendi zatını da bildiğini dile getirir.

c. Hayat

Allah'ın hay olduğu konusunda çoğu âlimlerin fikir birliği ettiğini ve bu noktada bir sorun bulunmadığını belirten Bâbertî, bilginlerin hayat sıfatının yorumlanması noktasında ihtilaf ettiklerini kaydeder. O, felsefecilerle Mu'tezilî âlim Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) söz konusu sıfatı ilim ve kudretin mümteni' olmaması şeklinde tarif ettiğini, Ehl-i Sünnet'le geri kalan Mu'tezile ulemasının ise, zatın bilmesi ve güç yetirmesini mümkün kılan sıfat diye tanımladığını açıklar. Hayat sıfatını bu şekilde tanımlayanlar Allah'ın hay oluşuna hayatın kemal sıfatı, aksinin noksan sıfatı olduğunu delil getirmişlerdir. Bâbertî'ye göre hayatın ayrılmaz parçaları olan ilim, kudret ve hikmet Allah Teâlâ'da mevcuttur. Dolayısıyla melzûm lâzımı gerektirir. Bir başka deyişle hayatla birlikte zorunlu olarak bulunan ilim, kudret ve hikmetin var olması, hayatın da var olmasını gerektirir. Çünkü Allah alim ve kadirdir. İşte bu sebeple kadir ve alim olan her varlığın diri olması zorunludur. Allah'ın diri olması (hayat), bilmesi ve güç yetirmesini mümkün kılan bir sıfattır. Hayatla kastedilen itidali nev'iyi takip eden ve onunla ortaya

meydana gelen bir etkilenme, değişiklik ve intikal sonucunda gerçekleşmeyip kadîm bir ilimle oluşur. (Bâbertî, **Muhtasarı'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 9b) Bâbertî bu ifadelerle mümkün varlıkların bilgi edinme yollarının Cenâb-ı Allah için geçerli olamayacağını ortaya koyar. Zira söz konusu varlıkların başlangıçta her hangi bir malûmata sahip olmadıkları ama daha sonra çeşitli metotları kullanmak suretiyle bilgi edindikleri malumdur. Bâbertî'nin, bilginin edinmesinde kabul, çevreden etkilenme, bir şeyi önceden eksik bilip sonradan detaylı bir şekilde öğrenmekle oluşan değişiklik, varlıklar arasında bilgi alış veriş neticesindeki intikal gibi halleri Allah'tan izale etme amacını güttüğü ortadadır.

Allah Teâlâ, yaratılmış varlıklardan hareketle kendisinde ilim sıfatının bulunduğu işaret eder. Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır (Mülk 67/14) ayeti de buna delil teşkil eder. (Bâbertî, **Muhtasarı'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 9b-10a)

Bâbertî, akıllı varlığın (melek, insan) kendini (zatını) bilme ve kavrama noktasında kendi dışında bir surete (imaj) ihtiyaç duymadığını ifade eder. Dolayısıyla söz konusu varlık, zatını kendisinde yerleşmiş, kendisinde bulunan bir suretle değil bizzat bilir. Fakat diğer varlıkları zihninde bulunan ama zatından ayrı bir imaj vasıtasıyla idrak eder. Allah Teâlâ ise, zatını kendisinde bulunan bir suretle değil bizzat bildiği gibi, diğer varlıkları da bu şekilde bilir. (Bâbertî, **Muhtasarı'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 13b)

Varlıklarla Allah'ın sıfatları arasında bir müşabehetin söz konusu olamayacağını ifade etmek için Bâbertî insanların, varlıkları bir takım vasıtalar (duyu organları) ve zihinde oluşan suretlerle (imaj) bildiklerini, Allah Teâlâ'nın ise, diğer varlıklar için geçerli olan bilme vasıtalarına ihtiyaç duymaksızın bizzat ve müstakil zatiyle bildiğini zikreder. (Bâbertî, **Muhtasarı'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 17b-18a).

çıkan ve kendisinden de canlıya ait diğer kuvvelerin (potansiyellerin) neşet ettiği bir kuvve değildir. Çünkü bu Allah için muhaldir.⁶⁴

d. İrade

Allah'ın mürid olduğu noktasında bilginlerin ittifak ettiklerini zikreden Bâbertî, iradenin manası konusunda ihtilaf ettiklerini söyler. Hanefî-Matürîdî ekolü ile Cübbailer ve Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1024) görüşünü aktaran Bâbertî, onlara göre iradenin ilim sıfatından farklı olduğunu ve fiilin, mümkün alternatifler arasından belirli bir şekil ve belirli bir zamana tahsisini gerektirdiğini ifade eder. İradenin Neccâr (ö. 220/835) tarafından Allah'ın mağlup olmaması veya icbar altında bırakılmaması şeklinde tarif edildiğini belirten Bâbertî bu tanıma karşı çıkararak cansızların da böyle olduğunu yani mağlup edilmediğini ve zorlanmadığını, fakat onlarda iradenin de bulunmadığını, dolayısıyla böyle bir tarifin isabetli olmadığını açıklar. Kâ'bi'nin (ö. 319/931) Allah'ın, kendi fiillerine göre iradesi kendi fiillerini bilmesi, başka fiillere göre iradesi ise onları emretmesi şeklindeki irade anlayışını da reddeden Bâbertî, ilmin bir şeyin belli bir zamanda ve belirli bir şekilde tahsisini gerektirmediğini ve ilmin maluma tabi olduğunu ileri sürer. İrade ve kudret arasındaki farka temas eden müellif, kudretin özelliğinin etkide bulunma ve var etme olduğunu dile getirerek bu tesir ve icadın herhangi bir zamanda veya şu ya da bu zamanda ortaya çıkmasının eşit derecede mümkün olduğunu, iradenin özelliğinin ise tercih olduğunu beyan eder. İşte bu malumatla yaratmanın tercihten farklı olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü icad tercihe mevkuttur. Fakat mevkuf, mevkufun aleyhten farklıdır.⁶⁵

Hâdis bir varlığın ortaya çıkışının (vücut) daha önce ve daha sonra olması mümkün olmayacak biçimde belli bir zamana tahsis edilmesi ve bunun için irade sıfatına da ihtiyaç duyulmaması söz konusu olamaz mı? sorusunu gündeme getiren Bâbertî, var olduğu

⁶⁴ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 59b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 163b; Türcan, a.g.m., s. 152.

⁶⁵ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 59b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 164b-165b, 167a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 91; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 41; Türcan, a.g.m., s. 152-153 .

zamandan önce bu hâdis varlığın mümteni' (bir varlık) ve sonradan mümkün olacağını, böyle bir değişimin ise imkansız olacağını söyler.⁶⁶

İradenin varlığını kabul ettiklerini fakat bunun hâdis bir sıfat da olabileceğini iddia eden Kerrâmiyye'nin tezini tutarsız bulan Bâbertî, bunun mümkün olamayacağını zikrederek böyle bir sıfatın Allah'ın zatının havadise mahal teşkil etmeyi gerektireceğini kaydeder. Yine iradenin her hangi bir mahalli olmadığını ileri süren Mu'tezile'yi de tenkit eden müellif, bunun imkansızlığını ortaya koyarak bir sıfatın mahalli olmadan varlığının düşünülemeyeceğine vurgu yapar.⁶⁷

e. Sem' ve Basar

Allah'ın semî' ve basir olduğu ve O'nun işitmesi ile görmesinin cismani organlarla olmadığı noktasında bir fikir birliği mevcuttur. Gazzâlî (ö. 505/1111), Kâ'bî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basri, sem' ve basarın işitilecek ve görülecek şeyleri bilmekten müteşekkil olduğunu ileri sürer. Onlara göre söz konusu bu iki sıfat işitilecek ve görülecek şeyleri bilmekten ibaret olmasaydı, bu durumda iki ihtimal ortaya çıkardı. İlk ihtimale göre sem' ve basar sıfatların kadîm olması halinde işitilecek ve görülecek şeylerin de kadîm olması

⁶⁶ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 59b-60a; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 167a; Türcan, a.g.m., s. 153.

⁶⁷ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 60a; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 167a; Türcan, a.g.m., s. 153. Bâbertî'ye göre Allah, geçmişte olmuş bitmiş ve gelecekte meydana gelecek olanların hepsini kadîm iradesiyle dileyendendir. Dolayısıyla ister bu dünyada olsun ister ahirette olsun O'nun iradesi, takdiri ve kazası dışında vuku bulan hiçbir şey yoktur. Çünkü O, dilediğini yapandır.(Ğaşiye 88/16) Bu noktada O'nun iradesini ve hükmünü geri çevirecek her hangi bir güç mevcut değildir. Kulun günahlardan sakınması ve itaat etmesi, ancak O'nun iradesi, desteği ve başarılı kılması ile mümkündür.(Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 10b-11a)

Bâbertî bu ifadelerle irade sıfatının şumulünü ortaya koymakla birlikte bir fiil ya da olayın ancak Allah'ın iradesi çerçevesinde gerçekleştiğini de vurgulamaktadır.

Bâbertî, kâinata güç sahibi varlıkların iradesi ile Allah'ın iradesi arasında bir mukayese yaparak O'nun dilemesi olmadan insan, cin ve melek gibi yaratıkların ortaklaşa bir zerreyi hareket ettirmek veya hareketsiz kılmaya güç yetiremeyeceklerini hatta bunu dileyemeyeceklerini savunur. Bunu da "Sizler ancak Rabbinizin dilemesi (izin vermesi) sayesinde (bir şeyi) dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir" (İnsan 76/30) ayeti ile irtibatlandırır. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 11a)

Allah'ın ezelde iradeyle mevsuf olduğunu belirten Bâbertî, O'nun ezelde varlıkların belirli vakitlerde mevcudiyetini dilediğini, takdir ettiğini ifade ederek her hangi bir öne geçme, gecikme ve değişme olmaksızın bir fiil, olay veya varlığın takdir edilen zamanda yaratıcının bilgisi ve dilemesi doğrultusunda vuku bulduğunu kaydeder. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 11a)

gerekir. İkinci ihtimale göre ise de sem' ve basar sıfatların hâdis olması durumunda Allah'ın zatı havadise mahal teşkil eder. Fakat her iki ihtimal de batıldır.⁶⁸

Bâbertî, çoğu Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Kerrâmiyye âlimlerine göre sem' ve basar sıfatlarının işitilecek ve görülecek şeyleri bilmekle ilgili olmadığını kaydeder.⁶⁹

Bâbertî, sem' ve basarın işitilecek ve görülecek şeyleri bilmekten müteşekkil olmadığını savunarak bahsi geçen niteliklerin Allah'ı işitilecek ve görülecek şeyleri idrak etmeye hazır hale getiren iki kadîm sıfat olduğunu izah eder. Ayrıca işitilecek ve görülecek şeyler var olduğu zaman idrakin gerçekleştiğini ilave ederek sem' ve basarın kadîm olmasının işitilecek ve görülecek şeylerin kadîm oluşunu gerektirmediğine dikkat çeker. Sem' ve basar sıfatlarının delili, Allah'ın hay olmasıdır. Bir başka ifadeyle Allah'ın diri olması, sem' ve basarın varlığını gerektirir. Zira sem' ve basarın hay olan bir varlıkta bulunmaması bir eksikliklerdir. Allah'ın eksik bir varlık olması ise söz konusu değildir.⁷⁰

⁶⁸ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 60b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 173a-173b; Türcan, a.g.m., s. 154 .

⁶⁹ Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 173b.

⁷⁰ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 60b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 173a-174a; Türcan, a.g.m., s. 154. Sem' ve basar bir kemal ifadesidir. Bu iki özellikten mahrum olan ise, eksik bir varlıktır. Allah Teâlâ, sem' ile ses ve kelimeleri işitirken basar ile şekil ve renkleri görür. Her ikisi de O'nun ezeli nitelikleridir. Cenâb-ı Allah'ın söz konusu sıfatlarının duyulan ve görülen nesnelere konu olması, kendisine sonradan bir görme veya duymayı gerektirmez. Zira O, hudûs belirtilerinden uzaktır. (Bâbertî, **Muhtasarü'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 10a-10b)

Bâbertî, gizli açık her şeyin Allah tarafından işitildiğini ve görüldüğünü ifade ederek (Bâbertî, **Muhtasarü'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 10a) gök cisimleri, yeryüzü ve karanlığın O'nun görmesine bir engel teşkil etmediğini, hatta karanlık bir gecede karıncanın yürüyüşünü bile gördüğünü belirtir. Ayrıca işitme ve görme duyularının yaratılması ile sem' ve basar sıfatlarına sahip olmak arasında bir ilişki kurar. Bir başka ifade ile söz konusu duyuların yaratıcısı olan varlığın görmemesi ya da işitmemesi aklen kabul edilemez bir durum olduğunu vurgular. Çünkü bu defa hem muhdes varlıkların sâni'den daha mükemmel olmaları gerekir hem de Hz. İbrahim, babası Azer'e karşı putların görmediğini, duymadığını, fayda vermediğini bir delil olarak ileri süremezdi. (Bâbertî, **Muhtasarü'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 10b)

O, şekil ve renklerin görülmesinde, ses ve kelimelerin işitilmesinde duyu organların ihtiyacına dikkat çekerek bunun Cenâb-ı Allah hakkında düşünülemediğinin yanı sıra zatının kadîm oluşundan hareketle görmesi ve işitmesinin de kadîm olduğunu ortaya koyar. (Bâbertî, **Muhtasarü'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 18a-18b) Kişinin uyku halinde şekil ve renkler gördüğünü, ses ve kelimeler duyduğunu, fakat hali hazırda ve gerçek anlamda şekil, renk, tasavvur ve konuşmanın mevcut olmadığını, belli bir süre sonra rüyada görülene uygun olarak aynıının ne eksik ne de fazla olarak uyanırken gördüğünü, bunun yanında şekil ve renklerin yaratılmadan önce Allah tarafından nasıl görüldüğünü, ses ve kelimelerin de meydana gelmeden nasıl işitildiğinin insanlarca garip karşılandığını dile getirir. (Bâbertî, **Muhtasarü'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 18b) Görüldüğü üzere Bâbertî basar ve sem' sıfatlarını, insanın rüyası çerçevesinde açıklamış Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında bir ilişki kurup bu ilişkinin diğer varlıklar için de söz konusu olduğunu zikretmiştir. Zira varlığından önce yokluk bulunan bir varlığın, varlığından sonra da yokluk bulunduğu müşahede edilen hâdiselerdendir. Dolayısıyla Bâbertî'nin, Allah'ın zâtı ve sıfatları arasında kurduğu ilişkinin dayanak noktasının duyulur âlem olduğu söylenebilir.

f. Kelâm

Bâbertî'ye göre kelâm, ezeli bir sıfat olup harflerden meydana gelmiş olan Kur'ân diye isimlendirilen nazmın ifadesidir. O, Allah'ın mükellim oluşuna ilişkin vuku bulan icma ile peygamberlerin tevatürünü kelâm sıfatının varlığına delil getirerek kelâm sıfatı olmadan konuşmanın gerçekleşmeyeceğine atıf yapar. Kelâmın manası noktasında âlimler arasında görüş ayrılığının meydana geldiğini zikreden Bâbertî, Hanbeliler'in Kur'ân'ın harf ve sestem ibaret olduğunu iddia etmelerinin yanı sıra onun Allah'ın zatıyla kaim kadîm olduğunu da ileri sürdüklerini kaydederek Mu'tezile'nin birbirinden ayırt edebilme özelliği taşıyan ve işitme duyusuna konu olan Kur'ân lafızlarının kadîm olmayıp Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim bulunmadığını öne sürdüklerini açıklar. Ehl-i Sünnet ise, onlar nefsi kelâm olarak isimlendirilen, susma ve dilsizliğin zıddı telakki edilen, bölünme kabul etmeyen, harf ve sestem müteşekkil olmayan Allah kelâmının tek, ezeli, kadîm ve O'nun zatıyla kaim bulunduğu görüşüne meyletmiştir.⁷¹ Allah'ın kelâm sıfatına ilişkin ekollerin düşüncelerini aktaran Bâbertî, Allah'ın kelâmının ses ve harflerden ibaret olmadığını ifade ederek O'nun tek, ezeli, bölünmeyen; susmaya, dilsizliğe ve çocukluktan kaynaklanan bir takım eksikliklere de zıt olan bir kelâmı konuştuğunu, emrettiğini ve yasakladığını savunur. O, lafızların mahlûk olduğunu söyledikten sonra bunların seslerden müteşekkil olduğunu belirtir ve bu seslerin de araz olduğuna dikkat çeker. Söz konusu lafızların kelâmullah diye isimlendirilmesi, Allah'ın kelâmına delalet etmesinden kaynaklanır. Bu kelâm Arapça olarak lafza dökülmüşse Kur'ân adını alır. İbranice olarak lafza dökülmüşse Tevrat ismini alır. Süryanice olarak lafza dökülmüşse İncil olarak isimlendirilir. Bütün bunlarda bir farklılık söz konusudur. Bu farklılık O'nun kelâmında değil, lafızlardadır.⁷²

Bâbertî'nin verdiği bütün bu malumattan sonra onun, kelâm sıfatını ezeli, Kur'ân'ı ise harflerden müteşekkil bir manzume olarak kabul ettiği ve Ehl-i Sünnet'in fikrini benimsediği ortaya çıkar.

Bâbertî emir, nehiy ve haber gibi şeylerin lafız, yazı ve işaretle ifade edilmeyen halinin nefsi kelâmı oluşturduğuna değinerek söz konusu kelâmın ilim, irade ve kudretten

⁷¹ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 93b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 103-104.

⁷² Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 60b-61a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 174b-175a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 104; Türcan, a.g.m., s. 154-155.

farklı oluşuna dikkat çeker. Bahsi geçen kudret de irade doğrultusunda yani ona uygun olarak bir tesirde bulunur. Yine araştırmamıza konu olan zat, Allah'ın bu tek kelâmı emredici, yasaklayıcı ve haber verici olduğunu belirttikten sonra emretme, yasaklama ve haber verme hususlarının farklılık arz etmesine rağmen tek bir zatın farklı hususlarla nitelenmesinin mümkün olup olmadığı sorusunu gündeme getirip adı geçen hususların farklı farklı olduğunu kabul etmediğini, bütün bunların aynı şeye yani bildirmeye raci olduğunu açıklar. Ona göre emir, bir şeye uymayı talep eden bir haber ise, yasak da yapılan fiili kesmeyi talep eden bir haber olup her ikisi de haberi gerektirendir. Tek bir zatın farklı hususlarla nitelenmesinin mümkün olup olmayışı sorusunu dile getiren Bâbertî bahis konusu hususların farklı oluşunun kabul edilebileceğini mümkün saymakla birlikte bunlarla vasıflanmanın ancak taallukata ve zamanların farklılığına göre olabileceğini ifade eder.⁷³

Allah'ın kelâmının harf ve lafızlardan ibaret oluşunun yanı sıra onun hâdis olduğunu ve fakat Allah'ın zatıyla kaim bulunmadığını savunan Mu'tezile, O'nun konuşan varlık (mütেকellim) olmasının melek, peygamber veya levh-i mahfuz gibi belirli bir şeyde manalara delalet eden ses ve harfleri yaratması anlamına geldiğini izah ederek kendi tezini aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışır. Aklî delil, duyulur dünyasında kelâmın harf ve seslerden müteşekkil olmasıdır. Onlara göre bu, gayb dünyasında da geçerli olan bir ilkedir. Zira harf ve seslerin kadîm bir zatla kaim olması imkansızdır. Sonuç olarak bu kelâm hâdis olur ve zatla kaim olamaz. “O, her şeyin yaratıcısıdır”⁷⁴ âyeti kerimesi ise naklî delili oluşturur. Mu'tezile'nin anlayışına göre Allah her şeyin yaratıcısı ise, Kur'ân da şey kapsamına giriyorsa, onun da yaratılmış olması kaçınılmazdır. Söz konusu grubun tezlerini eleştiren Bâbertî, duyulur dünyasında kelâm sıfatının ses ve harften ibaret olmadığını kaydederek onun öz ile kaim bir anlam olduğunu ifade eder ve Ahtal'ın “Asıl söz kalpte olandır bil, kalbe bir kılavuz kılınmış dil” şiirini delil olarak getirir.⁷⁵

Bâbertî, kelâmın zat ile kaim, ezeli, tek bir manadan ibaret olduğunu ve sesle harften müteşekkil olmadığını iki yönden ispatlamaya çalışır. Birincisi, eğer kelâm hâdis

⁷³ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 93b-94b.

⁷⁴ En'âm 6/102.

⁷⁵ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 94b-96a; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 63; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanife*, s. 104-105.

olsaydı, o zaman Allah ezelde kelâmından uzak olmuş ve daha sonra bu sıfatla vasıflanmış olurdu ki yaratılmışlık özelliği olan değişikliğe maruz kalırdı. Allah ise bundan yücedir. İkincisi ise, bu kelâm yine hâdis olsaydı, o zaman ya Kerrâmiyye'nin ileri sürdüğü gibi Allah'ın zatında ya Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere Allah'ın zatı dışında başka bir mahalde ya da Ebû Huzeyl'in (ö. 235/849) öne sürdüğü gibi hiçbir mahalde olmaksızın ortaya çıkmış olurdu. Fakat bütün bu ihtimaller geçersizdir. Çünkü Kerrâmiyye'nin dediği söz konusu olsaydı yani kelâm Allah'ın zatında sonradan ortaya çıkmış olsaydı, bu sefer O'nun zatı havadise mahal teşkil etmiş olurdu. Havadise mahal teşkil eden her şey ise hâdistir. Neticede Allah'ın zatı da hâdis olması gerekir ki böyle bir şeyin kendisi hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Mu'tezile'nin düşündüğü gibi olsaydı yani kelâm başka bir mahalde ortaya çıksaydı, bu defa bu mahal mütekellim olurdu. Zira her sıfat bir mahal ile kaimdir. Dolayısıyla kelâmı yaratan değil söz konusu mahal o sıfatla muttasıf olur. Fakat bu düşünce tarzı da mantık dışıdır. Ebû Huzeyl'in görüşüne gelince onu iki yönden eleştirmek mümkündür. Birincisi, kelâmın araz oluşudur. Bir arazın herhangi bir mahalde bulunmaması söz konusu olamaz. Kelâmın araz oluşunu inkar etmek beraberinde kelâmın sıfat oluşunu inkar etmeyi de getirir. Bütün bunlar zat olmadan sıfatın kaim olduğunun ifade edilmesini gerektirir. Fakat bu da imkansızdır. İkincisi ise, kelâm bir mahalde olmasaydı, Allah'ın zatının vasıflanması bir başka zatın nitelenmesinden daha evla olmazdı. Yine kendisiyle kaim olmayan bir kelâmla Allah'ın zatının vasıflanması mümkün olunca, kendisiyle kaim olmayan bir hareketle nitelenmesi niye mümkün olmasın.⁷⁶

“Kendi içlerinden de: Bu söylediklerimiz yüzünden Allah'ın bize azap etmesi gerekmez miydi? derler”⁷⁷ mealindeki âyetin nefsi kelâma işaret ettiğini söyleyen Bâbertî, Hanbelilerin Kur'ân'ın yaratılmış olmadığını savunduklarını kaydederek bu görüşün kabul edilebilir bir görüş olmadığını zikreder.⁷⁸

Kur'an harflerinin mahlûk olmayıp Allah'ın zatıyla kaim olduğunu, delillerin kelâmullahın kıdemine işaret ettiğini ve Allah'ın kelâmının harflerden ibaret olduğunu iddia eden Hanbeliler'in bu düşüncesini tenkit eden Bâbertî, kelâmullahın harflerden

⁷⁶ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 95a-95b; Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 61a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 175a; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 63-64; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 106; Türcan, a.g.m., s. 155.

⁷⁷ Mücâdele 58/8.

⁷⁸ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 96a-96b.

müteşekkil olmadığını, harflerin Allah'ın kelâmına delalet ettiğini, harflerin birbirini takip ettiğini ve peşpeşe geldiğini, boğaz ve dudak gibi organlar vasıtasıyla ortaya çıktığını, bu özelliklere sahip olan her şeyin hâdis olduğunu ve söz konusu organların tecsimi andırdığını dile getirir.⁷⁹

Kelâmullahın işitilip işitilemeyeceği meselesine de değinen müellif, kelâmullahın harflerden ibaret olmadığı zaman Allah kelâmının işitilemeyeceğini ve Hz. Musa'nın Allah kelâmını işittiği için kelîmullah diye isimlendirildiğini savunanlara itiraz etmekte ve ses ile harfi olmayan bir şeyi işitmenin imkansız olması hasebiyle Hz. Musa'nın böyle isimlendirildiğini ifade eder. Delil olarak da Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin konuyla alakalı olan görüşünü gösterir. Buna göre Hz. Musa, Allah'ın kelâmına delalet eden bir ses işitmiştir. Kelîmullah ismi ona has kılınmıştır. Çünkü kitap ve melek aracılığı olmaksızın işitmiştir.⁸⁰

Eş'arî'ye göre ise Allah'ın kelâmı işitilebilir. Zira var olan her şeyin görülmesi mümkün olduğu gibi işitilmesi de imkan dahilindedir.⁸¹

⁷⁹ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 61a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 176a-176b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 106; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s.64; Türcan, a.g.m., s. 155.

⁸⁰ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 61a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 176b-177b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 107; Türcan, a.g.m., s. 155.

⁸¹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 107. Bâbertî'ye göre, Allah Teâlâ ezeli sıfatı olan kelâmla konuşandır. Dolayısıyla kendisi varlıklardan biriyle konuştuğunda hâdis olanla değil kadîm kelâmı ile konuşur. Söz konusu bu kadîm kelâma delâlet eden harfler ve kelimeler de evrenin yaratılışından önce levh-i mahfûz'da yazılmıştır. Öyle ki, Hz. Musa'ya konuştuğu zaman bu yazılı olan kelimelere uygun olarak konuşur. Fakat hâdis olan ise, kendi kelâmı olmayan ancak kelâmın belirtileri olan harfler ve kelimelerden müteşekkildir. Bu açıdan Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı ile yaratılmış varlıkların konuşması arasında bir benzerlikten bahsedilemez. Çünkü yaratılanlar vasıta (dil) ve harflerle konuşmalarını yaparken Cenâb-ı Allah bunlar olmaksızın konuşur. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 10a, 17b) Allah'ın vahiy (ilham), perde arkası veya elçi (melek) göndermek suretiyle insanla konuştuğunu dile getiren ayet de bunu ortaya koyar. (Şûrâ 42/51)

Bâbertî, "Allah Musa'ya konuşmadan önce de mütekellimdi" ifadesinin Ehl-i Bid'at'ın iddiasını çürütmek amacıyla söylendiğini belirtir. Zira onlara göre, Allah'ın Musa'ya konuşmasından önce mütekellim olması söz konusu değildir. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 17b; Ayrıca bkz. Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s. 31) Mutezile'nin iddiasının hem aklen hem de naklen tutarlılık arz ettiği söylenemez. Bir defa bu görüş, Allah'ın ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem ile konuştuğunu inkâr etmeyi de gerektirir. Ama O'nun söz konusu peygamberle konuştuğu nakli delillerle sabittir. Bu yüzden Mutezile'nin görüşü nasslar açısından isabetli değildir. Allah'ın önceden konuşmayan belli bir süre sonra ise konuşan bir varlık olarak algılanması ise, hâdislere konu teşkil edeceğinden hareketle bu tezin akli ve mantiki bir yönü olduğu da düşünülemez.

Bâbertî, Kur'ân ile Allah'ın kelâm sıfatı ve Hz. Peygamber'e indirilen Arapça manzumin kastedildiğini dile getirerek anlamının harfler vasıtasıyla ve okumak (kıraat) suretiyle anlaşıldığını, söz konusu sıfatın

g. Tekvin

Tekvin yaratma demektir⁸² ve fiil, icad, halk, ihtira, tahlik ve ihdas ile eş anlamlı bir sözcüktür. Bütün bunlarla ma'dûmun yokluktan varlığa çıkarılması kastedilmektedir.⁸³ Tekvin sıfatının temel dayanağı “Biz, bir şeyin olmasını dilediğimizde, ona sözümüz, sadece “Ol!” demektir. O da hemen oluverir”⁸⁴ mealindeki âyettir. Bu ayeti göz önünde bulunduran Hanefî-Mâtürîdî âlimleri tekvini bu âyetten istinbat etmişlerdir. Söz konusu sıfat ezeli olup makdurun varlığına taalluk eder ve onun var olmasında etkilidir. Bir başka

mushaflarda harflerle yazıya geçirildiğini kaydeder. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 14b-15a)

İnsanların fiillerinden olması hasebiyle Kur'ân'ın okunuşu ve yazılışı yaratılmış olarak kabul edilirken Allah'ın sıfatı olan kelâm ve Kur'ân gayri mahlûk addedilmiştir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 15a)

Kur'ân'ın yaratılmış olmadığı ifadesinden Allah'ın kelâm sıfatı anlaşılır. Bu noktada adı geçen sıfatın mahlûk olduğu iddiası küfür alameti sayılmıştır. (Ebû Hanîfe, **el-Vasiyye**, s. 88-89) Zira bu şekilde Allah'ı hâdis vasıflarla niteleme durumu ortaya çıkar.

Bâbertî'nin, Ebu Yusuf'tan naklettiği bir rivayete göre Ebu Yusuf, halkul-kur'ân konusunda Ebu Hanife ile altı ay münazara ve müzakere sonucunda her ikisi de Kur'ân'ın mahlûk olduğu iddiasının küfrü gerektirdiği kanaatine ulaşmıştır. (Semerkandî, **es-Sevâdü'l-a'zam**, s. 28; Bâbertî, **Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 107; Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 15a-15b; Ali el-Kârî, **Şerhu'l-fikhi'l-ekber**, s. 72)

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kelâmının işitildiği buyrulmuştur. (Bakara 2/75) Yine Kur'ân'da ifade edildiği üzere Allah Teâlâ, Hz. Musa ile konuşmuştur. (Nisa 4/164) Bu durumda Hz. Musa, her hangi bir vasıta olmaksızın ve perde arkasından Tevrat olan kelâmını işitmiştir. Fakat onun işittiği kelimeler kadîm olmayıp hâdistir. Söz konusu kelimeler, Allah'ın ezeli sıfatı olan kelâmın belirtileridir. Bâbertî, Allah'ın Musa'ya konuşması sırasında adı geçen peygamberin O'nun sözünü, sütun gibi bir bulutun veya ateşin içinden yahut ta Cebrail ya da başka meleklerin gönderilmesi ile işittiğini, bulutun da kendisini kuşattığını (Ali el-Kârî, **Şerhu'l-fikhi'l-ekber**, s. 77; Ebû'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-Mağnisavi, **Şerhu'l-fikhi'l-ekber**, Daru'n-Nil, İstanbul, 2007, s. 26) belirterek Allah'ın vahiy (ilham), perde arkası veya elçi (melek) göndermek suretiyle insanla konuştuğunu dile getiren ayeti (Şûrâ 42/51) delil olarak kullanmıştır. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 16b-17b)

Konuşmak ve işitmek birbiriyle bağlantılı fiiller olduğu için Bâbertî bu kapsama giren ayetler çerçevesinde görüşünü belirtmeye çalışmıştır. Bâbertî'nin, Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını hem vasıtasız ve perde arkasından hem de bulutun veya ateşin içinden işittiğini söylemesi çelişkili görünmektedir. Zira Kur'ân'da söz konusu peygamberin O'nun kelâmını aracasız işittiğine dair bir açıklık bulunmamaktadır. (Sâbûnî, **Matüridiyye Akaidi**, s. 35, dipnot-1) Bu sebeple naslarda da geçtiği üzere (Şûrâ 42/51) konuşma her ne kadar vasıtasız olarak gerçekleşebilirse de işitmeye mutlaka bir vasıta olmalıdır. (a.e., s. 35, dipnot-1)

Tevrat ve Kur'ân metninin kelime ve ayetleri, Allah'ın kelâm sıfatının alameti ve delilleri olduğundan O'nun kelâmı olarak değerlendirilmiştir. Çünkü sözü geçen metnin kaynağı Cenâb-ı Allah'tır. Bir hadisin okunması, okuyanın sözü olarak anlaşılmayıp da Hz. Peygamber'e atfedilmesi bunu teyit etmektedir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 17a)

⁸² Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 177b; Bâbertî, **Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 92.

⁸³ Nesefî, **Tebseratü'l-edille**, C. I, ; Bâbertî, **el-Maksad fi Usûli'd-Dîn**, vr. 61b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 179a; Bâbertî, **Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 120; Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 97b; Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 90; Türcan, a.g.m., s. 155.

⁸⁴ Nahl 16/40.

deyişle makduru var eder. Tekvinin kudretten farklı olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Mâtürîdîler'e göre farklı iken, Eş'ârîler'e göre aynıdır. Tekvinin kudret ve irade ile ilişkisine gelince, kudret makdurun var olma imkanına taalluk ederken, irade ise makdurun var oluş zamanının belirlenmesine taalluk eder. İster kudret ister irade olsun mükevvenin varlığını hiçbir şekilde gerektirmez. Böyle olunca da mükevvenin var oluşunu gerektirecek bir sığata ihtiyaç vardır. Bu sığat da tekvindir.⁸⁵

Selef âlimleri tekvini mükevveninden farklı telakki etmişler (tekvin, mükevvenin gayrıdır) ve bütün sıfatlar gibi tekvinin de Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sığat olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre tekvin, âlemin ve onun her bir parçasının var olma zamanı geldiğinde yaratılmasını ifade eder. Çünkü âlem, Allah'ın yaratmasıyla hâdistir ve yaratma Allah'ın sıfatı olmasaydı, âlem O'nun yaratmasıyla hâdis olmazdı. Dolayısıyla âlemin kadim olması gerekirdi. Eğer tekvin hâdis olsaydı, o zaman başka tekvine ihtiyaç duyardı. Yani hâdis farzedilen tekvin, kendisini yaratacak bir başka tekvine muhtaç olurdu. Zira bütün havadis Allah'ın yaratmasına muhtaçtır. Bu durumda hâdis olan tekvin ya teselsüle gider ya da kadim bir tekvinde son bulur. Yine tekvin hâdis olsaydı, ya Allah'ın zatında ortaya çıkmış olacaktı ki O'nun zati havadise mahal teşkil ederdi. Zatinin havadise mahal teşkil etmesi ise imkansızdır. Ya da Allah'ın zati dışında ortaya çıkacaktı ki bu durumda tekvin O'nun sıfatı olmazdı. Çünkü bir şeyin sıfatı başka bir şeyle kaim olmaz. Tekvin sıfatı başka varlıkla kaim olsaydı, o zaman Allah değil de tekvinin kaim olduğu varlık yaratıcı olurdu.⁸⁶

Malum olduğu üzere Eş'ârî, zati sıfatları kadim ve Allah'ın zatıyla kaim, tekvin gibi fiili sıfatları hâdis ve Allah'la kaim olmayan sıfatlar olarak değerlendirir.⁸⁷ Tekvin ile alakalı olarak Eş'ârîler'le Mâtürîdîler arasındaki tartışma tekvinin hâdis bir sığat kabul edilip edilmeyeceği ve tekvinle mükevvenin aynı olup olmadığı noktasındadır.

Bâbertî, Eş'ârî'nin tekvinle fiili sıfatların hâdis olduğu iddiasını reddeder. Çünkü Eş'ârî'ye göre de âlem “*kün*” hitabıyla vücud bulmuştur. Bu da tekvindir. “*Kün*” hitabının Allah'ın zatıyla kaim ve ezeli bir kelâm olduğu noktasında Mâtürîdîler'le Eş'ârî arasında

⁸⁵ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 61a-61b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 177b-179a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 92; Türcan, a.g.m., s. 155.

⁸⁶ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 90-91.

⁸⁷ Neseî, *el-Umde*, s. 18.

hiçbir ihtilaf yoktur. Dolayısıyla Eş'ârî'nin tekvini hâdis kabul etmesi, kendi görüşünde çelişkiye düşmesi anlamına gelir.⁸⁸

Bâbertî, Eş'ârîler'in tekvinin mükevvenin aynı olduğu tezini de kabul etmez. Çünkü tekvin Allah'ın zatıyla kaim ezelf bir sıfattır. Mükevven ise böyle değildir. Her ikisinin bir ve aynı olduğunu söylemek, dövmenin dövülenle aynı olduğunu kabul etmek gibidir.⁸⁹

Neticede tekvinin kadîm olması, mükevvenin kadîm olmasını gerektirmez. Çünkü mükevvenin varlığı, mükevvenin var olacağı zaman tekvinin kendisine taalluk etmesine bağlıdır. Dolayısıyla tekvinin kendisi kadîm, taalluku ise hâdistir.⁹⁰

2. Tenzihî Sıfatlar

a. Kıdem

Sözlükte kadîm, üzerinden uzun zaman geçen anlamına gelir. Fakat Allah için söz konusu olunca varlığının başlangıcı olmaması kastedilmektedir.⁹¹

Allah kadîmdir. Yani varlığının başlangıcı olmayandır. Çünkü hâdis olsaydı, bir muhdise ihtiyaç duyardı ki söz konusu muhdis de bir başka muhdise muhtaç olurdu ve bu şekilde ya teselsül meydana gelirdi ya da kadîm bir varlıkta son bulurdu. Kadîm bir varlıkta son bulunca teselsülün de imkansız olduğu ortaya çıkar.⁹²

b. Bekâ

Kadîm olan Allah'ın daim olması bir zorunluluktur. Çünkü kıdem, ademi ortadan kaldırır. "Allah evvel ve ahirdir"⁹³. Allah'ın bizzat evvel ve ahir olması herhangi bir zamana bağlı değildir. Allah, kendi ilk ve son oluşundan başkasının ilk ve son oluşu anlaşılmasın diye zatını bu sıfatlarla nitelemiştir.⁹⁴

⁸⁸ Bâbertî, Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a, s. 91.

⁸⁹ Bâbertî, Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a, s. 91.

⁹⁰ Bâbertî, Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a, s. 91.

⁹¹ Bâbertî, Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a, s. 39.

⁹² Bâbertî, Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a, s. 39.

⁹³ Hadîd 57/3.

⁹⁴ Bâbertî, Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a, s. 39-40.

c. Vahdaniyet

Vahdaniyeti vahid ve ehad isimleri bağlamında açıklayan Bâbertî her iki ismin eş anlamlı olduğunu belirterek Cenâb-ı Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de kendini bunlarla nitelediğini söyler.⁹⁵ Her ne kadar bunlar müteradif kelimeler de olsa aralarında bir incelik de söz konusudur. Söz gelimi vahid, sıfat için kullanılırken ehad ise daha çok zat için kullanılır. Buna göre Allah zatında ehad, sıfatlarında vahiddir. Ezheri'den iktibas yapan Bâbertî'nin açıklamasına göre Allah'ın, sıfatlarında vahid olmasının iki manası mevcuttur. İlki, Allah'ın vahid olup dengi olmaması ve hiçbir şeyin O'na benzememesidir. İkincisi de Allah'ın vahid ilah ve rabb olmasının yanı sıra uluhiyette ve rububiyette şeriki bulunmamasıdır.⁹⁶

Bâbertî'nin ismini vermediği bazı Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin tarifine göre tevhid, Allah'ın ortağı ve benzerinin olabileceğini kabul etmemektir. Çünkü O fiillerinde tektir (vahid) ve varlıkları meydana getirmede hiç kimse O'nun ortağı olamaz. Zatında da tektir (vahid). Zira onda kısımlara ayrılma ve terkip düşünülemez. Allah fiillerinde ve zatında tek olduğu gibi sıfatlarında da tektir (vahid). Çünkü varlıklar içerisinde sıfatlarına benzeyen yoktur.⁹⁷

d. Muhâlefetün li'l-havâdis

Bâbertî, sübûtî sıfatlarla vasıflanan Allah'ın noksan sıfatlardan münezze olmasını gerektiğini, dolayısıyla Mücessime'nin iddia ettiği gibi cisim olmadığını, her cismin mürekkep ve her mürekkebin de hâdis olduğunu belirterek Müşebbihe'nin aksine bir yönde olmadığını, yönde olması durumunda bölünme kabul edeceğini ve cisim olacağını veya bölünemeyeceğini ki atom gibi olacağını ifade eder ve bütün bu telakkilerin Allah için geçersiz olduğunu dile getirir.⁹⁸

⁹⁵ Zümer 39/4; İhlâs 112/1.

⁹⁶ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 28-29.

⁹⁷ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 29. Allah'ın sayı yönünden değil de kendisinin ortağı bulunmaması yönünden bir olması noktasında Bâbertî bir sayısının iki manasını verir. Birinci manası sayı eksenslidir. Yani kendisiyle ikinin yarısı kastedilir ki bu sayıların başlangıcını teşkil eder. İkinci anlamı ise, O'nun zâtı ve sıfatları açısından bir ortağı, benzeri ve eşi bulunmamasına yöneliktir. Dolayısıyla Allah'ın bir olduğunun ifade edilmesi ile sayısal nitelikli anlam değil, O'nun dengi olmadığı, bir başka deyişle ikinci anlam kastedilir. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 7a-7b)

⁹⁸ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 62a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 183b; Türcan, a.g.m., s. 156.

(1) Allah Cisim Değildir

Allah'ın cisim olarak tasavvur edilemeyeceğini öne süren Bâbertî, cismin cevherlerden mürekkep olduğunu, O'nun ise cisim özelliği taşımadığını, cisimden sâni' olamayacağı gibi sâni'in de cisim olarak düşünülmemeyeceğini kaydeder. Allah Teâlâ'nın cevher olmadığına göre cevherlerden mürekkep olmadığı da ortaya çıkmış olur. Zira cüzün yokluğu küllün yokluğu anlamına gelir. Dolayısıyla cisim kavramını kullanıp onunla mürekkebi kastetme hem isim hem de mana noktasında bir hatayı doğurur. Cisimden her bir cüzün ya hayat, ilim, kudret, sem', basar ve irade gibi kemal sıfatlarla ya da cehalet ve acziyet gibi zıtlarla nitelenmesi, mana açısından hatanın meydana gelmesine sebep teşkil eder. Fakat her iki ihtimal de kabul edilemez. Çünkü cisimden her bir cüzün söz konusu sıfatlarla vasıflanması birden fazla yaratıcıyı gerektirir. Zıtlarla vasıflanması ise yaratıcının hâdis oluşuna yol açar. Böyle bir şeye yol açmasının nedeni, zıtların hudus belirtileri olmalarının yanı sıra söz konusu alametlerin mutlak anlamda eksiklik kabul edilmesi ve bu noksanlığın sonradan olmanın emarelerinden sayılmasıdır.⁹⁹

Bâbertî, cisim kavramının kullanılıp kullanılmayacağı meselesine de temas ederek onunla zatla kaim olmanın kastedilmesinin manada değil de lafızda bir hatayı meydana getireceğini zikreder ve isimlerin tevkifi olduğuna dikkat çeker. Ona göre cismin zatla kaim olma manasında kullanılması aklen mümkün olabilir fakat şeriatte Allah için böyle bir kullanım söz konusu değildir.¹⁰⁰ Görüldüğü üzere Bâbertî bahsi geçen terime kendi başına var olma manası yüklenmek suretiyle Allah hakkında kullanılmasına karşı çıkar ve Allah'a izafe edilecek isimlerin bir bakıma nasslarda geçmesi gerektiğine işaret eder. Her ne kadar akıl tarafından bu mefhumun nispet edilişi mümkün olarak görünse de burada asıl olan nassa bağlılıktır.

Kerrâmiyye'nin konuyla ilgili olarak ileri sürdüğü delil, her varlığın mütehayyiz veya mütehayyize hulul eden olmasıdır. Bâbertî, bu iddiayı reddederek her varlığın ya âlemin içinde ya âlemin dışında ya da ne içinde ne de dışında olabileceğini söyler ve

⁹⁹ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 88b.

¹⁰⁰ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 88b-89a.

üçüncü ihtimalin geçersizliği üzerinde durup bir ile ikinci ihtimalin tasavvur edilebileceğini ifade eder.¹⁰¹

Kerrâmiyye'nin cisim anlayışının şey nitelemesi gibi olduğunu savunan görüşe de yer veren Bâbertî, Allah'ın şey olduğu nitelemesinin nasslarda bulunduğunu ileri sürerek cisim nitelemesinin Kur'ân ve hadîslerde geçmediğini açıklar.¹⁰²

Mevcûd, vâcib ve kadîm ifadelerinin nasslarda geçmediği halde Allah hakkında kullanılmasının caiz olup olmadığı meselesini gündeme getiren Bâbertî, adı geçen kavramların Allah'a nispet edilmesinin icma ile sabit olduğunu ve icmanın şer'i delillerden kabul edildiğini dile getirir. Buna bağlı olarak da vâcib ve kadîm lafızlarının eş anlamlı kelimeler olduğundan bahseder.¹⁰³

(2) Allah Bir Yönde ve Şekil Sahibi Değildir

Bâbertî, Allah'ın bir yönde bulunması ve şekil sahibi olmasına ihtimal vermez. Çünkü şekil ve yönler farklılık arz eder. “Rabbimi en güzel surette gördüm”¹⁰⁴ hadîsini Allah'ın sureti bulunduğu noktasında delil gösterene o, rivayette geçen şekil ifadesinden kastın Allah'ın zatı olduğu cevabını verir. Yine Bâbertî, dua ve yakarma esnasında ellerin semaya doğru kaldırılması ile cariyeye hadisine Allah'ın yönü olduğunu kanıtlamak üzere başvurana ellerin kaldırılmasının Allah'ın değil de rızıkların göklerde yerleştirilmiş olarak bulunduğu ve cariyenin semaya işaret etmesinden sonra mümin olduğuna hükmedilmesi karşılığını verir. Zira Hz. Peygamber önceden cariyenin putperest olduğunu zannetmiş fakat Allah'ın gökte bulunduğunu işaretlerle ifade ettikten sonra onun mümin olduğu hükmüne varmıştır.¹⁰⁵

(3) Allah Cevher Değildir

Allah'ın cevher gibi telakki edilemeyeceği fikrini savunan Bâbertî, O'na adı geçen mefhumun izafe edilemeyeceğini iki yönden incelemeye çalışır. Cevherin bir asıldan ibaret olduğunu, bölünemeyen en küçük parçanın cevher ismi aldığını ve onun mürekkeplerin aslı

¹⁰¹ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 89a.

¹⁰² Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 89a.

¹⁰³ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 89a.

¹⁰⁴ Tirmizî, “Tefsîr”, 39.

¹⁰⁵ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 89a-90a.

kabul edildiğini belirten Bâbertî, ne Allah'ın asıl ne de cevherin sani olabileceğinden bahseder. İşte bu kelâmcıların sahip olduğu görüştür. Zira onların terminolojisinde cevher bir asıl yani temel maddedir. Filozoflara göre ise, cevher mahiyet olup var olduğu zaman her hangi bir yerde olmamıştır, bir başka ifadeyle bir yere hulul etmiş değildir. Bâbertî, filozofların cevhere atfettikleri mahiyet manasının da Allah hakkında kullanılmasına karşı çıkararak Allah Teâlâ'nın mahiyet olup var olduğu zaman bir yerde bulunmaz şeklindeki zihniyetin çarpık olduğuna dikkat çeker ve O'nun varlığının zatının aynı olduğunu açıklar. Bütün bunlar Bâbertî'nin ele aldığı ve Allah'a cevher denilemeyeceğini gösteren ilk delildir.¹⁰⁶

Cevherin Allah'a izafesinin imkansız oluşunun ikinci delili cevherin bölünemeyen ve yer kaplayan olmasıdır. Yer kaplayanın temel özelliği şurada veya burada şeklinde duyu organları vasıtasıyla işaret edilmesi mümkün olmasıdır. Özelliği böyle olan her şey ise hadistir. Sonuç olarak cevherin de hâdis olduğu ortaya çıkar.¹⁰⁷

Hıristiyanların cevherin hakiki bir şey için kullanıldığı, onun kaim bi nefsihi olduğu, Allah'ın bu manayla nitelendiği ve cevher kabul edildiği iddiasına değinen Bâbertî bunun temelsiz olduğunun altını çizerek Ebu'l Berakât en-Nesefî'nin şerhinden alıntılar yapmak suretiyle kendisi tarafından Hıristiyanlara verilen cevabı kaydeder. Buna göre cevher, sözlükteki mana itibariyle “*kıyam bizzat*” anlamına gelmeyip asıl ifade eder. Bunun yanında kelimeyi lugatte işaret edilmeyen bir manayla tarif etmek ve belirtilen manalar dışına çıkmak apaçık bir cehalet olarak görülmüştür.¹⁰⁸

(4) Allah Araz Değildir

Bâbertî, Allah'ın araz olmayışı meselesinde O'nun araz kavramıyla vasıflanamayışını gündeme getirerek söz konusu nitelemenin geçersizliğini arazın sürekli (baki) olamayışına bağlar ve kelâmcılarla filozofların arazın arazla kaim olma tartışmasını yansıtarak bahsi geçen tartışma konusunun bir başka deyişle arazın arazla kaim olma düşüncesinin kelâmcılar tarafından benimsenmeyen sadece filozoflar indinde kabul gören bir görüş olduğunu dile getirir. Buna bağlı olarak da her iki kesimin mevzu ile ilişkili olan

¹⁰⁶ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 87b-88a.

¹⁰⁷ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 88a.

¹⁰⁸ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 88a-88b; Ayrıca bkz. Nesefî, *et-Temhid fi Usûli'd-Dîn*, s. 7.

delillendirme ve değerlendirmelerine yer verip kendisinin kelâmcılar gibi düşündüğünü hissettirmeye çalışır.¹⁰⁹

(5) Allah Herhangi Bir Mekanda Değildir

Bâbertî, Müşebbihe ve Kerrâmiyye'nin aksine Allah'ın her hangi bir mekanda yer tutmadığını ifade ettikten sonra mekan ile mekan tutmanın tarifine geçer ve onu, “*bir şeyle doldurulmuş olan ve zihinde tasavvur edilebilen bir boşluk*” şeklinde tanımlar. Aristo ise, mekanı “*kapsanan şeyin zahirine temas edip kapsayan cismin iç sathı*” olarak tarif eder. Müşebbihe ve Kerrâmiyye, “Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir”¹¹⁰ mealindeki âyetiyle aklın kesin olarak her varlık için mekan tahsis ettiği hükmüne tutunarak Allah'ın arş üzerinde yer tuttuğunu öne sürmüşlerdir. Bâbertî söz konusu grupları tenkit ederek mekanın sonradan ortaya çıkması hasebiyle Allah'ın mekandan münezzehe kılınması daha ezelden sabit olduğunu dile getirir ve onun yaratılmasından sonra O'nun yer tutması, yaratılma belirtilerinden olan değişikliği doğuracağını iddia eder. Ayrıca bir şeyin yaratılması, icattan ibaret olduğundan ve kelâmcıya göre mekan, zihni tasavvur telakki edildiğinden Allah'ın mekanı meydana getirdikten sonra yer tuttuğu şeklindeki ifadenin doğru olmadığını ilave eder. “Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir”¹¹¹, “Sonra semaya yöneldi”¹¹², “O, kullarının üstünde mutlak hakimiyet sahibidir”¹¹³, “Rabbinin zatı baki kalacaktır”¹¹⁴, “O'nun zatından başka her şey yok olacaktır”¹¹⁵, “Allah, Adem'i kendi suretinde yarattı”¹¹⁶, “Kalpler Allah'ın iki parmağı arasındadır”¹¹⁷ gibi âyet ve hadîsleri anlama noktasında iki farklı metot mevcuttur. Selef mezhebinin anlayışını yansıtan birinci metoda göre nasslar olduğu gibi kabul edilmekle beraber onların muradı Allah'a havale edilir. Bir başka ifadeyle O'nun zat ve sıfatlarını yaratılmışlara benzemekten mutlak anlamda münezzehe kılarak muradının ne olduğu ile iştigal etmemek. Halef mezhebine ilişkin olan ikinci metot ise, nassları tasdik etmenin yanı sıra Allah'ın zat ve sıfatlarına layık olacak şekilde âyet ve hadîsleri

¹⁰⁹ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseffî*, vr. 86b-87b.

¹¹⁰ Tâhâ 20/5.

¹¹¹ Tâhâ 20/5.

¹¹² Bakara 2/29.

¹¹³ En'âm 6/18.

¹¹⁴ Rahmân 55/27

¹¹⁵ Kasas 28/88.

¹¹⁶ Buhârî, “İtk”, 20; Müslim, “Birr”, 112.

¹¹⁷ Tirmizî, “Kader”, 7.

yorumlamaktır. Söz konusu usulde bir kesinlik ve tayin olmayıp zan ve ihtimal bulunmaktadır. İlk yol daha güvenli kabul edilirken ikincisi ise daha sağlam görülmektedir.¹¹⁸

Allah Teâlâ her hangi bir mekanda değildir çünkü mekan kavramı âlem için geçerlidir ve âlem Allah dışındaki şeyler için kullanılır. Âlem muhdestir. Zira değişkendir. Değişken olan her şey de sonradan ortaya çıkmıştır. Böyle olunca Allah'ın bir mekânda bulunması söz konusu olamaz. Mekânsız olma O'nun ezeldeki halidir. Çünkü ezelde yer kaplamış değildir. Allah haricindeki şeylerin hâdis olduğu kesindir ve Allah da mekanı yarattıktan sonra mekan edinmiş olsaydı, önceki durumu değişmiş ve kendisinde bir şeye temas etme özelliği ortaya çıkmış olurdu. Fakat değişiklik ve sonradan meydana gelen bir takım özellikleri kabul etme, hudus belirtilerindedir. Hudus belirtileri ise Allah hakkında düşünülemez. Zira eğer Allah herhangi bir mekanda ise o zaman mekanı yaratmadan önce nerdeydi sorusu akla gelir.¹¹⁹

(6) Allah Keyfiyetle Nitelenemez

Allah'ın renk, tat, koku, sıcaklık, serinlik, ıslaklık ve kuruluk gibi ilintilerle nitelenmesini imkansız gören Bâbertî, söz konusu arazların cisim özelliklerinden olduğunu belirtir. Ona göre keyf, zatı itibariyle bölünme ve bölünmemeyi kabul eden bir araz olup tasavvuru bir başka şeyin tasavvuruna bağlı olmamaktadır. Allah Teâlâ maiyetle (nelik) de

¹¹⁸ Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 90b-91b. Bâbertî'ye göre Cenâb'ı Allah arşa istiva etmiş olmakla birlikte mekân tutma ile kurulmaktan uzaktır. Arş, Allah'ı taşımaz, tam aksine O, ona hükmeden ve ondan farklı olan bir varlıktır. Aynı zamanda arşın üzerindedir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 8b) Görüldüğü üzere Bâbertî'nin haberi sıfatlar konusunda izlediği metot biraz farklıdır. Şöyle ki, o bir sıfat olarak istiva kavramını kabul etmekle beraber teşbihe düşmemek düşüncesiyle onu tevîl eder. Bu açıdan düşünüldüğünde Selef'in yolundan ayrılmamaya çalıştığı gibi, bir kelâmcı olarak da tavır takınıp tevîli benimser ve kullanır. Müttekaddimin ile müteahhirin âlimlerinin bakış açılarını yansıttığı söylenebilir.

Bâbertî, "Biz ona şah damarından daha yakınız"(Kaf 50/16), ayetinden hareketle Allah Teâlâ'nın her varlığa yakın olduğunu ifade eder.. Ayette geçen yakınlığın, diğer varlıkların yakınlığı gibi olmadığını söyler. Bunu da Allah'ın zatı ve sıfatları ile varlıkların zatı ve sıfatları ile irtibatlandırır. Bir başka ifade ile zat ve sıfat noktasında Allah ile varlıklar arasında nasıl bir farklılık söz konusu ise, aynı şekilde kendisine nispet edilen yakınlığın da bir farklılık arz etmesi söz konusudur. Bununla bağlantılı olarak Bâbertî, hulul düşüncesine karşı çıkarak Allah'ın her hangi bir şeye hulul etmesi veya O'na hulul edilmesine ihtimal vermez. Bunu, zatında kendisi dışında başka bir şey olmadığı gibi, zatı kendisi dışında bulunanlarda da değildir, şeklinde de ifade eder. Yine ona göre, bir mekânın kendisini kapsamasından ya da zamanın sınırlamasından bahsedilemez. Zira bunlar hâdis varlıklar için geçerli olan kavramlardır. Bu tür kavramlara gerek duymaması O'nun zat ve sıfatlarında yetkin olduğunu gösterir, yetkin oluşunun ifadesidir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 8b-9a)

¹¹⁹ Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 97-98.

vasıflanamaz. Zira maiyet, ya cinsinin yada hangi çeşit mahiyetin olduğunun sorulmasını ifade eder ki O, her ikisinden yücedir. Çünkü O'nun varlıklar arasında ortak bir yönü yok ki cins olsun. Yine O, mürekkep değil ki kendisi için bir mahiyet düşünölsün. Gerekçesi de mahiyetin terkip özelliklerinden sayılmasıdır. Bölünmekle nitelenmesi de muhaldir. Sebebi ise bölünmenin terkip özelliğinden olmasıdır. Kendisine sonluluk izafe edilmesi kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü sonluluk, miktar ve sayılar cinsindedir. Sonradan olanlara benzemekle de ittisaf olunamaz. Nedeni ise muhdeslerden hiçbir şeyin kendisine benzememesidir. Sonuç olarak ilim, kudret vb. niteliklerle nitelenen bir varlık, yaratılmış varlıklarda olan şeyden daha yüce ve daha üstündür. Bunun illeti de aralarında bir ilişki bulunmamasıdır.¹²⁰

(7) Kıyam bi nefsihi

Bâbertî, kıyam bi nefsihi sıfatını kayyûm ismi çerçevesinde izah eder. Buna göre kayyûm, herkesin kazandığını gözeten ve koruyan, varlıkların işlerini idare eden, bizatihi kaim olan ve başkalarını da kaim (var) kılandır.¹²¹

VII. RU'YETULLAH

İslâm düşünce ekolleri arasında tartışılan mevzulardan bir tanesi de ru'yetullahtır. Kadîm bir yaratıcının hâdis varlıklar tarafından müşahede edilmesinin mümkün olup olmayışı, tartışılan hususun temel taşını oluşturur. Ehl-i Sünnet'e daha doğrusu Hanefi-Mâtürîdî ekolüne mensup bir âlim olarak Bâbertî bu konuyu ele alarak Mu'tezile, Hâricîlerle Filozofları karşısına almış ve kendince bir takım delillendirmeler yapmıştır. Bâbertî'nin Mu'tezile, Hâricîlerle Filozofları hedef almasının sebebi, bunların ru'yetullahı nefyetmesi ve aklî deliller çerçevesinde bunu ispat etmeye çalışmasıdır.

Mu'tezile, Allah'ın görülebileceğine ihtimal vermez. Zira Kur'ân'da “Gözlerin O'nu idrak edemediğini, fakat O'nun, gözleri idrak ettiği”¹²² buyrulmuştur. Söz konusu mezhebin reddettiği, Allah'ın gözlerle görülmesidir. Zira bir şeyi görmek, o şeyin cihette bulunmasını zorunlu kılar. Bu ise hudûs alameti bir başka ifade ile yaratılmışlık belirtisi

¹²⁰ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 90a-90b.

¹²¹ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 44.

¹²² En'âm 6/103.

olduğundan Allah için düşünülmesi söz konusu değildir. Buna göre Cenâb-ı Allah gözlerle değil de kalp, marifet ve bilgi ile görülür.¹²³

Mu'tezile, Filozoflar ile Hâricîler, Allah'ın görülmesinin muhal olmasına ilişkin aklî delil bulunduğunu iddia eder. Onlara göre, görme olayının meydana gelmesi için görenle görülenin karşı karşıya gelmesi, görmeyi imkansız kılacak derecede uzak veya yakın olmayan belirli bir mesafenin bulunması ve gören ile görülen arasına görme ışınlarının ulaşması gerekir. Fakat Allah hakkında böyle bir şey imkansızdır.¹²⁴ Söz konusu grupların ru'yetullahı muhal görmesi, kendilerine göre ru'yetin bir takım hâdis belirtileri gerektirmesinden kaynaklanır.

Bâbertî bu gruplara itiraz ederek görme halinin oluşması için kendileri tarafından ileri sürülen şartların geçersiz olduğunu savunur. Şartların şahid ve gaibe göre değişmediğini, şart olan bir şeyin bir bakıma herkesi kapsadığını ifade ederek görülür olmayı var olmanın özelliklerinden sayar. Ona göre görme, bir şeyin olduğu gibi gözde gerçekleşmesidir. Bir şey her hangi bir yönde ise o cihette görülür, yok eğer yönde değilse o zaman cihette olmaksızın müşahede edilir.¹²⁵

Bâbertî, Allah'ın hem kendisi hem de başkaları tarafından görülür olmasını bir kemal sıfatı olarak değerlendirir. Kemal sıfatı olan her şeyin Allah için geçerli olduğunu savunur. Dolayısıyla O'nun hem kendisi hem de başkaları tarafından görülmesinin söz konusu olduğunu dile getirir.¹²⁶

Allah'ın, Müslümanlarca görülmesini kendilerine yapılacak bir ikram olarak açıklayan Bâbertî, ikramın hak edene yapıldığında bir kemal sıfatı olacağını, mümin kişinin de bu ikramı hak ettiğini, bunun sonucunda O'nun müminler tarafından

¹²³ Kâdî İmâdüddîn Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Usûlü'l-hamse*, thk. Faysal Bedir Avn, Matbûâtü Camiatü'l-Kuveyt, Kuveyt, 1998, s. 74.

¹²⁴ Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 38-39; Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 62b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 188a; Türcan, a.g.m., s. 157.

¹²⁵ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 62b-63a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 189b; Türcan, a.g.m., s. 157. Ayrıca bkz. Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 121; Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 41; Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s. 42.

¹²⁶ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 63a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 190a; Türcan, a.g.m., s. 157.

görülebileceğini ve bazı naklî delillerin ru'yetullahı delalet ettiği noktasında sadece inatçıların şüpheyi düşüklerini kaydeder.¹²⁷

VIII. KADER ve KAZA

Müellif kaderin iki türlü olduğunu izah eder. Birincisi, hayır-şer, güzellik-çirkinlik, hikmet-sefeh türünden Allah'ın takdir ettiği şekilde her şeyin var olduğu sınırdır. İkincisi ise, hayır-şer nevinden her şeyin ve bunlara karşılık sevap ve cezanın meydana gelişinin açıklanmasıdır.¹²⁸ Kader, varlık aleminde şartlar gerçekleştikten sonra tek tek varlıklara indirgenmiş biçimde ve Allah'ın hükmettiği şekilde tikel olarak varlıkların var olmasını da ifade eder.¹²⁹

Bir terim olarak kaza mefhumuna da değinen Bâbertî onun hüküm, emir ve fiil anlamına geldiğine işaret ederek¹³⁰ kazanın, bütün varlıkların apaçık bir kitapta ve levh-i mahfuzda yaratmaya uygun olarak toplu ve icmâlî bir şekilde var olmasından müteşekkil olduğunu ilave eder.¹³¹

¹²⁷ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 63a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 190a; Türcan, a.g.m., s. 157-158.

¹²⁸ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 52. Sırrına erişilmeyen mevzulardan bir tanesi de kader konusu olup sıfatlardan bağımsız olarak incelenmesi söz konusu değildir. Sözü ettiğimiz sıfatların başında ise Allah'ın ilim sıfatı geldiğinden hep bu çerçevede ele alınmıştır. Bâbertî, Allah'ın varlıkları takdir ettiğini ifade ederek ezelde onlar hakkında bilgi sahibi olmamasının imkânsızlığının altını çizer. Takdir etme bir bakıma yazma manasını taşımaktadır. Bir başka deyişle dünyada ve ahirette olmuş ve olacak şeylerin levh-i mahfuzda kaydedilmesini ifade eder. Dolayısıyla ister görünen âlemde olsun ister görünmeyen âlemde kayıttan uzak hiçbir şey yoktur. Hz. Peygamber'in hadislerine göre, Allah Teâlâ'nın yarattığı ilk şey kalem olup ona yazmayı emretmiş, o da ne yazacağını sormuştur. Cenâb-ı Allah ise, kıyamet gününe kadar olacak şeyleri yazmasını söylemiştir. (Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 129; Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 36a)

¹²⁹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 91.

¹³⁰ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 56. Kaza, varlıkların yaratılışını ifade eder ki söz konusu yaratma ol hükmüyle ortaya çıkmaktadır. "Bir şeyi yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı ol demekten ibarettir". Hemen oluverir", ayeti ise buna dayanak teşkil etmektedir. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 36b) Kazaya yaratma manası yüklemekle Bâbertî'nin Hanefi-Maturidi ekol içerisinde yer aldığı belirmiş olmaktadır. Yukarıda geçen ol ifadesini belirli bir lafız olarak ele almayan Bâbertî, onun ezeli bir sıfat şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu ol lafzı da gök, yer ve bunların dışında olanların meydana gelişini ihtiva edip adetullah genel itibarıyla bu şekilde cereyan etmektedir. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 36b)

¹³¹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 91.

A. İNSAN FİİLLERİNİN OLUŞUMU

İnsan fiilleri ıztırârî ve ihtiyârî olmak üzere ikiye ayrılır.¹³² İztırârî fiillerin oluşumunda insanın herhangi bir iradesi ve rolü olmadığı mezhepler arasında bir ittifak söz konusudur.¹³³ Asıl tartışma ihtiyârî fiillerin oluşmasında kulun herhangi bir gücü, kudreti ve irade özgürlüğünün bulunup bulunmadığı noktasındadır. İşte bu noktada düşünce ekolleri tarafından farklı görüşler serdedilmiştir. Bâbertî bu ekollerin hem fikirlerine hem de kendilerince yapılan delillendirmelere temas etmiştir.

Ehl-i Sünnet, hem kulların hem de diğer bütün canlıların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu söylemiş ve O'nun dışında bu fiillerin başka bir yaratıcısının olmadığını ifade etmiştir. Bu aynı zamanda sahabe ve tabiinin de görüşüdür.¹³⁴

Mu'tezile, kendilerinin ihtiyârî fiillerin yaratıcısı olduklarını ileri sürmüşler ve Cübbâî ortaya çıkıncaya kadar insana yaratıcı ismini vermeyi cesaret edememişlerdir. Cübbâî icad ve halk arasında bir farkın bulunmadığını ortaya koymuş, insanları fiillerinin yaratıcısı olarak isimlendirmiş ve ümmetin icmanın dışına çıkmakta bir beis görmemiştir.¹³⁵

Cehm b. Safvan başta olmak üzere onun mensubu olan Cebriyye ve Eş'ariyye'nin kurucusu olan imam Eş'arî, insanın bir gücü, fiili ve seçme özgürlüğünün kesinlikle olmadığını, onun bütün fiillerinin söz gelimi titreme ve nabız atması gibi ıztırârî olduğunu ve varlıklara nispet edilmesinin mecazi olduğunu iddia etmişlerdir.¹³⁶

Cebriyye ile Mu'tezile'nin görüşü, bir makdurun iki kadirin kudretiyle gerçekleşmeyeceği esasına dayanır. Onlar tek bir makdurun iki kadirin kudreti altına

¹³² Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 159.

¹³³ A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 152; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 74.

¹³⁴ Nesefî, *el-Umde*, s. 33; Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 61b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 179a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 115; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 114a; Türcan, a.g.m., s. 155.

¹³⁵ Nesefî, *el-Umde*, s. 33; Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 61b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 179a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 115; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 114a; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 137; Türcan, a.g.m., s. 155.

¹³⁶ Nesefî, *el-Umde*, s. 33; Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 61b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 179a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 115; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 114a-114b; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 137; Türcan, a.g.m., s. 155.

girmediğini söylerken görünmeyen âlemin delili mesabesinde olan görünür âlemden hareket etmişlerdir. Çünkü kadir için makdur olan, bir saik kadiri fiil yapmaya sevkettiğinde ortaya çıkması gerekirken, bir şey de kadiri fiilini yapmaktan alıkoyduğu zaman da fiilin hasıl olmaması gerekir. İki kadir için tek makdur farzedilse ve kadirlerin birinde fiil yapma motivi çıksa, diğerinde de fiil yapmama saiki hasıl olsa, bu durumda bu fiilin hem bulunması hem de bulunmaması lazım gelir. Fakat bu imkansızdır. Dolayısıyla tek bir makdurun iki kadirin kudreti altında bulunduğunu iddia etmek muhal olur.¹³⁷

İnsanın yaratma kudretinin olmadığını savunan Cebriyye, fiillerin yaratıcısının Allah olduğuna vurgu yaparken, Mu'tezile ise "Namazı tam kılın, zekâtı hakkıyla verin"¹³⁸ mealindeki âyette Allah'ın fiil yapmayı emretmesi sebebiyle insanın fiiller üzerinde gücünün bulunduğunu, güçsüz olana herhangi bir şeyin emredilemeyeceğini ve Allah'ın, insanların fiilleri üzerinde kudretin taalluku şeklinde bir tesirinin mevcut olmadığını öne sürmüştür.¹³⁹

Cebriyye ve Mu'tezile'den her biri kendi iddialarına aklî ve naklî delil getirmiş ve diğer ekolün iddia ettiği hususlara cevap vermeye çalışmıştır.¹⁴⁰ Söz gelimi Cebriyye'nin birinci deliline göre fiil, kulun seçimi ve kudretiyle meydana gelseydi ve Allah'ın hareket ettirmek istediği cismi kulun durdurmak istemesi gibi kulun Allah'ın iradesine aykırı bir şey dilemesi sonucunda ya her ikisinin isteği gerçekleşir ki böylece iki zıt yani hareket ve sükun bir araya gelir; ya da ikisinden birinin isteği gerçekleşmez ki iki zıt şey yani hareket ve sükun ortadan kalkmış olur; veya sadece birinin isteği ortaya çıkar ki müreccih olmadan tercih etme lazım gelir. Çünkü her ne kadar Allah'ın kudreti kulun kudretinden daha şümüllü olsa bile tek makdurda tek başına etkide bulunma açısından her iki kudret de eşittir.¹⁴¹

¹³⁷ Neseî, *el-Umde*, s. 33; Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 61b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 179b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 115-116; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî*, vr. 114b; Türcan, a.g.m., s. 155.

¹³⁸ Bakara 2/43.

¹³⁹ Neseî, *el-Umde*, s. 34; Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 61b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 179b, 181a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 116; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî*, vr. 114b; Türcan, a.g.m., s. 156.

¹⁴⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 116.

¹⁴¹ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 180a-180b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 116.

Cebriyye ikinci delilini, “Allah her şeyi yaratandır”¹⁴², “Oysaki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı”¹⁴³, “Allah kimi dilerse onu şaşırtır, dilediği kimseyi de doğru yola iletir”¹⁴⁴ âyetleri çerçevesinde ortaya koyar. Bir başka anlatımla birinci delil, Cebriyye’nin aklî, ikinci delil de naklî delilini oluşturur. “Allah her şeyi yaratandır”¹⁴⁵ âyetini esas alan Cebriyye, ef’âl-i ‘ibâdî şey olarak değerlendirir ve bu fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu ısrarla vurgular.¹⁴⁶

Mu’tezile, Cebriyye’nin aklî deliline, iki kudretin karşı karşıya gelmesi sonucunda kulun değil Allah’ın isteğinin gerçekleşeceğini kaydetmek suretiyle cevap verir ve makdurda tek başına etkide bulunma noktasında iki kudretin eşit olmasını kabul etmediklerini açıklar. Tam tersi onların kuvvet ve zayıflık açısından farklı olduklarını belirtir. Bu iki kudretin farklılığı nedeniyle bir kadirin belli bir sürede belli bir mesafeyi katetmeyeceği şekilde bir başka kadirin aynı sürede aynı mesafeyi katedebileceğini dile getirir. Kudretlerin eşit olması halinde makduratın da eşit olması gerektiğine dikkat çeker ve bunun böyle olmadığına işaret eder.¹⁴⁷

Mu’tezile, Cebriyye’nin naklî deliline “Elleriyle kitap yazanlara yazıklar olsun”¹⁴⁸, “Onlar zandan başka bir şeye tâbi olmaz”¹⁴⁹, “Kendilerinde bulunanı değiştirinceye kadar”¹⁵⁰, “Hayır, nefisleriniz sizi (böyle) bir işe sürükledi”¹⁵¹, “Nihayet nefsi onu itti”¹⁵², “Herkes kazandıklarına karşı bir rehindir”¹⁵³, “Öyleyse dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin”¹⁵⁴, “Dilediğinizi yapın”¹⁵⁵, “Dileyen ondan (Kur’an’dan) öğüt alır”¹⁵⁶, “Sizden ileri

¹⁴² Ra’d 13/16.

¹⁴³ Sâffât 37/96.

¹⁴⁴ En’âm 6/39.

¹⁴⁵ Ra’d 13//16.

¹⁴⁶ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 180a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 117.

¹⁴⁷ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 180b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 117.

¹⁴⁸ Bakara 2/79.

¹⁴⁹ En’âm 6/116.

¹⁵⁰ Enfâl 8/53; Ra’d 13/11.

¹⁵¹ Yûsuf 12/18, 83.

¹⁵² Mâide 5/30.

¹⁵³ Tûr 52/21.

¹⁵⁴ Kehf 18/29.

¹⁵⁵ Fussilet 41/40.

¹⁵⁶ Abese 80/12.

gitmek ya da geri kalmak isteyen kimseler için”¹⁵⁷, gibi fiilleri kullara nispet eden ve fiilleri onların iradelerine bağlayan âyetlerle cevap vererek kendi iddialarını bir takım akli delillerle desteklemiştir. Buna göre kulun seçme özgürlüğü olmasaydı, onun yükümlü tutulması kabih ve tutarsız olurdu. Çünkü bu durumda onun fiilleri cansız varlıkların fiilleri gibi gerçekleşmiş olurdu. İşte bu sebeple kulun özgür olmadığı iddiası batıldır. Zira teklifin kabih olmadığı hususunda bütün akıl sahipleri müttefiktir.¹⁵⁸

Hanefî-Mâtürîdî âlimleri, bizzat yaptığımız iradeli fiillerle cansız varlıklardan sadır olan şuursuz ve iradesiz fiiller arasında bir fark bulunduğunu görmüşler ve sadece ihtiyârî fiillerde ihtiyârın bir etkisi olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹⁵⁹

Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesi, Hanefî-Mâtürîdî ekolüne mensup bulunanları fiili mutlak anlamda kulun seçim ve iradesine nispet etmeyi engellemiş ve onları bir arayışa sevk etmiştir. Söz konusu bilginler orta yolu bulmaya çalışmış ve sonunda halk-kesb düşüncesi ortaya çıkmıştır.¹⁶⁰ Fiillerin hem Allah’ın kudreti hem de kulun kesbi ile meydana geldiğinin ifade edilmesi şu manaya gelir. Kul kesin karar verip bir taati işlemeye yöneldiğinde Allah bu taat fiilini kulda yaratır. Eğer masiyet işlemeye kesin karar verip de yönelirse Allah bu masiyet fiilini onda yaratır. Buna göre de kul her ne kadar mutlak manada yaratıcı olmasa bile bir bakıma kendi fiilinin yaratıcısı mesabesinde olur. Fakat kulun bir yaratma kudreti olmayıp sadece bir fiil, seçim ve gücü mevcuttur. Bir makdurun iki kadirin kudretiyle gerçekleşip gerçekleşmeyeceği meselesine gelince iki farklı kudret söz konusu olduğu için imkansız bir şey değildir. Birinci kudret, Allah’a ait olan yaratma (ihtirâ’) gücü, ikincisi ise kula ait olan kazanma (iktisâb) gücüdür. Burada asıl imkansız olan makdurun her ikisi yaratma kudreti veya yapma kudreti olan iki kudretle gerçekleşmesidir. Bütün bu bilgiyi veren Bâbertî bu konuda Selef âlimlerinin izinden

¹⁵⁷ Müddessir 74/37.

¹⁵⁸ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 179b-180a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 117.

¹⁵⁹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 118.

¹⁶⁰ Bâbertî, *Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, s. 137.

gitmenin daha yararlı olacağını düşünmekte, tartışmayı terk etmeyi tavsiye etmekte ve bilgiyi Allah'a havale etmeyi daha doğru bulmaktadır.¹⁶¹

Hem Mu'tezile'nin hem de Cebriyye'nin telakkilerinin aşırı olduklarını kaydeden Bâbertî bu noktada en doğru görüşün Ehl-i Sünnet daha doğrusu Hanefî-Mâtürîdî mezhebi tarafından benimsendiğini dile getirerek söz konusu ekolün hem kulun özgürlüğünü hem de Allah'ın yaratıcılık vasfını ifade eden âyetleri dikkate aldığını ve bu çerçevede bir tez ortaya attığını açıklar.¹⁶²

B. İSTİTAAT

İstitaat konusunda mezheplerce tartışılan husus, istitaatın fiilden önce, fiilden sonra veya fiille beraber bulunup bulunmadığıdır.

İstitaat, kudret, kuvvet ve takat kul hakkında kullanılınca aynı manayı ifade etmiş olur. Yani bu sözcükler eş anlamlı kelimelerdir.¹⁶³ Fiilin meydana gelişinde etkili olan istitaat, Hanefî-Mâtürîdî âlimlerine göre fiille beraber bulunmaktadır. Çünkü istitaat, fiille beraber olmasaydı bu durumda ya fiilden önce ya da sonra olurdu. İstitaatın fiilden sonra olması söz konusu değildir. Zira istitaatın fiilden sonra olma ihtimali imkan dahilinde olsaydı, istitaat olmadan fiilin hasıl olması gerekirdi. Fakat bu imkansız bir şeydir. İstitaatın fiilden önce gelmesi de tasavvur edilemez. Çünkü fiil anında var olmazdı. İstitaatın fiilden önce gelmesinin düşünülemediğinin ve fiil anında var olmamasının illeti onun araz oluşudur. Arazın da iki an ve iki zamanda bâkî kalmadığı malumdur. Fiil zamanında kudret olmayınca fiilin kudret olmadan ortaya çıkması gerekirdi ki bu aklen imkansızdır ve ortada el olmadan bir şeyi almaya benzer. Böylece ihtiyaç anında Allah'tan müstağni olunurdu. Fakat Allah'tan müstağni olmak nassa aykırı bir durumdur. "Allah zengindir, siz ise fakirsiniz"¹⁶⁴ âyetinde de görüldüğü üzere nassın gerektirdiği Allah'a muhtaç olmaktır.¹⁶⁵

¹⁶¹ Neseffî, *el-Umde*, s. 34; Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 61b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 179b, 181b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 118-119; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseffî*, vr. 115a; Türcan, a.g.m., s. 156.

¹⁶² Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 137.

¹⁶³ Neseffî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 53.

¹⁶⁴ Muhammed 47/38.

¹⁶⁵ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 123.

Mu'tezile ve Kerrâmîler'in çoğu, istitaatın fiilden önce bulunduğunu ileri sürer. Onlara göre istitaat, fiilden önce olmasaydı ve fiil yokken var olmasaydı, emir geldiğinde fiil yapma kudreti yokken güçsüz olanı mükellef tutmak olurdu. "Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar"¹⁶⁶ âyeti gereğince bu şey muhaldir.¹⁶⁷

Bâbertî, istitaat ile araç ve gereçlerin, organların ve sebeplerin elverişli ve sağlam olmasının (selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât) kastedildiğini belirtir. "Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnîdir"¹⁶⁸ âyetinde Allah'ın tam da bunu kastettiğini zikreder. Ayeti yoruma tabi tutan Bâbertî âyette bizzat fiil yapma kudretinden değil de azık ve binekten söz edildiğini açıklayarak yükümlü tutmanın araç-gereç, organlarla sebeplerin elverişli ve sağlam olmasına dayandığını dile getirir.¹⁶⁹

Bâbertî'ye göre araç ve gereçler, organlarla sebepler elverişli ve sağlam iken mükellef, fiil yapmaya yönelirse kendisinde gerçek kudret ortaya çıkar. Fakat söz konusu organlar ve sebepler elverişli ve sağlam olmayınca kul herhangi bir fiille mükellef kılınmaz. Çünkü kul, fiil yapmaya direkt olarak yöneldiğinde kudret meydana gelmez ve özü itibariyle güç yetirmeyen biri özürlü sayılır. Sonuç olarak yükümlü tutmak araç-gereç, organlarla sebeplerin elverişli ve sağlam oluşuna dayanıyorsa ve sebeplerle organlar sağlıklı olunca aciz kimseyi mükellef tutmamak gerekir.¹⁷⁰

Bâbertî açık ve gizli olmak üzere iki tür istitaatten bahseder. Gizli olan, fiilin kendisiyle var olduğu ve Allah'ın fiille beraber yarattığı istitaattır. Eğer bu güç, itaatlere yönelik ise tevfiğ, ma'siyetlere yönelik ise hızlan adımı alır. Bu tür istitaat Allah tarafından yaratıldığından yaratılmış varlıklar bununla vasıflanamazlar. Kul daima Allah'ın tevfiği, iradesi ve desteğine muhtaç olması için bu tür istitaat fiille beraber olup parmakla beraber yüzüğün hareketine benzer. Kul her an Allah'a ihtiyaç duyduğu için fiili tek başına meydana getiremez. Bu tür istitaatle gerçek kulluk ve muhtaç olma ortaya çıkar. "Ey

¹⁶⁶ Bakara 2/286.

¹⁶⁷ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 123.

¹⁶⁸ Âl-i İmrân 3/97.

¹⁶⁹ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 123-124. Ayrıca bkz. Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 169.

¹⁷⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 124.

insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise kendine yeten ve çok övülendir"¹⁷¹ âyeti de bunu ortaya koyar. Aslında bu âyet, gizli kudretin fiilden önce ve kulun makduru olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin tezini hedef almakta ve onu çürütmektedir.¹⁷²

Açık istitaat ise yapabilme gücü ve araç ile gereçlerin, organlarla sebeplerin elverişli ve sağlam olmasını ifade etmektedir. Bu güç, fiilden önce bulunmaktadır. Yükümlü tutmanın dayanağı araç-gereç, organlarla sebeplerin elverişli ve sağlam olmasıdır.¹⁷³

IX. RIZK

Hanefî-Mâtürîdî ekolüne göre rızık, ister helal ister haram olsun gıdadan ibarettir. Rızıkın gıdadan müteşekkil olduğunun delili "Yeryüzünde yürüyen her canlının rızıkı, yalnızca Allah'ın üzerindedir"¹⁷⁴ mealindeki âyettir. Herkese bir rızık takdir edilmiştir ve hayatta olduğu sürece kendisine takdir edileni elde eder. Herkese takdir edilen bir rızık olduğuna göre birinin başkasının rızıkını yiyemeyeceği gibi, başka birinin de onun rızıkını yemesi mümkün değildir.¹⁷⁵

Mu'tezile'ye göre ise rızık, mülkiyetten müteşekkildir. Onların iddiası "Kendilerine verdiğimiz mallardan Allah yolunda harcarlar"¹⁷⁶ âyetine dayanır. Mutezile, haramı rızık olarak kabul etmez. Çünkü haram sahip oluştan farklı bir şeydir. Dolayısıyla bir başkası onun rızıkını yiyebileceği gibi o da başkasının rızıkını yiyebilir.¹⁷⁷

¹⁷¹ Fâtır 35/15.

¹⁷² Bâbertî, *Şerhu 'Akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 135.

¹⁷³ Bâbertî, *Şerhu 'Akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 135-136.

¹⁷⁴ Hûd 11/6.

¹⁷⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, C. II, s. 279; a.mlf., *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 74; Nesefî, *Metnü'l-akâ'id*, s. 61; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 137; Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s. 75-76; Habbâzî, *el-Hâdî*, s. 190; Semerkandî, *el-'Akîdetü'r-Rukniyye*, s. 89-90; Nesefî, *el-Umde*, s. 37; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 120a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 120.

¹⁷⁶ Bakara 2/3.

¹⁷⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, C. II, s. 279; a.mlf., *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 74; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 137; Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s. 75; Habbâzî, *el-Hâdî*, s. 190; Semerkandî, *el-'Akîdetü'r-Rukniyye*, s. 89; Nesefî, *el-Umde*, s. 37; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 120a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 121.

Eğer rızık Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi mülkiyetten ibaret olsaydı, hayvanların ona sahip olması düşünülemeyeceğinden rızıklanmamış olurlardı ve Allah'ın vadinden dönmesi söz konusu olurdu.¹⁷⁸

Önceki kelâm alimleriyle Bâbertî'nin rızık açıklamaları mukayese edildiğinde Bâbertî'nin bu konuda yeni bir şey söylemediği ve onun yer verdiği izahatın ancak eskilerin tekrarından ibaret olduğu görülecektir.

¹⁷⁸ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, C. II, s. 279; a.mlf., *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 74; Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s. 76; Semerkandî, *el-'Akîdetü'r-Rukniyye*, s. 90; Neseî, *el-Umde*, s. 37; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseî*, vr. 120a.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET KONULARI

Kelâm'da nübüvvet meselesi ilâhiyyât konularından sonra ikinci sırada yer alır. Her ne kadar ikinci sıraya alınmış ise de aslında hem ilâhiyyât hem de sem'iyât konuları peygamberlik kurumuna bağlıdır. Çünkü ister Allah ile ilgili ister ahiret ile ilgili olsun, varlıklara ulaştırılması gereken bütün bilgiler peygamberden geçer. Bu da peygamberin gerekliliğine ve ona duyulan ihtiyacı ortaya koyar. Bu ihtiyaç gıda ve su gereksinimine benzer ve karşılanmaması halinde bir takım boşlukların meydana gelmesine yol açar ki, bu boşluklar zamanla insan ürünü olan düşüncelerle doldurulur. İşte bu faciayı önlemek için Cenâb-ı Allah insanlardan özel olarak seçtiği kişileri vasıta kılarak bu ihtiyacı karşılamış ve kıyamet gününde huzurunda uydurulacak bahanelerin önünü kapatmıştır.

I. NÜBÜVVETİN TANIMI ve VEHBİLİĞİ MESELESİ

Bâbertî, nübüvveti “*Cenâb-ı Allah'ın 'seni peygamber olarak gönderdik, sen de bizden sana geleni tebliğ et!' buyurarak seçtiği kimseye bahşettiği bir özellik (mevhibe)*” olarak tanımlar.¹ Söz konusu tarif Bâbertî'nin, nübüvvetin vehbî olup olmadığı tartışmasına ilişkin görüşünü de bir bakıma yansıtır. Buradan hareketle ona göre peygamberliğin sonradan kazanılan bir özellik olmadığı ifade edilebilir. Böyle bir değerlendirmede bulunmamıza sebep teşkil eden şey, Ehl-i Sünnet'in daha belirgin bir ifadeyle Eş'arîler ile Mâtürîdîler'in bu noktadaki görüşleridir.² Bâbertî'nin Hanefî-Mâtürîdî ekolü içerisinde yer alması, dolaylı olarak böyle bir düşünceye yönelmiş olabileceğine bir işarettir. Çünkü o, bağlı olduğu mezhebinin tercih ve taklit edilmesi

¹ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 253a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 192a; Türcan, a.g.m., s. 158.

² Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul, ty., s. 21.

gerektiğini savunan bir âlim olarak takdim edilmektedir.³ Aslında bazı itikadî konularda mensup olduğu mezhepten farklı bir iddia ile ortaya çıktığı da bir vakiadır.⁴ Fakat sonuç olarak nübüvvet ona göre Allah vergisidir ve herhangi bir çalışma ile elde edilmesi mümkün değildir.

Bâbertî, Eş'arîler tarafından nübüvvetin, “Allah’ın ‘seni peygamber olarak gönderdik, sen de bizden sana geleni tebliğ et!’ buyurarak seçtiği kişiye bahsettiği özellik” şeklinde tarif edildiğini belirtir.⁵ Görüldüğü üzere Eş'arîler ile Bâbertî’nin nübüvvet tanımı arasında bir paralellik göze çarpmaktadır.⁶ Bahsi geçen tanımın ilk önce Eş'arîler tarafından yapılmış ve Bâbertî’nin bunu aynen tercih etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Nübüvvet tanımını çözümlenmeye çalışan Bâbertî birkaç temel noktaya işaret eder. O, “Allah tarafından bahşedilen biz özellik (mevhibe)” kaydıyla, Allah’tan başkasından olan mevhibenin, “seçtiği kimseye” kaydıyla Allah’ın, seçilmiş kimselerden başkalarına bahsettiği şeylerin kapsam dışında bırakıldığını belirtir. “Seni peygamber olarak gönderdik, sen de bizden sana geleni tebliğ et! buyurarak” şeklindeki kayıtlarla da, Allah’ın seçtiği kullarına “seni peygamber olarak gönderdik, sen de ... tebliğ et” buyurmaksızın bahsettiği şeyler dışarıda tutulmuştur.⁷

II. NÜBÜVVETE DUYULAN İHTİYAÇ

İnsanı tabiatı gereği medenî bir varlık olarak kabul eden Bâbertî, insanın tek başına ve diğerlerinden bağımsız olarak hayat süremeyeceğine dikkat çekerek onun, üretilmesi gereken gıda, elbise, konut gibi temel ihtiyaçlardan yoksun kalamayacağına, kendisi için olmazsa olmazları mesabesinde bulunan bu gereksinimleri bizzat düzenlemesi, yapması mümkün olamayacağına temas eder ve bu noktada yine kendi cinsinden olan başkalarının yardımına ihtiyaç duyacağını belirtir.⁸ Ekin ekme, ekmek pişirme ve terzilik yapmayı örnek olarak gösterip bu dayanışmayı ve insanların birbirine olan gereksinimini dile getirmeye çalışır. Ona göre bu dayanışma bir baskı ve zorlama ile meydana gelirse, bu

³ Arif AYTEKİN, “Bâbertî”, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, C. IV, s. 378.

⁴ Bâbertî, *Muhtasarı’l-Hikmeti’n-Nebeviyye*, vr. 44b-45a;

⁵ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 192b.

⁶ Karşılaştırmak için bkz. Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 192a-192b.

⁷ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 192b-193a.

⁸ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli’d-Dîn*, vr. 253a; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 193a; Türcan, a.g.m., s. 158.

durumda var olan düzenin bozulması kaçınılmaz hale gelir. Yani alışveriş, nikah, rekabet ve adaletsizlik sebebiyle insanlar arasında oluşabilecek çekişmelerle bu düzen hercümerce uğrar. Dolayısıyla nizamın bozulmasını engelleyecek ve zulme karşı da adaleti sağlayacak din ve şariat gibi mutedil bir kanun bulunmalıdır. Bunun yanı sıra getirilen dinin kabul edilmesi noktasında geri kalanların boyun eğmesi için, diğer varlıklardan itaati hak etme ve ona layık olma özelliği ile ayırt edilen bir kanun koyucu (peygamber) da zorunludur. Çünkü bu şekilde nizamı bozacak çekişmelerin meydana gelmesine fırsat verilmeyecektir. Söz konusu itaat ise, peygamberlere apaçık ve göz alıcı mucizeler tahsis etmek suretiyle ancak gerçekleşebilir.⁹

Diğer taraftan insanlar, kendilerine fayda sağlayan şeyin bozulmasını hoş görmezler ve kötülüğe karşı çıkarlar. Korku ve ümidin onları günahları terk etmeye ve taati yerine getirmeye sevketmesi için itaatkarın sevap, asinin cezayı hak ettiğini açıklayacak bir kurum gerekir. Bu ise nübüvvettir.¹⁰

Görüldüğü üzere Bâbertî, insanların birbirine ihtiyacı, aralarındaki dayanışmayı, birtakım çekişmelerin vuku bulması sonucunda nizamın bozulmasının önüne geçilmesi gibi hususları dikkate almak suretiyle peygamberliğin gerekliliğine vurgu yaparak mucizelerin verilmesini, itaatin gerçekleşmesinin temel şartı olarak kabul eder.

Nübüvete duyulan ihtiyaç konusunda Bâbertî'nin sahip olduğu düşünceler, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'de de görülmektedir.¹¹ Bu da Mâtürîdî'nin, ortaya attığı fikirlerle kendisinden sonra gelen âlimleri tesir altında bıraktığını ve onlara esin kaynağı olduğunu göstermektedir.¹²

Bâbertî, nübüvete duyulan ihtiyacın İslâm filozofları tarafından aklî çerçevede açıklandığını ancak söz konusu izahın Hanefî uleması tarafından şer'î hükümler bahsinde yapıldığını ve bu bilginin zikri geçen bilginler tarafından İslâm filozoflarından önce ortaya konduğunu zikreder. Dolayısıyla bahsi geçen filozoflar bu düşünceleri ya Hanefiler'den

⁹ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 253a-253b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 193b, 195b; Türcan, a.g.m., s. 158.

¹⁰ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 196a.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 271- 285.

¹² Sübkî, a.g.e., s. 32.

almışlar veya kendileri üretmişlerdir.¹³ Bu açıklama ile Bâbertî, peygamberliğe duyulan ihtiyaç konusunda Hanefîler'in izah tarzını benimsemekten taviz vermediğini göstererek onların fikirlerine bağlı kalmaya çalıştığını ve bu noktada Hanefî ulemasının İslâm filozoflarının tesiri altında kalmadığını vurgular.

III. NÜBÜVVETİN HÜKMÜ

Peygamber gönderilmesinin hükmü noktasında üç temel yaklaşım söz konusudur. Birinci görüş peygamber göndermenin vacip ikincisi, caiz üçüncüsü de muhal olduğudur. Mu'tezile, bi'setin zorunlu oluşunu savunurken Ehl-i Sünnet, onun cevazını ileri sürmüştür. Sümeniyye ve Berâhime adındaki Hint kaynaklı gruplar ise, peygamber göndermenin imkansızlığına kanaat getirmişlerdir.¹⁴

Verilen bu kısa malumattan sonra, kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre peygamber göndermenin caiz, muhakkik kelâmcılara göre vacip, Sümeniyye, Berâhime ve İbâhiyye'ye göre ise muhal olduğunu belirten Bâbertî, son grupları eleştirerek onların tezlerini çürütme çabası içerisinde bulunur. Zira onlar, akli hareket noktası olarak nübüvvetin gerekliliğine imkân tanımamışlardır.¹⁵ Bu noktada Bâbertî onlara cevap verme sadedinde, her iki dünyada insanın ihtiyaç duyduğu hususları bilme konusunda aklın yeterli sayılamayacağını, âhirete müteallik meselelerde boşluklar meydana getiren birtakım saptırıcı şüpheleri ortadan kaldırmada aklın yeterli güce sahip bulunmadığını ve bu misyonu üstlenecek olanın ancak peygamber olabileceğini kaydeder. O, aklın etkinlik alanının sınırlı olduğuna, sem'iyât bahislerinde aklın tevakkuf etmesi gerektiğine işaret ederek onun ibadetlerin mahiyet, keyfiyet ve kemiyetine ilişkin bir bilgisinin olmadığını ve bütün bunların peygamber ve kitap vasıtasıyla bilinebileceğini ifade eder. Buna bir de

¹³ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 195a.

¹⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 129; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usuli'd-dîn*, s. 45; Abdüllatif Harpûfî, *Tenkîhu'l-kelâm fi 'akâ'idi ehli'l-İslâm*, çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, T.D.V. Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ, 2000, s. 233.

¹⁵ Sümeniyye, Berâhime ve İbâhiyye peygamber gönderilmesini imkânsız saymışlardır. Çünkü onlara göre peygamber eğer aklın gerektirdiği şeyi getirecekse, akıl bundan müstağnidir, böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. Bu durumda da bi'set abes olur. Eğer peygamber aklın kabul etmeyeceği şeyi getirecekse bu ise reddolunur. Zira akıl Allah'ın delilidir. Onun delilleri ise çelişmez. İnsanlar birtakım emir ve nehiylerle yükümlüdür. İnsanların fiilleri güzel ve çirkin olmak üzere ikiye ayrılır. İlki emredilmiş, ikincisi yasaklanmıştır. Fakat akıl bunları bilme konusunda yeterlidir. O, güzele yönelmeye, çirkinden uzaklaşmaya yatkın olarak yaratılmıştır. Sonuç olarak peygamberlere ihtiyaç söz konusu değildir. (Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 193b-194a; Benzer ifadeler için bkz. Neseffî, *el-Umde fi'l-Akâid*, s. 27; Bâbertî, *Şerhu Umdeti'l-Akâid li'n-Neseffî*, vr. 107a-107b).

hayatın olmazsa olmazları mesabesinde bulunan sanatların öğretilmesi ve ilaçların fayda ve zararlarının belirlenmesi hususunu da ilave etmektedir. Çünkü ilaçların fayda ve zararlarını tespit etme noktasında deneyler yeterli değildir. Olsa bile bu uzun bir zamanı gerektirir ki, beraberinde birçok tehlikeyi de getirir. Nübüvvete gelince o, bunların tabiat ve yararlarını bir sıkıntı yaşamadan, bir tehlike söz konusu olmadan açıklar. İşte bütün bu misalleri veren Bâbertî, peygamber göndermenin vücubiyeti (zorunluluğu) ve gerekliliği konusunda bunların delil teşkil edebileceğinden söz eder.¹⁶

Peygamber gönderilmesini kabul etmeyen gruplarla bir mücadele içerisinde bulunan Bâbertî'nin, bi'setin hükmü meselesinde muhakkik kelâmcılar tarafında yer aldığını söyleyebiliriz. Zira onlar gibi nübüvvetin hikmet gereği olarak vacip olduğunu dile getirir. Ancak o, söz konusu zorunluluğun Mu'tezile'nin iddiası gibi olmadığını belirterek onu hikmet, ilim ve irade bağlamında izah etmeye çalışır.¹⁷ Bir başka ifade ile bi'setin, hikmetin gerektirdiği bir vacip olduğu görüşüne meyleder.¹⁸ Son olarak da Bâbertî, bis'eti mümkün görenlerin Cenâb-ı Allah'a hiçbir şeyin vacip olamayacağı tezinden yola çıkarak iddialarını temellendirmeye çalıştıklarını belirtir.¹⁹

IV. PEYGAMBERLERİN TEMEL ÖZELLİĞİ: İSMET

Peygamberler, kendileri için bir zorunluluk olan ismet sıfatına sahiptirler. İsmet, günah işleme gücü bulunmakla birlikte peygamberliği zedeleyici birtakım davranışlardan alıkoyan nefsanî bir melekedir. Söz konusu meleke, peygamberleri küfürden, hem vahiyden önce hem de vahiyden sonra korurken, diğer günahlardan ise sadece vahiyden sonra muhafaza eder. Hem vahiyden önce hem de vahiyden sonra küfürden koruduğunu ifade eden görüş, bilginlere hastır. Hâricîler'in Fudayliyye kolu, peygamberden günah sâdır olabileceğini esas alarak küfrü mümkün görmüştür. Onların böyle bir yargıya varmalarının amili, kendilerine göre her günahın küfür niteliği taşımasıdır. Fudayliyye dışındaki gruplar ise, takıyye olarak küfrü mümkün hattâ vacip bile görmüş ve kişinin kendisini tehlikeye atmasının haram olduğunu öne sürmüşlerdir. Vahiyden sonra büyük günah işlemeyi mümkün gören Haşviyye'nin tezi kesinlikle tutarlı değildir. Çünkü büyük

¹⁶ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi İlmi'l-Kelâm*, vr. 193b- 194b.

¹⁷ a.e., vr. 194b-195a.

¹⁸ Sâbûnî, a.g.e., s. 45; Harpûtî, a.g.e., s. 233.

¹⁹ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 195a.

günah işlemek peygamberler için mümkün olsaydı, herhangi bir baskıyı önlemek için yalan söylemek de caiz olurdu. Ayrıca sözleri yalan ihtimali taşıyacağından dolayı da hüccet kabul edilmezdi. Nadiren de olsa bazı kelâmcılar ismet denen bu melekenin küfür dışındaki masiyetlerden vahiyden önce peygamberi korumasını da mümkün görmüştür. Zira vahiyden önce peygamberlerin sözlerini kabul etme zorunluluğu söz konusu değildir. Dolayısıyla vahiyden sonra olduğu gibi bir ismet şartı aranmamaktadır.

Peygamberlerin mutlak anlamda küfürden korunmaları tartışması akıl ve nakil çerçevesinde cereyan etmiştir. Akli delil olarak kabul edene göre peygamberlerin vahiyden önce küfürden korunmaları mümkün olsaydı, bu ancak aklen mümkün olabilirdi. Zira ortada bir vahiy yoktur. Yine akli esas kabul eden, vahiyden sonra peygamberlerin küfürden korunmalarını aklen mümkün görmemiş olsaydı, bu durumda iki delil olarak kabul edilen akıl ve vahiy çatışmış olurdu. Eğer peygamberlerin küfürden korunmalarını dinen mümkün görmemiş olsaydı, yine söz konusu deliller arasında bir çatışma meydana gelirdi. Fakat bunlar asla çatışma içerisinde bulunamaz. Çünkü her ikisi de Allah'ın hüccetidir. Vahiyden önce peygamberlerin küfürden korunmalarının dinî bir gereklilik olduğunu ve şeriatın önceki aklî imkânı neshettiğini ifade etmek de doğru değildir. Doğru olmamasının sebebi ise, aklî delillerin neshedilemeyeşidir. Akli delil olarak kabul etmeyene peygamberlerin vahiyden önce küfürden korunup korunmadıklarına ilişkin herhangi bir delil gerekli değildir. Vahiyden önce vahiy diye bir şeyden söz etmenin imkânsızlığından hareketle kendisine göre korunup korunmamaları vahye göre olmuş olur. Dolayısıyla vahiyden önce onların küfürden korunmalarının mümkün oluşunu reddetmeyip akli hüccet olarak kabul etmesi gerekir. Küfrün bizatihi çirkin olduğunu belirtmek daha uygun olsa gerektir. Durum böyleyken peygamberler şöyle dursun avamdan bile küfrün sâdir olması hoş görülmemektedir.²⁰

Bâbertî'nin ifadesine göre bazıları, peygamberin nefsinde veya bedeninde bulunan bir özellik dolayısıyla onun günah işlemesinin muhal olduğunu savunmuşlardır. Fakat Bâbertî böyle bir ismet tarifine karşı çıkararak "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Bana ilahınızın bir tek ilah olduğu vahy olunuyor. Artık O'na yönelin, O'ndan mağfired

²⁰ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 253b; a.mlf., *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 196a- 198a; Türcan, a.g.m., s. 158.

dileyin. Ortak koşanların vay halinel!”²¹ “Eğer seni sebatkâr kılmısaydık, gerçekten, nerdeyse onlara birazcık meyledecektin”²² mealindeki âyetler çerçevesinde bu görüşü çürütmeye çalışır.²³ Buna göre ilk âyet, kendisinden günah çıkmasının imkânı noktasında peygamberin diğer insanlar gibi olduğuna delalet ederken ikinci ayet ise, Cenâb-ı Allah’ın Hz. Peygamber’i onlara meyletmeme hususunda sabit kıldığını, sabit kılmaması durumunda ise onlara meyledebileceğini ve günah kabilinden olan bu meyletmenin kendisi için imkânsız olmadığını göstermektedir.²⁴ Çünkü günah işlemek onun hakkında mümteni olmuş olsaydı, övülmeyi hak etmezdi. Bir de peygamberden günah sâdır olmasının imkânsızlığı söz konusu olsaydı, emir, nehiy, sevap ve cezanın hikmeti de ortadan kalkmış olurdu. Dolayısıyla ismeti, günah işleme gücü bulunmakla birlikte peygamberliği zedeleyici birtakım davranışlardan koruyan nefsanî bir meleke olarak tanımlamak daha uygun olsa gerektir. Bu nefsanî meleke aslında sabit nefsanî bir hibe olup bunun sağlam olmaması düşünülemez. Yani peygamberi koruyan bu meleke gelip geçici bir hal olmayıp her zaman var olan bir mekanizmadır. İsmet adını taşıyan bu nefsanî meleke günah ve taatleri bilmek suretiyle sabit ve değişmez olur. Zira bunları bilmek taate yönlendirir ve masiyetten alıkoyar.²⁵

Peygamberden büyük günah sâdır olamayacağını delili, kendisinden günah çıkanın fasık bir başka ifadeyle günahkâr olduğu ve böyle birinin tanıklığının kabul edilmeyeceğidir. Bâbertî, söz konusu kişiden büyük günah sâdır olmasını mümkün görenlerin “Allah seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?”²⁶, “Böylece Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar. Sana olan nimetini tamamlar ve seni doğru bir yola iletir”²⁷, mealindeki âyetleri delil olarak ileri sürdüklerini belirtir. Bu durumu caiz görenlere göre, meali verilen âyetlerde geçen affetme ve mağfîret ifadeleri günahın gerçekleştiğine bir işarettir. Hatta

²¹ Fussilet 41/6.

²² İsrâ 17/74.

²³ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 196a-196b.

²⁴ a.e., vr. 196b.

²⁵ a.e., vr. 196b-197a.

²⁶ Tevbe 9/43.

²⁷ Fetih 48/2.

Hz. Âdem'in Rabbi'ne isyan ettiğini ifade eden âyet²⁸ de bu durumu teyit etmektedir. Peygamberden büyük günah sâdır olduğu iddiasına pek yanaşmayan Bâbertî, ilk iki âyetin evla olanı terk etme şeklinde yorumlandığını, üçüncü âyetin de nübüvvetten önceki duruma işaret ettiğini ve Hz. Âdem'in isyan ettiğini zikreden âyette muzafın hazfedildiğini, dolayısıyla Âdem'in değil de âdemoğullarının isyan ettiklerini söyler.²⁹

V. PEYGAMBERİN ERKEK OLMASI

Nübüvete ilişkin olarak mezhepler arasında tartışma konusu olan diğer bir husus da peygamberin erkek olup olmayacağı meselesidir. Eş'arîler erkek olma şartını koşmazken, Mâtürîdîler kadının peygamber olamayacağını ısrarla vurgulamışlardır.³⁰ Peygamberin erkek olup olmayacağı tartışmasına değinen ve tabîi olarak Mâtürîdîler'i savunan Bâbertî, kadınların sosyal hayattan kopuk olmalarından ve evlerinde kalmalarından bahseder. Ona göre, kadının peygamber olamayacağının en temel delili, nübüvvetin davet yapmak için toplum içine çıkmayı ve mucize göstermeyi gerektirmesidir.

²⁸ Tâhâ 20/121.

²⁹ Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 198a; Bâbertî, kendisine nispet edilen **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye** isimli eserinde zahitlerin hal ve hareketlerinden yola çıkarak peygamberlerin ismet sıfatını ortaya koymuş, zahitlerin küçük ve büyük günahlardan korunmalarının yanı sıra birtakım dünyalıklardan da kaçınıp sadece zaruret olanla yetindiklerini öne sürmüştür. Söz konusu kesim ile peygamberler arasında bir mukayesenin yapılması gerektiğini söyleyen Bâbertî, ister nübüvvetten önce ister nübüvvetten sonra olsun peygamberlerden sâdır olan şeyin ancak zelle ve hata olabileceğini dile getirmiştir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 44b-45a) Ayrıca peygamberlerin zelle fiiline yönelmekten berî olduklarına vurgu yaparak olası bir yönelişin, yüklendikleri misyona ters düştüğünü ve meydana gelen ayak sürçmelerinin ancak bir imtihan gereği olduğuna dikkat çekmiştir. (a.e., vr. 46a) Bu bağlamda Ebu Zeyd ed-Debûsi ile Muhammed es-Serahsi'nin görüşlerine de yer vererek kendi fikirlerini bu şekilde temellendirmeye çalışmıştır. (a.e., vr. 45a-46a) Ekmelüddin, zelle kavramıyla peygamberlerden kasıtlı olarak sâdır olanların, hata kelimesiyle de kasıt olmaksızın insanın sözünden veya fiilinden ortaya çıkanların, bir başka deyişle, hata ile kasıtsız olarak meydana gelen zellelerin kastedildiğini belirtir. (a.e., vr. 46b)

Bâbertî'nin zahitlerin küçük ve büyük günahlardan korunduğu iddiası onun, sufileri peygamberlerin düzeyine yükselttiğini hissettirmekle beraber sufilik yönünün de bulunabileceğine delalet etmektedir. Fakat bahsi geçen tez, kelâm mantalitesi açısından isabetli ve kabul edilebilir bir düşünce tarzı değildir. Zira ismet, peygamberlerin günahlardan korunmuşluğunu dile getiren bir kavram olmakla beraber Sünnî kelâmında sufilerin ismetinden nerdeyse bahsedilmemektedir. Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplerde böyle bir fikrin hâsıl olması biraz daha kabul edilebilir bir durum iken, sıkı bir Mâtürîdî olan Ekmelüddin'in böyle bir görüş belirtmesi, kavranması güç bir durumdur.

Bâbertî, nübüvvetten önce günahlardan, nübüvvetten sonra ise hem günahlardan hem de mübahlardan korunan hakkında küçük ve büyük günah işlediği şeklinde bir tez ileri sürmenin mümkün olmayacağını da savunur. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 49a)

³⁰ Sâbûnî, a.g.e., s. 46; İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, C. I, s. 115.

O, peygamberin erkek olma şartı yanında akıllı, ahlaklı ve güzel yaratılışlı olması gerektiğini de ilave eder.³¹

VI. MUCİZELERİN İMKÂNI

Bâbertî, Hz. Peygamber'den önce nübüvvet iddiasında bulunulması ve bu iddianın imkânsız olması halinde herhangi bir delil talep etmeksizin direkt olarak reddedilmesi gerektiğine dikkat çekerek kendi zamanında ortaya çıkması mümkün olan bir nübüvvet iddiasının da herhangi bir delil talep etmeksizin reddedilmeye mahkum olduğunu söyler. Hz. Peygamber'den önce mümkün olan bir nübüvvet iddiasının delil (mucize) olmadan kabul edilemeyeceğine vurgu yapan Bâbertî, Haricîler'in İbadiyye kolu ve bazı Bâtınîler'in böyle bir durumda mucize şartını koşmadıklarını açıklar.³² Ona göre, nübüvvet iddiasının kabulü bir delile (mucize) bağlıdır. Çünkü risalet iddiası mümkünat alanındadır. Bir diğer deyişle nübüvvet iddiası muhal olmayan bir şeydir. Böyle bir iddiada bulunacak kişinin verdiği haber yalan ihtimali taşıyabileceğinden, iddiasının doğruluğunu ispat etmesi için delil göstermesi şarttır.³³

Bâbertî, mucizelerin imkânına temas ettikten sonra mucize mefhumuna geçer ve onu, normalde olmaması gereken bir şeyin ortaya çıkması veya olması gerekenin gerçekleşmemesi şeklinde zuhur eden, bir meydan okuma sonrasında gerçekleşen ve karşı konulması ya da benzerinin getirilmesi imkânsız olağanüstü hal şeklinde tanımlar.³⁴ Örnek

³¹ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 198b; Bâbertî, *Şerhu Umdeti'l-Akâid li'n-Nesefî*, vr. 110a.

³² Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 198b-199a; Bâbertî, *Şerhu Umdeti'l-Akâid li'n-Nesefî*, vr. 108a.

³³ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 199a; a. mlf., *Şerhu Umdeti'l-Akâid li'n-Nesefî*, vr. 108a.

³⁴ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd- Dîn*, vr. 253b; a.mlf., *Şerhu'l-Maksad fi İlmi'l-Kelâm*, vr. 199a; Türcan, a.g.m., s. 158; Bâbertî, kendisine nispet edilen *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye* adlı kitabında peygamberlerden sâdır olan olağanüstü olayların mucize ismini aldığını, söz konusu olayların peygamberlerin nübüvvet ve doğruluğuna delil teşkil ettiğini, dolayısıyla onların ortaya çıkış sebebini oluşturduğunu ifade ettikten sonra (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 57b) peygamberlere verilen mucizeler arasında en büyük mucizenin Kur'an-ı Kerim olduğunu, onun mucize oluşunun iki yönlü, yani hem lafız hem de mana itibarıyla olduğunu zikrederek Kur'an'ın kolayca anlaşılabilir bir tertibi ve dikkat çeken bir metni olmasının, onun lafız açısından mucize oluşunu ortaya koyduğunu dile getirir. Az sözün çok boyutlu mana taşınması, manaların birçok hikmetler ifade etmesinin ise onun mana yönünden mucize oluşuna delalet ettiğini kaydederek söz konusu lafız, mana ve tertibin inceden inceye düşünüldüğünü, bir benzerinin ortaya konması için varlıklara meydan okunduğunu ve varlıkların buna güç yetiremeyeceklerini ayetler çerçevesinde açıklamaya çalışır. (a.e., vr. 47a-48a)

Bâbertî Mirac ve İsrâ olayına da temas etmiştir. "Kim Miracı inkâr ederse bakılır, eğer Mekke'den Beyt-i Makdis'e kadar olan İsrâ kısmını inkâr ederse kafirdir. Beyt-i Makdis'ten daha yukarı çıkışını inkâr

olarak da gizli şeylerden haber vermeyi gösterir. Fakat gaybten haber vermenin oluşabilmesi için nefsin saflığını, yüce prensiplerle irtibat halinde olmasını ve normalden daha uzun bir süre yemekten uzak durmasını şart olarak koşar. Bütün bunların amacı ise, nefsi hem kutsi aleme yakınlaştırmak hem de bedeni kuvvetlerden uzaklaştırmaktır. Ayrıca mucize gösterecek kişinin, suyun akışını engellemek veya onu parmaklar arasında akıtmak gibi başkalarının güç yetiremeyeceği şeyi yapması gerekir. Bu şekilde de Cenâb-ı Allah, onu kâinata hâkim kılacak ve bedenindeki birtakım organları kullandığı gibi kainattaki maddelere tasarruf edebilecektir.³⁵

Bâbertî'nin mucizeye ilişkin yaptığı açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda onun İslâm filozoflarının görüşlerini aktardığını ve onların tesiri altında kaldığını söyleyebiliriz. Aslında böyle bir sonuca ulaşmak zor olmasa gerek. Çünkü bunu kendisi de itiraf etmektedir.³⁶ Bu noktada Bâbertî'ye getirilebilecek en büyük eleştiri, felsefecilerin açıklamalarına, Ehl-i Sünnet'in görüşlerine nispetle alabildiğine geniş yer vermesidir. Böyle bir tenkidi hak etmesini meşrulaştıran sebep, aşırı Hanefî âlimlerinden olmasına rağmen felsefecilerin fikirlerini benimsemiş olmasıdır.

ederse kafir olmaz” görüşüne yer veren Bâbertî, Mekke'den Beyt-i Makdis'e kadar olan İsra olayını inkâr edenin kafir olarak kabul edilmesinin, kesin bir delil (ayet) ile sabit olan bir konunun reddedilmesinden kaynaklandığını belirterek, Beyt-i Makdis'ten başlayan Miracı yadsıyanın bidatçı olarak değerlendirilmesinin, nasslarda kesin bir delil ile sabit olmayan bir hususa ihtimal vermemekten ileri geldiğini kaydeder ve İsra olayına “Kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götürün Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla iştirak eder, hakkıyla görendir” (İsra 17/1) ayetini delil olarak gösterir. (Bâbertî, **Muhtasarı'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 82a-82b) Babertî'nin görüşlerini tespit etmeye çalıştığımız kısımda bir çelişki sezilmektedir. Çünkü o, bir taraftan mirac hususunda hem Kur'an'da hem de sünnette kat'i bir delil bulunmadığını söyler, bir taraftan da Miracı yadsıyanın bidatçı telakki edildiğini ifade eder. Kur'an'da yer almayan bir hususun kabul edilmemesi, bidatın benimsenmesini gerektirir mi? Bilindiği üzere bidat, sünnetin zıddı olarak tarif edilmekte ve buna Kitap da dahil edilmektedir. (Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi Giriş**, s. 152) Dolayısıyla sünnette mevcut olmayan ve Rasûlullah'tan sahih olarak nakledilmeyen bir şeyi inkâr etmek suretiyle ona aykırı hareket edilmiş olur mu? Hayır. Zira hakkında kesin bir delil mevcut değildir.

İsra ile Mirac kavramları arasında bir ayırım yapan ve Mirac'a ilişkin nasslarda kesin bir delil olmadığını savunan Ekmelüddin, “Bana Burak'ı getirdiler. Bu merkepten büyük, katırdan küçük, uzun ve beyaz bir hayvandı. Adımını gözünün görebildiği en son noktaya koyardı. Ben buna binerek Beyt-i Makdis'e geldim ve Burak'ı benden önceki peygamberlerin hayvan bağladıkları halkaya bağladım. Sonra mescide girerek orada iki rekat namaz kıldım. Sonra çıktım, derken bana Cibril bir kap dolusu şarap, bir kap dolusu da süt getirdi. Ben sütü seçtim. Bunun üzerine Cibril, fitratı seçtin dedi. Sonra beni semaya çıkardı” (Müslim, “İman”, 74) anlamındaki hadise de yer vererek hadis edebiyatında böyle bir olayın bulunduğu dikkat çekmiştir. (Bâbertî, **Muhtasarı'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 83a)

³⁵ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 253b; a.mlf., **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 199a, 199b; Türkan, a.g.m., s. 158-159.

³⁶ Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 201b.

Bâbertî'nin, Ehl-i Sünnet'e atıfta bulunduğu tek yer, Allah Teâlâ'nın kâdir ve muhtar olduğu, dolayısıyla kullarından dilediği kimselere vahiy, mucize, melek ve kitap tahsis edebileceği görüşleridir.³⁷

Mucize, “*peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gösterdiği ve herkesi benzerini meydana getirmekten âciz bırakan tabiat üstü olay*” şeklinde de tanımlanır ve bir olayın mucize kapsamında değerlendirilebilmesi için taşınması gereken özellikler arasında Bâbertî'nin saydığı şartlar mevcut değildir.³⁸ Kendisi saymış olduğu şartlarla peygamberin mucize göstermesi için çaba sarf etmesi gerektiği izlenimi vermektedir. Fakat mucizenin Allah'ın fiili olduğu hususunda hiçbir tereddüt söz konusu değildir.³⁹

Bâbertî, yukarıda yapılan mucize tarifinin en doğru tarif olduğunu öne sürerek mucizenin harikulade özelliğinin, iddiada bulunan kimsenin diğerlerinden ayırt edilmesi için olduğunu söyler. Ona göre, mucize tanımında geçen yapma ve yapmamaktan kasıt, mutat olmayanı getirmek veya mutat olanı engellemektir. Söz gelimi Hz. İsa'nın beşikte konuşması⁴⁰ mutat olmayanı getirmeyi ifade ederken, Hz. Zekeriyâ'nın susması⁴¹ da mutat olanı engellemeyi ifade etmektedir. Mucizede meydan okumanın bulunması, irhas ve keramet gibi diğer olağanüstü hallerden ayırt edilmesi içindir. Olağanüstü bir hal gösterme anlamına gelen irhas, peygamberlik belirtisi olup kendisinde gerçekleştiği kişinin belli bir zaman sonra peygamber olarak gönderileceğine işaret etmektedir. Malum olduğu üzere olağanüstülük açısından mucize ile keramet arasında hiçbir fark yoktur. İkisini ayıran temel kriter, meydan okuma ve birisinin peygamberde diğerinin de velide gerçekleşmesidir. Meydan okuma iki taraf arasında meydana gelen çekişmede kimin galip geleceğini ortaya koyar. Karşı koyamamanın ifade edilmesi ise, sihir vb. den ayırt etmek içindir. Çünkü büyü gibi şeylerde karşı koyma söz konusu olabilir.⁴²

³⁷ Bâbertî, **el- Maksad fi Usûli'd-Dîn**, vr. 253b-254a; a.mlf., **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 199b, 201b; Türcan, a.g.m., s. 159.

³⁸ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 219.

³⁹ Sâbûnî, a.g.e., s. 46; Topaloğlu- İlyas, a.g.e., s. 219.

⁴⁰ Meryem 19/30.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/41.

⁴² Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 199b-200a.

Bâbertî, kehanet ve münecimlik gibi hususları reddeder ve kâhin ile münecimin asla peygamber olamayacağını altını çizerek ve gaybî bilginin sadece vahye muhatap kılınan kişiye verildiğini ifade eder.⁴³

VII. HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİ

Hz. Muhammed'in peygamberliğini ortaya koyan husus, onun nübüvvet iddiasında bulunması ve mucize izhar etmesidir. Bu durumda peygamberlik iddiasında bulunan ve ardından bunu mucize ile destekleyen herkes peygamber kabul edilir. Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasında bulunması tevatüren sabittir. Yine Kur'ân-ı Kerim'i getirdiği, onunla Arapça'yı son derece fasih, belîğ ve sanatlı kullanan söz ustalarına meydan okuduğu, söz konusu fasih ve belîğ kimselerin, kendilerini bu meydan okumaya cevap vermeye sevk edecek pek çok sebep bulunmasına rağmen bundan geri durdukları (buna yanaşmadıkları) da tevatüren sabit olup Hz. Muhammed'in mucize gösterdiğine delalet eder. Gaybden haber vermesi ve bunun aynen gerçekleşmesi de mucize kabilindedir. O, Allah'ı, sıfatlarını ve isimlerini bilme gibi nazari hikmet veya ahlak bilgisi, ev ve ülke yönetimi gibi ameli hikmetin en yüksek noktasına herhangi bir öğrenme vaki olmaksızın ulaşmıştır. Bütün bunlar olağanüstü hallerin en yücelerindedir. Bunun yanında ayın ikiye yarılması, ağacın yürüyüp gelmesi, taşın selam vermesi ve parmaklar arasından suyun çıkması gibi hissi mucizeleri de zikretmek gerekir. Bütün bunlar arasında ortak nokta mütevatir olmasıdır. Tabiat üstü bir olayın vuku bulması, nübüvvet iddiasında bulunanı doğrulamaya yöneliktir.⁴⁴

VIII. PEYGAMBERLERİN MELEKLERE ÜSTÜNLÜĞÜ

Peygamberlerin meleklerden üstün olup olmadığı meselesi kelâm alimlerinin zihinlerini meşgul etmiş ki, bu çerçevede çeşitli düşünceler ortaya çıkmıştır. Bahsi geçen konuya Bâbertî de temas etmiş ve bunu avam ile havas terimleri bağlamında ele almıştır. Buna göre insanların seçkin zümresi olarak kabul edilen peygamberler, bütün meleklerden daha üstün bir konumda olurken, dindarlardan oluşan halk tabakası ise, meleklerin avamından daha üstün bir mertebeye yer almaktadır. Meleklerin seçkin zümresine gelince

⁴³ Bâbertî, *Şerhu Akideti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, s. 151.

⁴⁴ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 254a; a.mlf., *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 201b-202a; a.mlf., *Şerhu Umdeti'l-Akâid li'n-Nesefî*, vr. 109b; Türcan, a.g.m., s. 159.

bunlar da insanlardaki avam tabakasından daha yüce bir mahaldedir. Bu görüşleri aktaran Bâbertî, ele alınan mevzunun bazı kelâm eserlerinde daha detaylı bir şekilde incelendiğine dikkat çekmiştir.⁴⁵

IX. İMÂMET

İmâmet, Hz. Muhammed'den sonra şer'î kanunların uygulanması ve dini alanın korunması noktasında bir şahsın bu görevi üstlenmesini ifade eder. İmam tayin etmenin vacip olduğunu savunan Bâbertî, her ferдин imama uyması gerektiğini öne sürer. Çünkü bir belde taatleri emrecek, günahları menedecek, zulmü mazumlardan giderecek muzaffer bir liderden yoksun kalınca, orada adaletsizlik yayılır ve kaos hakim olur. Görüldüğü gibi lidersiz bir toplum için çeşitli zararlar mevcuttur ve bunları imkan nispetinde defetmek herkesin görevidir. İşte bütün bu sebeplerden dolayı sahabiler imam tayin etmenin gerekliliğinde ittifak etmiş fakat hangi şahsın atanacağı hususunda fikir ayrılığına düşmüş, bir süre sonra Hz. Peygamber'in namaz kıldırma görevini vermesine dayanarak Hz. Ebu Bekir'in devlet başkanlığında, Rasûlullah'ın "Benden sonra iki kişiye, Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz"⁴⁶ hadîsinden hareketle Hz. Ömer'in hilafetinde, daha sonra da Hz. Osman ve Hz. Ali'nin liderliğinde fikir birliği etmiştir.⁴⁷

Tartışma konusu olan imamet meselesinde Ehl-i Sünnet, devlet başkanı seçmenin insanlar üzerine nassla vacip olduğunu söylemiş, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Bağdat Mu'tezilesi insanlar üzerine aklen vacip olduğunu ileri sürmüş, başka Mu'tezile âlimleri bunun nassla Allah'ın üzerine vacip olduğunu ifade etmiş, İmâmiyye Allah'a aklen vacip olduğunu iddia etmiş, Hâricîler imam tayininin mutlak anlamda vacip olmadığını belirtmiş, Ebû Bekr el-Asam ise huzur ve barış esnasında vacip olmadığını, huzurun bozulmasında ise imametın devreye girdiğini ve devlet başkanı atamanın vacip olduğunu kaydetmiştir.⁴⁸

İmamın şartlarına değinen Bâbertî, kadınların akli ve dini eksik olması hasebiyle imamın erkek, kölenin ikinci sınıf kabul edilmesi sebebiyle hür, çocukla delinin kendileri

⁴⁵ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 64b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 208b-209a; Türcan, a.g.m., s. 160.

⁴⁶ Tirmizî, "Menâkıb", 16, 38.

⁴⁷ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 65a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 212a-212b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 21b; Türcan, a.g.m., s. 160-161.

⁴⁸ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 212b-213a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 21b.

üzerinde velayetleri olmaması nedeniyle bülüğ çağına ermiş ve akıllı, iç ve dış güçlere karşı bölgeyi koruması gerektiğinden cesur ve Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureş'tendir"⁴⁹ sözü gereğince Kureşli olması gerektiğine vurgu yapar. İsmet sıfatına sahip bulunma, Hâşimî ve zamanın en faziletlisi olmasının söz konusu şartlar arasında yer almadığına dikkat çeken Bâbertî, takvanın kemal şartı olduğunu kaydederek fâdil varken mefdûlun imametinin caiz olduğunu ve fasıklığı sebebiyle azledilemeyeceğini dile getirir.⁵⁰

⁴⁹ Müslim, "İmâret", 2.

⁵⁰ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 65a-65b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 214b-215b; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 141a; Türcan, a.g.m., s. 161.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SEM'İYYÂT KONULARI

I. GÖRÜNMEYEN VARLIKLAR

A. MELEKLERE İMAN

Bâbertî, meleklerle iman konusunda daha çok meleklerin özelliklerine değinerek, canlıların oluşumu noktasında onların ruhani varlıklar olduğunu, Allah'ın izni çerçevesinde yeryüzüne inip gökyüzüne çıktıklarını, Allah'ı zikretmekten haz duyduklarını, zamanı O'na kulluk etme ve O'nu tanıma ile geçirdiklerini,¹ O'nun emirleri dışına çıkmadıklarını ve kendilerine emredilene yerine getirdiklerini belirtir.² Görüldüğü üzere Bâbertî meleklerle imanın önemi, faydaları gibi hususlara değil de daha çok onların sahip oldukları özellikler üzerinde durmuştur.

B. MELEKLERİN ÇEŞİTLERİ

1. Kirâmen Kâtibîn

“Şunu iyi bilin ki üzerinizde bekçiler, değerli yazıcılar vardır, onlar, yapmakta olduklarınızı bilirler”³, “İnsan hiçbir söz söylemez ki, yanında gözetleyen yazmaya hazır bir melek bulunmasın”⁴ âyetlerini Kirâmen Kâtibîn meleklerinin varlığına delil getiren Bâbertî,⁵ Kirâmen Kâtibîn'in amelleri cisim olan sahifelere yazdığını zikreder.⁶

¹ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 95.

² Tahrîm 66/6.

³ İnfîtâr 82/10-12.

⁴ Kaf 50/18.

⁵ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 126.

⁶ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 231a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 137; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 132a.

Bâbertî'ye göre Allah Teâlâ'nın varlıkların yaptıklarını bilmesine rağmen söz konusu meleklerin varlıkların işlediği fiilleri kayda geçirmesinin hikmeti, kulların salih amel yapmaya teşvik edilmesi ve günah işlemekten alıkonmasıdır. Zira “Herkesin, iyilik olarak yaptıklarını da kötülük olarak yaptıklarını da hazır bulduğu günde (insan) isteyecek ki kötülükleri ile kendisi arasında uzun bir mesafe bulunsun”⁷ mealindeki âyetten de anlaşıldığı gibi kul, Hafaza⁸ meleklerinin yazdığı iyi veya kötü fiillerle karşı karşıya kalacak ve onların yazıya geçirdiklerini okuyacaktır. İşte insan üzerinde gözetleyen, gören, yaptıklarını kaydeden varlıklar bulunduğunu bilince daha fazla salih amel yapmaya özen gösterir ve yasaklardan azami ölçüde kaçınmaya çalışır.⁹

2. Münker ve Nekîr

Renkleri mavi olan ve kabirde kula rabbi ve dini hakkında soru sormakla görevli olan Münker ve Nekîr'in varlığı hem nass hem de akılla sabittir. Allah Teâlâ'nın ruhu cesede iade etmesi veya ona hayat vermesi, Münker ve Nekîr'in varlığının aklen mümkün oluşunu gösterirken “Ölü veya sizden biriniz buyurdu, defnedildiği zaman ona siyah (tenli) ve mavi (gözlü) iki melek gelir. Birine Münker ve öbürüne de Nekîr denir. Müteakiben o iki melek sorar: Bu adam (Muhammed) için ne demiştin? Bunun üzerine o, (ölmeden önce) söylediğini aynen söyler. O, Allah'ın kulu ve Rasûl'üdür; Allah'tan başka ma'bud-i hakiki olmadığına ve Muhammed'in O'nun kulu ve Rasûl'ü olduğuna şehadet ederim. Sonra o iki melek, senin bunu söylediğini esasen biliyorduk, derler. Sonra onun kabri yetmiş arşın murabba' (kare) olarak genişletilir; sonra aydınlatılır ve sonra kendisine uyu, denilir. O da aileme dönüp onlara haber vereyim mi der. O iki melek, gelin- güvey gibi uyu ki, onu (gelin ve güveyi) ailesinden elbet en çok sevdiği kişi uyandırır, derler. O kişi, Allah onu o yatağından mahşere kaldırıncaya kadar (rahat rahat uyur). Şayet münafık ise, insanların (O'na peygamber) dediklerini işittim ve ben de aynı şeyi söyledim, (hakikat mıdır) bilemiyorum diyecek. Bunun üzerine o iki melek, senin bunu söylediğini esasen biliyorduk

⁷ Âl-i İmrân 3/30.

⁸ Hafaza “mükelleflerin yaptıkları iyilik ve kötülükleri kaydedip muhafaza eden ve bu amaçla onları takip etmekle görevli bulunan melekler” anlamına gelir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 105. Kitapların Hafaza melekleri tarafından yazılmasının hikmeti, kıyamet günü sorgulanan insanlara yaptıkları delil olarak sunulmasıdır. Kulun işlediği kötü fiilleri inkar etmesi sonucunda melek ona yaptıklarını gösterecektir. Meleğin unutması söz konusu olursa, o zaman amel defterleri gündeme gelir. (Nesefî, **Bahru'l-Kelâm**, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010, s. 101)

⁹ Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 126.

derler. Sonra toprağa, çullan onun üzerine, denilir. Toprak onun üzerine çullandır; bu çullanma neticesinde yan kaburga kemikleri yerlerinden oynar ve Allah onu o yatağından mahşere kaldırmıncaya kadar toprakta devamlı olarak azap içinde kalır”¹⁰, “Müslüman, kabrine konulup da sual melekleri tarafından sorulduğunda Allah’tan başka hiçbir tanrı yoktur, Muhammed Allah’ın elçisidir diye şehadet eder. İşte bu şehadet, Yüce Allah’ın şu kavlidir: Allah, iman edenlere dünya hayatında da, ahirette de, o sabit sözünde daima sebat ihsan eder. Allah zalimleri şaşırır. Allah ne dilerse yapar”¹¹, “Şüphesiz kabir, ahiret konaklarının ilkidir. Eğer ölü, bu konaktan kurtulursa, ondan sonrası daha kolaydır. Kabirden kurtulamazsa, ondan sonrası daha zordur”¹² anlamındaki hadîsler de Münker ve Nekîr’in nakil açısından varlığını gösterir.¹³

Hayatı olmayan başka bir deyişle cansız olan birine soru sormanın muhal olduğu gerekçesiyle Cehmiyye ve bazı Mu’tezile alimleri, Ehl-i Sünnet’in Münker ve Nekîr anlayışını reddetmişlerdir. Ehl-i Sünnet ise, suali anlayacak ve cevap vermeye güç yetirecek şekilde ruhun cesede iade edilmesi veya ruh olmadan cesede hayat verilmesiyle Münker ve Nekîr’in kabirdeki sorgusunun imkan dahilinde olduğunu açıklayarak onların tezini çürütmeye çalışmıştır.¹⁴

II. ÂHİRET HAYATININ DEVRELERİ

A. KIYAMET ALÂMETLERİ (EŞRÂTÜ’S-SÂ’A)

Deccâl’in çıkması, Hz. İsa’nın gökten inişi, güneşin batıdan doğması ve Dâbbetü’l-arz adındaki canlının çıkmasından oluşan kıyamet alâmetlerine iman etmenin gerekliliğine vurgu yapan Bâbertî, Hz. Peygamber’in bunları haber verdiği ve bu husustaki hadîslerin çokça olduğuna dikkat çekmekle yetinmiştir.¹⁵

¹⁰ Tirmizî, “Cenâiz”, 70.

¹¹ Buhârî, “Tefsîru sûre 14”.

¹² Ahmed b. Hanbel, I, 63.

¹³ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 133; Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî*, vr. 130a-130b; Bâbertî, *Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, s. 127-129. Ayrıca bkz. Tefâtânî, *Şerhu’l-akâ’id*, s. 96.

¹⁴ Nesefî, *et-Temhid fî Usûli’d-Dîn*, s. 89-90; Üsmendî, *Lübâbü’l-Kelâm*, s. 178; Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s. 91; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 133; Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî*, vr. 130a-130b.

¹⁵ Bâbertî, *Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, s. 150. Kıyamet alametleri konusunda “Biz müzakere ederken Peygamber (s.a.s) yanımıza çıkageldi ve neyi müzakere ediyorsunuz, diye sordu.

B. HAŞR, BA’S ve AMELLERİN KARŞILIĞI

Haşr, Allah Teâlâ'nın insanları hesaba çekmek üzere, ikinci dirilişten sonra bir araya toplaması ve toplanma yerine sevk etmesi anlamına gelirken, ba's ise daha çok yeniden dirilişi ifade etmektedir.¹⁶ Fakat kaynaklarda da belirtildiği gibi bazı kelâmcılar hem haşr hem de ba's mefhumuna aynı manayı yüklemiş ve ikisini eş anlamlı kelimeler olarak değerlendirmiştir.¹⁷ İşte her iki kelimeyi müteradif gören kelâmcılar arasında Bâbertî de yer almaktadır.¹⁸ Ona göre ba's, dünyada işlenen hayır ve şerrin karşılığını vermek üzere kıyamet gününde cesetlerin haşredilmesi ve diriltmesini ifade eder. Ba's hak olan bir şeydir. Çünkü bizatihi mümkündür. Hz. Peygamber de varlığını ve meydana gelişini haber verdiğiğine göre ona inanmak şarttır. Ba's, aklın kabul ettiği bir durumdur. Çünkü ilk yaratma mümkün olduğuna göre iade etmekten müteşekkil olan haşr evleviyetle mümkündür. Allah Teâlâ bütün mümkünata kâdir olup her şeyi en ince detaylara kadar bilir. Kâdir olduğuna göre cüzler dağıldıktan sonra Allah'ın onları bir araya getirmesi ve onlarda hayatı yaratması da gücü dahilindedir. “Önce yaratan, ölümünden sonra tekrar diriltten O'dur. Bu, O'nun için daha kolaydır”,¹⁹ “Ey Muhammed! De ki: Onları ilk defa yaratan diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilendir. Gökleri ve yeri yaratan, kendilerinin benzerini yaratmaya kâdir olmaz mı? Elbette olur; çünkü O, yaratan ve bilendir”,²⁰ mealindeki âyetler yeniden dirilişe, ba's meselesinin Allah için hiçbir sorun teşkil etmediğine, O'nun bilen ve güç yetiren olduğuna ayrıca Allah'ın cüzleri birleştirmeye ve onlara hayat vermeye kâdir olduğuna işaret ederken “Sûr'a üflenince, kabirlerinden

Ashab, kıyameti anıyoruz, dediler. Siz ondan önce on alamet görmedikçe, o koymayacaktır, buyurdu. Dumani, Deccal'ı, dabbeyi, güneşin battığı yerden doğuşunu, İsa b. Meryem'in inişini, Ye'cûc ve Me'cûc'ü ve biri doğuda, biri batıda, biri de Arap yarımadasında olmak üzere üç yerin batacağını, bunların sonu Yemen'den çıkıp insanları haşr olunacakları yere sürecektir bir ateş olacağını anlattı” (Müslim, “Fiten ve Eşrât'üs-Saa”, 13) hadisine yer veren Bâbertî bu rivayet dışında herhangi bir görüş belirtmiş değildir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 83b)

¹⁶ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, **Kelam**, s. 413, 418; Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 346, 350; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 117, 39 ; Süleyman Toprak, “Haşir”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXX (devam ediyor), C. XVI, İstanbul, 1997, s. 416; Yusuf Şevki Yavuz, “Ba's”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXX (devam ediyor), C. V, İstanbul, 1992, s. 98.

¹⁷ Süleyman Toprak, “Haşir”, **T.D.V. İslâm ansiklopedisi**, C. XVI, s. 417.

¹⁸ Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 130.

¹⁹ Rûm 30/27.

²⁰ Yâsîn 36/79-81.

Rablerine koşarak çıkarlar”,²¹ “Sûr’a üflenince, Allah’ın dilediği bir yana, göklerde olanlar, yerde olanlar hepsi düşüp ölür. Sonra Sûr’a bir daha üflenince hemen ayağa kalkıp bakışır dururlar”²² gibi âyetler de yeniden dirilişi ortaya koymaktadır. Sonuç olarak ba’s ve haşr, zarûrât-ı dîniyye’den²³ olduğu için ona iman etmek farz telakki edilmiştir.²⁴

Her ne kadar me`âdın anlamı noktasında bir fikir birliği sağlanmamış olsa bile din mensupları cismanî haşr konusunda ittifak etmişlerdir. Ma’dûm olanı iade etmeyi mümkün görenler, Allah Teâlâ’nın mükellef olanların hayatlarına son vermesinin ardından onları tekrar dirilteceğini ileri sürerken, ma’dûmun iadesini muhal sayanlar ise, Allah’ın bedenlerin aslî cüzlerini ayırdıktan sonra cüzleri bir araya getirip onlara hayat vereceğini iddia ederler.²⁵ Bâbertî’nin yer verdiği bu bilgi Nasîruddîn et-Tûsî’nin **Telhîsu’l-Muhassal** adlı eserinde de mevcuttur.²⁶ Bu da Bâbertî’nin incelediği konularda sadece Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden değil Tûsî gibi Şîî bilginlerinden de iktibas yaptığını ve onların düşünce ve açıklamalarından bir nebze de olsa etkilendiğini ortaya koyar.

Ba’s ve haşr konusunda bilginlerle mezheplerin mutabakat sağlayamadığı nokta, bas ve haşrin cismanî olup olmayacağıdır. Ehl-i sünnet, Mu’tezile ve Şîa ba’s ile haşrin cismanîliğini kabul ederken, İslâm filozofları hem ba’s hem de haşrin cismanîliğini redederek her ikisinin de ruhanî olacağını öne sürmüşlerdir.²⁷ İslâm filozoflarının diğer alimlerden farklı bir görüş belirtmelerinin sebebi, ma’dûmun aynıyla iadesini imkânsız görmelerindedir. Kelâmcılar, filozofların bu düşüncesine karşı “*eczâ-i asliyye*”

²¹ Yâsîn 36/51.

²² Zümer 39/68.

²³ “*Dinî gereklilikler*” manasına gelen zarûrât-ı dîniyye “*dinden oldukları kesinlikle sabit olan*” veya “*dinden oldukları kaçınılmaz bir şekilde kabul edilen hususlar*” diye tanımlanır. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 345.

²⁴ Bâbertî, **Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a**, s. 130.

²⁵ Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 139.

²⁶ Ebû Ca’fer Nasîruddin Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, **Telhîsu’l-Muhassal**, (Fahreddîn er-Râzî’nin **Muhassalü Efkâri’l-Mütেকaddimîn ve’l- Mütעהhirîn**’iyle birlikte nşr. Taha Abdurrauf Sa’d), Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, Kahire, ty., s. 233.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Ba’s”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, C. V, s. 99-100; Süleyman Toprak, “Haşir”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, C. XVI, s. 417.

formülüyle cevap vermişlerdir. Buna göre her canlının bazı aslî parçaları mevcuttur ve beden bu aslî cüzlerden teşekkül edecektir.²⁸

Filozofların aksine genelde Ehl-i Sünnet özelde ise Hanefî-Mâtürîdîler'e göre ma'dûm olanı iade etmek mümkündür. Bir başka anlatımla varlık sahnesinden kaybolanın tekrar varlık sahnesinde yer alması ve diriltilmesi aklın mümkün gördüğü bir durumdur. Çünkü ma'dûmun yokluktan sonra varlığı imkansız olsaydı, bu durumda ya zatından, ya zatının zorunlu kıldığı özelliklerinden (levazım) ya da arazlarından (avarız) dolayı imkansız olurdu. İkinci ihtimal olsaydı, yani zatının zorunlu kıldığı özellikler nedeniyle varlığı muhal olsaydı, ilk varlığı da zorunlu olarak mümteni olurdu. Üçüncü ihtimal olsaydı, bir başka ifade ile arazları sebebiyle varlığı müstahil olsaydı, o zaman arazların ortadan kalkması neticesinde sadece zâtı kalacağı için ma'dûmun varlığı mümkün olurdu.²⁹

Ma'dûmun aynıyla iadesini mümkün görmeyen filozoflar³⁰ ma'dûmun mutlak olumsuzluk olduğunu iddia etmiş ve ma'dûmun tekrar yaratılmasına hüküm verilemeyeceğine kanaat getirmişlerdir. Bâbertî ise, filozofların ma'dûmun iadesinin imkan dahilinde olduğuna hüküm verilemeyeceği görüşüne karşı çıkararak hüküm verilemez ifadesinin de bir hüküm ifade ettiğini ve var olmayana, mümteni olana ve bizatihi yok olana verilen hükümle çeliştiğini söyler.³¹

Bedenlerin haşri meselesine değinen Bâbertî Müslümanların, Allah Teâlâ'nın öldükten ve cüzlerine ayrıldıktan sonra bedenleri dirilttiği hususunda ittifak ettiklerini belirtir. Müslümanların bu noktadaki fikir birliğinin amili, haşrin aklen mümkün olması ve Hz. Muhammed'in bunu haber vermesidir.³²

²⁸ Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 346; Çağfer Karadaş, **İslâm Düşüncesinde Âhiret**, Emin Yayınları, Bursa, 2008, s. 92; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 139; Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, C. V, s. 100.

²⁹ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 65b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 216a; Türcan, a.g.m., s. 161.

³⁰ Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 131a.

³¹ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 65b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 216a; Türcan, a.g.m., s. 161.

³² Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 65b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 217b; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 140; Türcan, a.g.m., s. 161.

Malum olduğu üzere felsefecilere göre illet ile malul arasında fail-meful ilişkisi değil fail-kâbil ilişkisi söz konusudur.³³ Bâbertî filozofların fail-kâbil ilişkisini göz önünde bulundurarak haşrin aklen mümkün oluşunu bu çerçevede ele almaya çalışmıştır. Bâbertî söz konusu bu iki mefhumu kullanırken büyük ölçüde Râzî'den etkilenmiştir. Zira Râzî'nin **Muhassal**'ındaki açıklamalarla Bâbertî'nin izah tarzı arasında bir paralellik göze çarpmaktadır.³⁴

Bir ölünün cüzlerinin bir araya getirilmesi ve onlara hayat verilmesi, kâbil açısından haşrin aklen mümkün oluşuna delalet eder. Aslında böyle olmamış olsaydı, bir başka ifade ile bir ceset söz konusu özellikleri yani bir araya getirilme ile hayatı kabul etmemiş olsaydı, ilk yaratılıştaki bunlarla vasıflanamazdı. Haşrin fail açısından mümkün oluşuna gelince, Allah Teâlâ her şahsın ister aslî ister fazladan olan cüzleri olsun onları bütün detaylarıyla bilmekle beraber kudretinin bütün mümkünata şamil olması hasebiyle aslî cüzleri bir araya getirmeye ve onlarda hayatı yaratmaya da kâdirdir. Böyle olunca bedenlerin diriltilmesi de aklen mümkün olmuş olur.³⁵ “Çürüdüğünde, kemiklere kim hayat verecek? De ki: Onları ilk defa yaratan, onlara hayat verecek. Gerçekten de O, her türlü yaratmayı bilir”³⁶ “Sûr'a üfürülecek, bir bakarsın ki, kabirlerden Rab'lerine doğru koşacaklar”³⁷ “O zaman, diyecekler ki: Bizi yeniden kim geri döndürecek? De ki: Sizi ilk defa yaratan”³⁸ “İnsan, kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı sanıyor? Ama hayır, biz, parmak uçlarını bile, eski durumuna getirmeye güç yetiririz”³⁹ mealindeki âyetler tevilî kabul etmeyecek derecede açık olup haşrin naklî delilini oluşturur.⁴⁰

³³ Çağfer Karadaş, “Hocazâde'nin Tehâfüt'ünde Sebeplilik Meselesi”, **Uluslararası Hocazâde Sempozyumu**, ed. Tefik Yücedoğru-Orhan Ş. Koloğlu-U. Murat Kılavuz-Kadir Gömbeyaz, Bursa, Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa, 2011, s. 165-166.

³⁴ Karşılaştırmak için bkz. Râzî, **Muhassal**, s. 232; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 141.

³⁵ Bâbertî, **el-Maksad fi Usûli'd-Dîn**, vr. 65b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 217b; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 141; Çağfer Karadaş, **İslâm Düşüncesinde Âhret**, s. 91-92; Türcan, a.g.m., s. 161.

³⁶ Yâsîn 36/78-79.

³⁷ Yâsîn 36/51.

³⁸ İsrâ 17/51.

³⁹ Kıyâmet 75/3-4.

⁴⁰ Bâbertî, **el-Maksad fi Usûli'd-Dîn**, vr. 65b-66a; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 217b-218a; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 140; Türcan, a.g.m., s. 161-162.

Cismanî haşrin olmadığı iddiasına Bâbertî “Kıyamet vakti de gelecektir; bunda şüphe yoktur. Allah da kabirlerdeki kimseleri diriltip kaldıracaktır”⁴¹ mealindeki âyeti delil getirerek kabirlerde bulunan şeyin beden olduğunu savunur.⁴²

Hz. Musa cismanî haşrdan söz etmediği gibi Tevrat’ta da bu konuya rastlanmaz. Fakat kendisinden sonra gelen Hezekiel ve Şuayb (a.s) gibi peygamberler bundan bahsettiklerinden dolayı Yahudiler cismanî haşrı kabul edip inanmışlardır. İncil’de ise iyi kimselerin melekler gibi olacakları ve ebedî bir hayatla yüce bir mutluluğa erişecekleri ifade edilir. Görünen o ki, İncil’de sadece ruhanî haşrdan bahsedilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’e gelince, onda hem ruhanî hem de cismanî haşrdan söz edilmiştir. “Yaptıklarına karşılık olarak, onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez”⁴³, “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır”⁴⁴ mealindeki âyetler ruhanî haşre işaret ederken, “Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve şu çürümüş kemikleri kim diriltecek ? diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir”⁴⁵, “Nihayet Sûr’a üfürülecek. Bir de bakarsın ki onlar kabirlerinden kalkıp koşarak Rablerine giderler”⁴⁶, “Derilerine: Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? derler. Onlar da: Her şeyi konuşuran Allah, bizi de konuştu. İlk defa sizi O yaratmıştır. Yine O’na döndürülüyorsunuz, derler”⁴⁷, “(İnsan) düşünmez mi ki, kabirlerde bulunanlar diriltip dışarı atıldığı zaman”⁴⁸, “Kıyamet vakti de gelecektir; bunda şüphe yoktur. Allah da kabirlerdeki kimseleri diriltip kaldıracaktır”⁴⁹ mealindeki âyetler ise cismanî haşre delalet etmektedir. Bütün bu âyetlerden dolayı önceki şeriatleri birleştirmiş olan (câmî) Hz. Muhammed kendisinden önce yaşamış olan peygamberlerden farklı olarak hem cismanî hem de ruhanî haşrdan haber vermiştir.⁵⁰ Daha önce Bâbertî’nin Tûsî gibi

⁴¹ Hac 22/7.

⁴² Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 141.

⁴³ Secde 32/17.

⁴⁴ Yûnus 10/26.

⁴⁵ Yâsîn 36/78-79.

⁴⁶ Yâsîn 36/51.

⁴⁷ Fussilet 41/21.

⁴⁸ Âdiyât 100/9.

⁴⁹ Hac 22/7.

⁵⁰ Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, s. 233; Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli’-d-Dîn*, vr. 66a; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 218a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 140; Türcan, a.g.m., s. 162.

âlimlerden alıntı yaptığı ve etkilendiği ifade edilmişti. Bu tezin diğer bir delili de Bâbertî'nin peygamberlerin cismanî ve ruhanî haşr anlayışı ile kutsal kitapların haşr telakkisi hakkında verdiği malumdur.

Bâbertî'nin yer verdiği bir itiraza göre bir insan başka bir insanı yer ve yenilen insan yiyen insanın bir parçası olursa, bu durumda yenilen insan ya yiyenin bedeninde ya da yenilenin bedeninde diriltilecek. Hangi ihtimal olursa olsun ikisinden biri tam bir bütün olarak tekrar yaratılamaz. Bâbertî bu itiraza, her birinden diriltilecek olan şeyin bu değişen suret değil tam aksine kişiyi insan kılan ve ömrünün başından sonuna kadar kendisiyle varlığını sürdüren aslî cüzler olduğuna dikkat çekmek suretiyle cevap verir ve yenilen insanın yiyende bir fazlalık olduğunu dolayısıyla onun yiyenin içinde diriltilmeyeceğini savunur.⁵¹

Amellerin karşılığı hususuna tafsilatlı bir şekilde değinmeyen Bâbertî onun nasslarla sabit olduğunu söyledikten sonra konuyla alakalı olan “Ey inkâr edenler! Siz, bugün hiçbir mazeret öne sürmeyin; çünkü siz, ancak yaptıklarınızın karşılığını görmektesiniz”,⁵² “Yaptıklarına karşılık olarak”⁵³ mealindeki âyetlere yer vermiş ve bununla ilgili olan ayetlerin sayılamayacak derecede fazla olduğuna dikkat çekmiştir.⁵⁴

C. CENNET ve CEHENNEM

Aklen mümkün olması ve nassla sabit olması hasebiyle cennet ve cehennemin şu anki varlığından bahseden Bâbertî cennet ve cehennemin şu anki mevcudiyetinin mümkün oluşunu, kendisinde iyilik yapanın ödüllendirileceği ve kötülük yapanın da cezalandırılacağı bir yeri düşünmenin muhal olmadığı çerçevesinde açıklar. Ona göre mümkün olan, bir şeyin meydana gelişini farz etmenin muhal oluşunu gerektirmeyendir, daha kısa bir ifadeyle gerçekleşmesinin farz edilmesi muhal olmayandır.⁵⁵

⁵¹ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 66a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 218a-218b; Türcan, a.g.m., s. 162.

⁵² Tahrîm 66/7.

⁵³ Secde 32/17.

⁵⁴ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 131.

⁵⁵ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli'd-Dîn*, vr. 66a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 219b; Türcan, a.g.m., s. 162.

Mükafat yeri olan cennetin ve ceza yurdu olan cehennemin şu an yaratıldığı görüşü, cumhurun genel kanaatidir. Abbâd es-Saymeri, Ebû Hâşim ve Kâdı Abdülcebbar ise bu düşünceye karşı çıkararak cennet ve cehennemin şu an yaratılmadığını ileri sürmüştür. Abbâd, mükelleflerin girmeden önce bunların yaratılmış olmasının aklen kabul edilebilir bir durum olmadığını söylerken, Ebû Hâşim ise farklı bir görüş ortaya atarak cennet ve cehennemin şu an yaratılmasının aklen mümkün, naklen imkansız olduğunu savunmuştur.⁵⁶

Bâbertî cennet ve cehennemin şu an var olabileceğine ihtimal vermeyenlerin itirazına da yer verir. Buna göre cennet ve cehennemin şu an var olması bütünüyle muhaldir. Çünkü eğer şu an cennet ve cehennem mevcut ise, o zaman ya feleklerde ya bu âlemde ya da bir başka âlemde olacaktır. Fakat bütün bu ihtimaller imkansızdır. Bu üç ihtimalden birincisinin geçersiz olmasının nedeni, feleklerin parçalanmadığı ve fakat cennetle cehennemin feleklerde bulunması ile feleklerin parçalanacağı hususudur. Zira cennetteki nehirlerle ağaçlar ve cehennemdeki tabakalar feleklerin parçalanmasını zorunlu kılar. İkinci ihtimalin batıl oluşunun sebebi, bu durumdaki haşrin tenasüh düşüncesini andırmasıdır. Üçüncü ihtimalin düşünülmemeyeceğinin illeti de bu âlemin küre biçiminde olmasıdır. Feleklerin basit yani mürekkep olmadığı, şeklinin de küre biçiminde olduğu da bilinmektedir. Eğer küre biçiminde olan bir başka âlem farz edilse bu defa iki âlem arasında mümteni olan bir boşluk (hala) hasıl olur.⁵⁷

Bâbertî söz konusu itiraza karşı çıkararak itirazda zikredilen şeyin, feleklerin parçalanmasının imkânsızlığına, âlemin küre biçiminde ve boşluğun mümteni' oluşuna dayandığını söyler ve bütün bunların imkânsız olduğuna vurgu yapar. Bunların imkânsız oluşunun, cennetin felekler âleminde, yedinci gökte sidretü'l-müntehâ'nın yanında, cehennemin ise yerin altında bulunmasının mümkün olmasından kaynaklandığını belirtir.⁵⁸

⁵⁶ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 220b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 23a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 133-134. Ebû Hâşim'in cennet ve cehennemin şu an yaratılıp yaratılmadığı görüşü için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011, s. 537.

⁵⁷ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 66a-66b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 219b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 23a; Türcan, a.g.m., s. 162-163.

⁵⁸ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 66b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 219b-220a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 23a; Türcan, a.g.m., s. 163.

“Rabbimizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun”⁵⁹, “Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının”⁶⁰ mealindeki âyetler cennet ve cehennemın şu an var oluşunun naklî delilini oluşturur.⁶¹ Söz konusu ayetlerde mazi sığasının (cennet ve cehennem hazırlanmıştır) kullanıldığına dikkat çeken Bâbertî var olmayan bir şeyin hazırlanmış olamayacağını belirterek cennet ve cehennemın şu an var olduğuna bu âyetleri işaret sayar.⁶²

D. SEVÂB ve ‘İKÂB

Hanefî-Mâtürîdî âlimleri, taatlere karşı verilen mükafatın Allah’ın bir lütfu, günahlara karşı verilen cezanın ise, Allah’ın bir adaleti olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶³ Bu ifadeden Allah’ın lütfu çerçevesinde mükafat, adaleti doğrultusunda da ceza verileceği anlaşılmaktadır.⁶⁴ Müminler, taatlerinden dolayı ve Allah’ın mükafat vaadine uygun

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/133.

⁶⁰ Âl-i İmrân 3/131.

⁶¹ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli’-d-Dîn*, vr. 66b; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 220a; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fî Usûli’-d-Dîn*, vr. 23a; Türcan, a.g.m., s. 163.

⁶² Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli’-d-Dîn*, vr. 66b; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 220a; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fî Usûli’-d-Dîn*, vr. 23a; Türcan, a.g.m., s. 163. Bâbertî, “Rabbimizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun” (Âl-i İmrân 3/133), “Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının” (Âl-i İmrân 3/131) mealindeki ayetler bağlamında cennet ve cehennemın şu an itibarıyla yaratılmış olduğunu ortaya koyarak cennetle cehennemın şu an yaratıldığı ve ebediyen yok olmayacağı ifadesinin, halen onların yaratılmadığı ve sonlu olduğunu iddia eden Cehmiyye’ye karşı bir antitez olarak ileri sürüldüğünü zikreder. Dolayısıyla cennetle cehennem yok olmayacağı gibi, Allah’ın mükafatı ve cezası da son bulmaz. (Bâbertî, *Muhtasarü’l-Hikmeti’n-Nebeviyye*, vr. 71b-73a)

⁶³ Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli’-d-Dîn*, vr. 66b-67a; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 222a; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fî Usûli’-d-Dîn*, vr. 24b; Türcan, a.g.m., s. 163.

⁶⁴ Bâbertî, mümin olarak ölen ve işlemiş olduğu günahlar için tevbe etmeyen ayrıca şefaati de kaybedene Allah’ın adaleti çerçevesinde azap edileceğini, şefaate layık görülmesi neticesinde ise kendisine yapılacak şefaatin kabul edileceği ve Allah’ın fazileti sonucunda affedileceğini söylemiştir. Müminlerin cehennemde ebedi olarak azaba duçar olmayacaklarını belirten Bâbertî, imânın cehennemde ebedi olarak kalmaya engel teşkil ettiğini zikretmiş ve hardal tanesi ağırlığına kalbinde imân bulunanın cehennemde kalmasının imkânsızlığını öne sürmüştür. Bu durumda iyilikleri kötülüklerine baskın gelen dolayısıyla terazileri de ağır gelen müminlerin cennete gireceğini, bunun zıddı olan yani kötülükleri iyiliklerine baskın gelen ve şefaati de hak eden müminlere yapılacak olan şefaate terazileri ağır geleceği buna bağlı olarak da cennete yerleştirileceklerini savunmuştur. Fakat kötülükleri iyiliklerine baskın gelmesinin yanı sıra şefaate de layık görülmeyle beraber terazileri hafif geleceğini ve cehenneme gireceklerini kaydetmiştir. (Bâbertî, *Muhtasarü’l-Hikmeti’n-Nebeviyye*, vr. 55b-56a) Cenâb-ı Allah, “O gün kimin tartılan ameli ağır gelirse işte o, hoşnut edici bir yaşayış içinde olur. Ameli yeğni olana gelince, işte onun anası (yeri) Hâviye’dir.” (el- Karia 101/6-9) demek suretiyle bu durumu apaçık olarak ortaya koymuştur.

olarak cennette ebedi kalırken, kâfirler ise Allah'ın kendi ceza sözünü gerçekleştirmek için cehennemde sonsuza dek bekletilir.⁶⁵ Allah'ın mükafat sözünden (vaad) ve tehdidinden (vaid) dönmesinin söz konusu olmadığını kaydeden Bâbertî, “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür”⁶⁶ mealindeki âyet gereğince günahkar müminin azabının biteceğini ve ancak azaptan kurtulduktan sonra mükafat görebileceğini ifade eder.⁶⁷

Cennet ehlinin cennette, cehennem ehlinin de cehennemde ebedi kalacağı görüşü, Eş'arî'nin aksine Mâtürîdîler'e göre küfrü bağışlamanın aklen mümkün olmadığına delalet eder. Her ne kadar nasslar bunun tersini ortaya koysa da yine Eş'arî'ye göre müminlerin cehennemde, kâfirlerin ise cennette ebedî bırakılmaları aklen mümkündür. Zira Allah kendi mülkünde istediği şekilde tasarrufta bulunur. Dolayısıyla bunun zulüm olarak algılanması söz konusu olamaz. Çünkü asıl zulüm bir başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır. Mâtürîdîler'e göre ise müminlerin cehennemde, kâfirlerin de cennette ebedî kalmaları mümkün değildir. Sebebi de hikmetin iyi ile kötünün arasında bir ayrım gerektirdiğidir. İşte bu nedenle Cenâb-ı Allah iyi ile kötünün eşit olmadığını “Yoksa biz, iman edip de iyi işler yapanları, yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? Veya (Allah'tan) korkanları yoldan çıkanlar gibi mi sayacağız?”⁶⁸, “Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimseler ile bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar!”⁶⁹, “Öyle ya, (Allah'a) teslimiyet gösterenleri, (o) günahkarlar gibi tutar mıyız hiç? Size ne oluyor? Ne biçim hüküm veriyorsunuz?”⁷⁰ mealindeki âyetlerle ortaya koymuştur.⁷¹

Bahsi geçen âyetler gösteriyor ki müminlerin cehennemde, kâfirlerin ise cennette ebedî kalmaları zulümdür. Çünkü bu bir şeyi yeri dışında başka bir yere yerleştirmeye

Bâbertî, Allah Teâlâ'nın doğuştan gelen imanları ile mümin çocukları cennete yerleştireceğini, onların cennet ehlinde olacağını, kendileri için af dilenmeyip sadece hayır dua yapıldığını dile getirmiştir. (Bâbertî, **Muhtasarü'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 56a-56b)

⁶⁵ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 67a; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 222a-222b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 24b; Türcan, a.g.m., s. 163.

⁶⁶ Zilzâl 99/7.

⁶⁷ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 67a; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 222b; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 24b; Türcan, a.g.m., s. 163.

⁶⁸ Sâd 38/28.

⁶⁹ Câsiye 45/21.

⁷⁰ Kalem 68/35-36.

⁷¹ Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 149.

benzer. İyilik yapana kötü davranmak ve kötülük yapana iyi davranmak, diğer bir ifadeyle kötüyü mükafatlandırmak ve iyiyi cezalandırmak, bir şeyi yeri dışında bir yere yerleştirmeye benzer ki bu da zulümdür. Fakat Allah Teâlâ zulüm yapmaktan münezzehtir.⁷²

Hikmet gözetildiği takdirde mülkünde tasarruf olabileceğine dikkat çeken Bâbertî, hikmete ters davranıldığında sefeh olacağını savunarak “İman edip yararlı iş yapanlara gelince onlar da cennetliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar”⁷³, “İnkâr edip ayetlerimizi yalanlayanlara gelince, onlar cehennemliklerdir, onlar orada ebedi kalırlar”⁷⁴ âyetleriyle cennet ehlinin cennette, cehennem ehlinin de cehennemde ebedî kalacaklarının ispat edildiğini izah eder.⁷⁵

E. HAVZ

Havz konusu ile ilgili “Benim havzımın bir kenarı bir aylık yoldur. Suyu süttten daha beyaz, kokusu miskten daha güzel, kadehleri de gökteki yıldızlardan daha çoktur. Ondan bir kere içen bir daha ebediyen susamaz”⁷⁶, “Ebu Zerr (r.a) anlatıyor: Ey Allah’ın Rasûlü dedim, Kevser havzının kapları nedir? Şu cevabı lütfettiler: Nefsimi kudret elinde tutan Allah’a yemin olsun, onun kapları açık ve karanlık bir gecede gökteki yıldızlardan daha çoktur. Cennetin kaplarından kim içerse artık ömrünün sonuna kadar hiç susamaz. Havzın cennetten çıkan iki oluğu gürül gürül akar. Genişliği uzunluğuna denktir. Bu da Ammân’dan Eyle’ye olan mesafe kadardır. Suyu süttten daha beyaz, baldan daha tatlıdır”⁷⁷, “Hz. Enes (r.a) anlatıyor: Rasûlüllah’a, Kevser nedir? diye sorulmuştu. Cennette bir nehirdir. Allah onu bana verdi. O, süttten daha beyaz, baldan daha tatlıdır”⁷⁸ hadîslerine yer veren Bâbertî bu rivayetleri zikretmekle yetinmiş ve âlimlerce yapılan herhangi bir tartışmaya değinmemiştir.⁷⁹

⁷² Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 149.

⁷³ Bakara 2/82.

⁷⁴ Bakara 2/39.

⁷⁵ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 150.

⁷⁶ Tirmizî, “Kıyâmet”, 14, 15.

⁷⁷ Müslim, “Fedâil”, 36; Tirmizî, “Kıyâmet”, 16.

⁷⁸ Tirmizî, “Kıyâmet”, 15.

⁷⁹ Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 132b-133a; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 81. Bâbertî, havz konusunda “Benim havzımın bir kenarı bir aylık yoldur. Suyu süttten

F. AFFETME ve ŞEFAAT

Konuyu ilk önce naklî deliller çerçevesinde inceleyen Bâbertî, “O, kullarından tevbe kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve yaptıklarınızı bilendir”⁸⁰, “O, yine de çoğunu affeder”⁸¹ mealindeki âyetlerin affa işaret ettiğini belirttikten sonra affın tanımı üzerinde durarak bağışlamanın, hak edenin cezasını vermemekle gerçekleştiğini izah eder.⁸² Büyük günah sahipleri için yapılacak olan şefaata meselesine gelince, bu noktada çeşitli ayet ve hadisler mevcuttur. Şefaata meselesine “Hem kendinin, hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile”⁸³ mealindeki âyeti delil getiren ve mevzuyu bu bağlamda ele alan Bâbertî, söz konusu âyette Allah Teâlâ’nın, Hz. Muhammed’e müminlerin günahları için bağışlanma dilemesini emrettiğine temas eder.⁸⁴ İmanı dolayısıyla büyük günah sahibini mümin olarak değerlendiren Bâbertî, Hz. Peygamber’in Allah’ın emrine boyun eğmek ve emrine muhalefet etmemek için kefire sahibinin affını dilediğini ve Hz. Muhammed hoşnut olsun diye Cenâb-ı Allah’ın “Şüphesiz, Rabbin sana verecek ve sen de hoşnut olacaksın”⁸⁵ âyeti gereğince onun duasını ve tevbe etmemiş olan büyük günah sahibi için yapacağı şefaati kabul ettiğini dile getirir.⁸⁶ “Takvâ sahiplerini heyet halinde çok merhametli olan Allah’ın huzurunda topladığımız, günahkarları da susuz olarak cehenneme sürdüğümüz gün, Rahmân nezdinde söz ve izin alandan başkalarının şefaata güçleri yetmeyecektir”⁸⁷ âyetini delil getiren Bâbertî, büyük günah işleyenin Allah nezdinde söz ve izin (ahit) aldığını dolayısıyla onun da bu âyet kapsamında

daha beyaz, kokusu miskten daha güzel, kadehleri de gökteki yıldızlardan daha çoktur. Ondan bir kere içen bir daha ebediyen susamaz” (Tirmizî, “Kıyâmet”, 14, 15) hadisini zikredip havz, onun nitelikleri, (su, kadeh, koku) cennet ehlinin yiyecek, içecek ve kıyafetlerinin, asılları itibariyle bilinen fakat vasıfları yönünden müteşabih olduğunu dile getirir. (Bâbertî, **Muhtasarı’l-Hikmeti’n-Nebeviyye**, vr. 71a, 72a)

⁸⁰ Şûrâ 42/25.

⁸¹ Şûrâ 42/30.

⁸² Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli’-d-Dîn**, vr. 67a; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm**, vr. 225b; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî Usûli’-d-Dîn**, vr. 26b; Türcan, a.g.m., s. 164.

⁸³ Muhammed 47/19.

⁸⁴ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli’-d-Dîn**, vr. 67a; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm**, vr. 225b; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî Usûli’-d-Dîn**, vr. 26b; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 146; Türcan, a.g.m., s. 164.

⁸⁵ Duhâ 93/5.

⁸⁶ Bâbertî, **el-Maksad fî Usûli’-d-Dîn**, vr. 67a; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm**, vr. 225b; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî Usûli’-d-Dîn**, vr. 26b; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 146-147; Türcan, a.g.m., s. 164.

⁸⁷ Meryem 19/85-87.

değerlendirildiğini izah eder.⁸⁸ Yine “Allah rızasına ulaşmış olanlardan başkasına şefaate etmezler”⁸⁹ âyetini de zikreden Bâbertî, kebire sahibinin imanı ve taatı dolayısıyla rızayı ilâhiyye’ye ulaştığını ve bu sebepten dolayı da kendisi için şefaatin yapılabileceğini kaydeder.⁹⁰

Şefaate ilişkin hadisler içerisinde yer alan “Şefaatem ümmetimden büyük günah işleyenler içindir”⁹¹ rivayeti ise Hz. Muhammed tarafından yapılacak olan şefaatin hem vukuunu hem de daha çok büyük günah işleyenleri kapsadığını vurgulamaktadır.⁹²

Hz. Muhammed’in şefaatinin azabı ortadan kaldırma veya eksiltme etkisinin bulunmadığını iddia eden Mu’tezile kendi düşüncesini “Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz”⁹³, “Ve bir günden sakının ki, o günde hiç kimse başkası namına bir şey ödeyemez”⁹⁴, “Zalimlerin ne dostu ne de sözü

⁸⁸ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 147.

⁸⁹ Enbiyâ 21//28.

⁹⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 147.

⁹¹ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 21; Tirmizî, “Kıyâmet”, 11; İbn Mâce, “Zühd”, 37.

⁹² Bâbertî, *el-Maksad fî Usûli’l-Dîn*, vr. 67a; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 225b; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fî Usûli’l-Dîn*, vr. 26b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 147; Türcan, a.g.m., s. 164. Cenâb-ı Allah kullarına karşı lütufkâr olup hakettikleri sevabın kat kat fazlasını vereceğini müjdelemiştir. “Kim (Allah huzuruna) iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır. Kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar” (En’âm 6/160) ayeti buna apaçık olarak işaret etmektedir. Hz. Peygamber de çeşitli vesilelerle bunu dile getirmiştir. (Bâbertî, *Muhtasarı’l-Hikmeti’n-Nebeviyye*, vr. 69a)

Bâbertî, amele on katından yediyüz katına kadar yapılan fazlalığın, insanların işledikleri amelin fazilet farklılığına ve kapasitelerinin (istidat) çeşitliliğine göre olacağını kaydederek kulluk noktasında eşit olan iki taraftan sadece birine daha fazla sevap verilmesinin tutarsızlığına temas ettiği gibi günah işleme hususunda da eşit olan iki taraftan sadece birini affetmenin adaletsizliğine de değinir. Çünkü ona göre, Allah lütfuyla ihsan eder ve affeder. Lütfunda her hangi bir farklılık söz konusu değildir. Dolayısıyla biri için daha az, bir başkası için daha fazla lütufkâr olması tasavvur edilemez. Zira O, cimri ve aciz olmayıp bu iki kavramın tam zıddı olan cömertlik ve güç yetirme sıfatlarıyla ittisaf olunur. Yine günah konusunda eşit olan iki taraftan sadece birini cezalandırması da şanına yakışmayan fiillerdendir. Günah ister büyük ister küçük olsun eğer insan şefaati hak etmemişse o, Allah’ın adaleti gereği cezaya maruz kalır. Fakat şefaate layık görülümüşse Allah’ın lütfu icabı bağışlanır. (Bâbertî, *Muhtasarı’l-Hikmeti’n-Nebeviyye*, vr. 69a-69b)

Bâbertî, şefaate konusunu “Şefaatem ümmetimden büyük günah işleyenler içindir” (Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 21; Tirmizî, “Kıyâmet”, 11; İbn Mâce, “Zühd”, 37), “Kıyamet gününde ümmetime üç grup şefaate edecektir: Peygamberler, veliler ve şehitler” (İbn Mâce, “Zühd”, 37), “Kıyamet gününde ben peygamberlerin imamı, hatibi ve şfaatlerinin sahibi olacağım. Fakat bunu övünmek için söylemiyorum” (Tirmizî, “Menakıb”, 1; İbn Mâce, “Zühd”, 37) mealindeki hadisler çerçevesinde ele alarak bu noktada her hangi bir açıklama yapmamış ve kendine özgü bir fikir ortaya koymamıştır. (Bâbertî, *Muhtasarı’l-Hikmeti’n-Nebeviyye*, vr. 70a-70b)

⁹³ Bakara 2/48.

⁹⁴ Bakara 2/123.

dinlenir şefaathçısı vardır”⁹⁵, “Ey iman edenler! Kendisinde artık alış-veriş, dostluk ve kayırma bulunmayan gün (kıyamet) gelmeden önce, size verdiğimiz rızıktan hayır yolunda harcayın”⁹⁶ mealindeki âyetlerle desteklemeye çalışır.⁹⁷

Mu'tezile'ye göre ilk iki âyet umumidir ve herhangi birinin başkası adına bir şey ödeyemeyeceğine işarettir. Dolayısıyla Rasûlüllah'ın şefaatinin etkisinin olduğunu ileri sürmek, âyetin ruhuna terstir. Bu yüzden şefaatin herhangi bir tesirinden söz etmek mümkün değildir.⁹⁸ Cenâb-ı Allah'ın ikinci âyetle geneli kapsayacak şekilde bütün zalimlerin şefaathçısını nefyettiğini belirten Mu'tezile, asilerin zalim olduklarını ve kendilerinin hiçbir şefaathçısının olamayacağını iddia eder.⁹⁹ Üçüncü âyetle mutlak anlamda şefaatin reddedildiğinin görüldüğünü söyleyen Mutezile, bahsi geçen âyetle asiler hakkındaki şefaatin reddedildiğine vurgu yapar.¹⁰⁰

G. KABİR AZABI ve KABİR NİMETİ

Bâbertî, kabir azabı ile kabir nimeti konusunda naklin haber verdiği ve aklın reddetmediği hususları kabul edip onlara inanmanın gerekliliğine işaret ettikten sonra kötüler gibi kabir azabını hak edenlere azap edileceğini, iyiler gibi kabir nimetini kazananlara da mükafat verileceğini kaydeder.¹⁰¹

⁹⁵ Ğafir 40/18.

⁹⁶ Bakara 2/254.

⁹⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 27a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 147-148.

⁹⁸ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 226a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 27a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 147.

⁹⁹ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 226a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 27a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 148.

¹⁰⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 148.

¹⁰¹ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 127. Bâbertî, Münker ve Nekir'in soruları, kabirde ruhun cesede iade edilmesi, kabrin sıkıştırması ve ölümden sonra diriltme gibi kabir hallerinin, asılları itibariyle bilinen fakat vasıfları yönünden müteşabih olduğunu ifade ederek cesedi yakılıp kül olan kafirin ruhu da cesedine iade edileceğini, kendisine acı çektirileceğini, verilecek azap noktasında yakılan kafir ile yakılmayan kafir arasında hiçbir farkın olmadığını ve yakılan cesedle ruhun iade edilmesinin vasfı bilinmemesi yönüyle bütün bunların müteşabihattan sayıldığını söyler. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 74a-74b) Bâbertî kabir hayatına ilişkin bu açıklamayı yaptıktan sonra “Ölü veya sizden biriniz buyurdu, defnedildiği zaman ona siyah (tenli) ve mavi (gözlü) iki melek gelir. Birine Münker ve öbürüne de Nekir denir. Müteakiben o iki melek sorar: Bu adam (Muhammed) için ne demiştin? Bunun üzerine o, (ölmeden önce) söylediğini aynen söyler. O, Allah'ın kulu ve Rasûl'üdür; Allah'tan başka ma'bud-i hakiki olmadığına ve Muhammed'in O'nun kulu ve Rasûl'ü olduğuna şahadet ederim. Sonra o iki melek, senin bunu söylediğini esasen biliyorduk, derler. Sonra onun kabri yetmiş arşın murabba' (kare) olarak genişletilir; sonra aydınlatılır ve sonra kendisine uyu,

Söz konusu azabın kâfirlere ve bazı günahkar müminlere, nimetin de taat ehline cesede hayat verilmesiyle yapılacağını belirten Bâbertî, bir nüansa dikkat çekerek ruhun bedene iade edilip edilmeyeceği noktasında tevakkuf ettiğini, azabın ruha, bedene veya her ikisine yapılacağına dair görüşlere temas ettikten sonra kabir azabının keyfiyeti ile işğal etmediğini öne sürer.¹⁰²

Bâbertî'nin kabir azabına ilişkin olarak ruhun cesede iade edilip edilmeyeceği hususunda hem tevakkuf ettiğini¹⁰³, hem Münker ve Nekîr'in kabir sorgusunun ruhun cesede iade edilmesiyle mümkün olduğunu söylemekle çelişkiye düştüğü müşahade edilmektedir.¹⁰⁴

“Öyle bir ateş ki, onlar sabah akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de ‘Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun’ denilecektir”¹⁰⁵, “Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve cehenneme sokuldular da kendileri için Allah’tan başka yardımcılar bulamadılar”¹⁰⁶ gibi âyetlerin Kur’an-ı Kerim’de kabir azabının

denilir. O da aileme dönüp onlara haber vereyim mi der. O iki melek, gelin- güvey gibi uyu ki, onu (gelin ve güveyi) ailesinden elbet en çok sevdiği kişi uyandırır, derler. O kişi, Allah onu o yatağından mahşere kaldırmaya kadar (rahat rahat uyur). Şayet münafik ise, insanların (O’na peygamber) dediklerini işittim ve ben de aynı şeyi söyledim, (hakikat mıdır) bilemiyorum diyecek. Bunun üzerine o iki melek, senin bunu söylediğini esasen biliyorduk derler. Sonra toprağa, çullan onun üzerine, denilir. Toprak onun üzerine çullanır; bu çullanma neticesinde yan kaburga kemikleri yerlerinden oynar ve Allah onu o yatağından mahşere kaldırmaya kadar toprakta devamlı olarak azap içinde kalır” (Tirmizî, “Cenâiz”, 70), “Müslüman, kabrine konulup da sual melekleri tarafından sorulduğunda Allah’tan başka hiçbir tanrı yoktur, Muhammed Allah’ın elçisidir diye şahadet eder. İşte bu şahadet, Yüce Allah’ın şu kavlidir: Allah, iman edenlere dünya hayatında da, ahirette de, o sabit sözünde daima sebat ihsan eder. Allah zalimleri şaşırır. Allah ne dilerse yapar” (Buhârî, “Tefsîru sûre 14”), “Şüphesiz kabir, ahiret konaklarının ilkidir. Eğer ölü, bu konaktan kurtulursa, ondan sonrası daha kolaydır. Kabirden kurtulamazsa, ondan sonrası daha zordur” (Ahmed b. Hanbel, I,63) anlamındaki rivayetleri nakleder ki, bunlar berzah hayatının vukuuna işaret eden delillerdir. (Bâbertî, **Muhtasarı’l-Hikmeti’n-Nebeviyye**, vr. 74b-75b)

Sem’iyyat bahisleri içinde yer alan meselelerin vasıf yönünden müteşabih olduğunu ısrarla vurgulayan Bâbertî, söz konusu meselelerin akılla idrakinin imkansızlığını ortaya koymakta ve bunların içyüzüne ilişkin yapılacak her bir zihni faaliyetin, akıl yürütmenin nasrlara tezat teşkil edeceğini ileri sürer. Bu sebepten dolayı bu noktada nakle bağlı kalmayı salık vererek bunları akılla kurcalamanın, nasrlara karşı tavır almaya yol açacağını ifade eder. (Bâbertî, **Muhtasarı’l-Hikmeti’n-Nebeviyye**, vr. 75b-76a)

¹⁰² Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî ‘İlmi’l-Kelâm**, vr. 226b-227a; Bâbertî, **Şerhu’l-Maksad fî Usûli’d-Dîn**, vr. 27b; Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 131.

¹⁰³ Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 131.

¹⁰⁴ Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 133.

¹⁰⁵ Mü’min 40/46.

¹⁰⁶ Nûh 71/25.

varlığına işaret ettiği kabul edilir.¹⁰⁷ Hem Nuh kavmi hem de Firavun ailesi ile alakalı olan ayetleri esas alan Bâbertî, suda boğulma ile sabah akşam ateşe sunulmanın dünyada gerçekleştiğini söyleyerek¹⁰⁸ “Onlar: Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha (bu ateşten) çıkmaya yol var mıdır? derler”¹⁰⁹ mealindeki ayette geçen ‘*bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin*’ ifadesinin kabirde başka bir hayat ve başka bir ölüm bulunduğuna işaret ettiğini izah eder.¹¹⁰ Kabir azabını reddeden Mutezile kendi iddiasını “Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar”¹¹¹, “Sen kabirde bulunanlara işittirecek değilsin”¹¹² gibi âyetlerle desteklemeye çalışmıştır.¹¹³ Mutezile ilk âyetin cennet ehlinin orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmayacaklarını ve kabirde başka bir hayat ile başka bir ölüm bulunması halinde onların ölümü iki defa tatmaları gerektiğini ifade ederek bunun da âyetin ruhuna ters düştüğünü ileri sürer. İkinci âyetin kabirde işittirmenin muhal oluşuna delalet ettiğini iddia eden Mu’tezile, defnedilenin kabirde diri olması halinde işittirmenin de mümkün olacağını zikreder ve bu durumun âyetin manası ile tezat teşkil ettiğini belirtir.¹¹⁴ Mutezile’nin birinci yorumuna cevap olarak ölümle dünya nimetlerinin kesildiği gibi cennet nimetlerinin kesilmediği denilir. Ayrıca Mutezile’nin kabir azabının olmadığına ilişkin delil getirdiği âyette ölümün tek olduğu kastedilmemektedir. Çünkü Allah Teâlâ, Hz. Musa ve Hz. İsa dönemindeki bir çok insanı diriltmiş ve onları ikinci defa vefat ettirmiştir. İkinci yoruma ise, işittirememenin defnedilenin idrak etmemesini gerektirmediği söylenerek cevap verilir.¹¹⁵

¹⁰⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 235; Neseî, *et-Temhid fi Usûli’-d-Dîn*, s. 89; Üsmendî, *Lübâbü’l-Kelâm*, s. 178; Habbâzî, *Kitâbü’l-Hâdî fi Usûli’-d-Dîn*, s. 234; Semerkandî, *el-‘Akâidetü’r-Rukniyye*, s. 135; Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli’-d-Dîn*, vr. 67a-67b; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 226a-226b; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi Usûli’-d-Dîn*, vr. 27b; Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Neseî*, vr. 131a; Teftâzânî, *Şerhu’l-akâ’id*, s. 96-97; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, 402; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s. 333; Türcan, a.g.m., s. 164.

¹⁰⁸ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 131; Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Neseî*, vr. 131a. Ayrıca bkz. Neseî, *et-Temhid fi Usûli’-d-Dîn*, s. 89.

¹⁰⁹ Ğafir 40/11.

¹¹⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 131.

¹¹¹ Duhân 44/56.

¹¹² Fatır 35/22.

¹¹³ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli’-d-Dîn*, vr. 67b; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 226b ; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi Usûli’-d-Dîn*, vr. 27b; Türcan, a.g.m., s. 164.

¹¹⁴ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 227a-227b; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi Usûli’-d-Dîn*, vr. 28a; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 132.

¹¹⁵ Bâbertî, *el-Maksad fi Usûli’-d-Dîn*, vr. 67b; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 226b, 227b; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi Usûli’-d-Dîn*, vr. 27b-28a; Türcan, a.g.m., s. 164-165.

H. SIRÂT

Sirât, kılıçtan daha keskin, kıldan da daha ince olan ve yaratılmışların kendisinden geçmeleri için cehennem üzerine kurulan bir köprüdür. Söz konusu köprüden dünyada işlenen amellere ve ulaşılan derecelere göre kimileri şimşek, rüzgar ve yarış atı gibi hızlı, kimileri de yaya ve karınca gibi yavaş geçecektir.¹¹⁶ İşte bu durumu Bâbertî “Sonra biz, Allah’tan sakınanları kurtarıyoruz; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakıyoruz”¹¹⁷ âyetiyle ifade etmiştir.¹¹⁸

Çok keskin ve ince olmakla nitelenen bir köprüden geçmenin mümkün olmadığını, mümkün olsa bile bunun müminler için bir azap olacağını öne süren bazı Mu’tezile alimlerine cevap veren Ehl-i Sünnet, bunun havada uçmakla suda yürümekten daha şaşırtıcı bir şey olmadığını savunmuştur.¹¹⁹

Sirâtın kılıçtan keskin ve kıldan ince şeklindeki niteleme her ne kadar sahîh hadîslerde geçmese de böyle bir niteleme, onun üzerinden geçmenin zorluğunu ifade etmek için yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir.¹²⁰

İ. MÎZÂN

Hem müminler hem de kâfirler için geçerli olan mîzân, amellerin miktarını açığa vuran bir tartı olup varlıkların ister hayır ister şer olsun bütün amellerini tartar.¹²¹ Bâbertî

¹¹⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 231; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 180; Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s. 92; Neseffî, *el-Umde fi'l-Akâid*, s. 43; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 229a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 29a; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseffî*, vr. 132a-132b; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 131; Tefâtânî, *Şerhu'l-akâ'id*, s. 101; Çağfer Karadaş, *Ususu'l-Akideti'l-İslâmiyye*, Emin Yayınları, Bursa, 2010, s. 93-94. Sirâtın, kılıçtan daha keskin, kıldan da daha ince olduğunu ve cehennem sırtı üzerine kurulduğunu ifade eden Bâbertî sirat meselesiyle alakalı olan “Cehennem üzerine sirat kurulacak, O’ndan ilk geçen ben ve ümmetim olacaktır. O gün peygamberlerden başka konuşan bulunmayacak. O gün peygamberlerin duası da ‘Allah’ım selâmet ver selâmet’ şeklinde olacaktır. Cehennemde sa’dân dikenini (hurma dikenini veya dikenli bir bitki) gibi mahmuzlar olacaktır. Ancak şu kadar var ki, onların büyüklüğünü, ölçüsünü ancak Allah bilecektir, insanlar (iyi) amelleri sayesinde oradan süratle geçeceklerdir” (Buhârî, “Ezân”, 129; “Tevhîd”, 24; Müslim, “Îmân”, 81; Ahmed b. Hanbel, II, 29) gibi bazı hadisleri nakletmekle yetinmiş bunun dışında da herhangi bir açıklama yapmamıştır. (Bâbertî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, vr. 71b-72a)

¹¹⁷ Meryem 19/72.

¹¹⁸ Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 131.

¹¹⁹ Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 180; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm*, vr. 229a-230b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 29a; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Neseffî*, vr. 132b; Tefâtânî, *Şerhu'l-akâ'id*, s. 101.

¹²⁰ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 357.

bu ölçünün keyfiyeti, mahiyeti ve içyüzü hususunda tevakkuf etmenin gerektiği görüşündedir.¹²² “Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz”¹²³, “O gün tartı haklıdır. Kimin (sevap) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onlar, ayetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır”¹²⁴, “O gün kimin tartılan ameli ağır gelirse işte o, hoşnut edici bir yaşayış içinde olur. Ameli yeğni olana gelince, işte onun anası (yeri, yurdu) Hâviye’dir”¹²⁵ âyetleri ile “Allah kıyamet gününde ümmetimden bir kişiyi herkesin önünde ayırıp o kişi aleyhinde doksan dokuz dosya açacaktır. Her bir dosyanın boyu gözün görebildiği mesafe kadar olacaktır sonra kendisine şöyle soracaktır: Bunlardan bir şeyi reddediyor musun? Amel muhafızım katip melekler sana haksızlık yapmışlar mıdır? O kimse hayır Ya Rabbi! diye cevap verecektir. Sonra herhangi bir özrün var mı buyuracak o kimse hayır ya Rabbi diye cevap verecektir. Bunun üzerine Allah şöyle buyuracak evet yanımızda sana ait makbul bir amelin vardır ve bugün sana asla haksızlık edilmeyecektir. Üzerinde ben şehâdet ederim ki Allah’tan başka gerçek ilah yoktur. Muhammed de onun kulu ve Rasûlü’dür yazılı bir kağıt parçası çıkarılacak ve Allah kendi tartında kendin bul diyecektir. O kişi de diyecek ki: Ya Rabbi bu tek kağıt parçası... ve bu dosyalar nasıl olacak bu tartı işi... Allah’ta buyuracak ki bugün sana asla zulmedilmeyecek... Rasûlullah (s.a.v.) buyurdu ki: Günah sicilleri bir kefeye konulacak, kağıt parçası da bir kefeye konulacak sicillerin konulduğu kefe yukarı kalkacak kağıt parçası ağır çekecektir. Allah’ın ismi yanında hiç birşey ağır basamaz”¹²⁶

¹²¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 229; Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s. 92; Nesefî, *el-Umde fi'l-Akâid*, s. 43; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi İlmi'l-Kelâm*, vr. 230b; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 29a-29b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 137; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 132a; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 132; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâ'id*, s. 99; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 355; Çağfer Karadaş, *Ususu'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, s. 91.

¹²² Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi İlmi'l-Kelâm*, vr. 231a; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn*, vr. 29b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 137; Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî*, vr. 132a; Bâbertî, *Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 132. Bâbertî'nin bu görüşü benimsemesinde önceki alimlerin rolü büyüktür. Zira söz konusu düşünce bazı bilginlerin fikirleri arasında yer almaktadır. Bkz. Nesefî, *el-Umde fi'l-Akâid*, s. 43.

¹²³ Enbiyâ 21/47.

¹²⁴ A'raf 7/8-9.

¹²⁵ Kâria 101/6-9.

¹²⁶ İbn Mâce, “Zühd”, 17.

hadîsi ve Rasûlullah'ın araz olan amellerin tartılmasından sorulmasının ardından mîzânın amel defterlerini tarttığını belirttiği rivayeti¹²⁷, mîzânın gerçekliğini ve vuku bulacağını gösterir.¹²⁸

Bâbertî, Allah Teâlâ'nın iyilikler ölçüsünde nurani, kötülükler ölçüsünde de zulmani cisimler yaratıp bunların tartılacağı kanaatinin de mevcut olduğunu söyler.¹²⁹

Amellerin tartılması noktasında amellerin yok olmuş arazlar olduğu, yok olan bir şeyin tartılamayacağı, ağırlık ve hafiflikle nitelenemeyeceği itirazına karşı, nasların bunun gerçekliğini ortaya koyduğu, mîzânın keyfiyetinin bilinemeyeceği, içyüzünün bilgisinin Allah'a havale edilmesi gerektiği ve O'nun amellerin miktarını dilediği tarzda kullarına bildirdiği şeklinde cevap verilmektedir.¹³⁰

J. DEFTERLERİN DAĞITILMASI ve OKUNMASI

Ehl-i Sünnet'e göre defterlerin dağıtılması ve okunması hakktır.¹³¹ Defterlerin dağıtılması ve okunması konusuna değinen, bunun gerçek olduğunu savunan ve bununla bağlantılı olan "Her insanın amelini boynuna bağladık. İnsan için kıyamet gününde,

¹²⁷ İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, C. XIII, 1. b., thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz-Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989, s. 659.

¹²⁸ Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelâm**, vr. 230b-231a; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 29b; Bâbertî, **Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 137-138; Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 132a; Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, s. 132.

¹²⁹ Bâbertî, **Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 138; Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 132a.

¹³⁰ Üsmendî, **Lübâbü'l-Kelâm**, s. 179; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 235; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî 'İlmi'l-Kelâm**, vr. 231a; Bâbertî, **Şerhu'l-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, vr. 29b; Bâbertî, **Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, s. 138; Bâbertî, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, vr. 132. Bâbertî, mîzân meselesini "O gün tartı hakktır. Kimin (sevap) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onlar, ayetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır" (A'raf 7/8, 9), "Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz" (Enbiyâ 21/47) ayetleri bağlamında ele alarak Kitabu'l-Vasiyye'den "Amel defterlerinin okunması hakktır" (Ebû Hanîfe, a.g.e, s. 90), "Kitabımı oku! Bu gün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter" (İsrâ 17/14) manasındaki alıntıyı yapar ve işlenen amellerin derecesi, buna bağlı olarak da mükafat veya cezanın hak edilip edilmemesi, kıyamet günü adalet terazilerinin kurulmasının hikmetini teşkil ettiğini dile getirir. (Bâbertî, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, vr. 70b-71a)

¹³¹ Semerkandî, **es-Sevâdü'l-a'zam**, s. 35; Sâbûnî, **Matüridiyye Akaidi**, s. 92; İbn Kudâme, **Lüm'atü'l-İ'tikâd**, s. 35-36; Habbâzî, **el-Hâdî**, s. 235-236; Semerkandî, **el-'Akîdetü'r-Rukniyye**, s. 137; Nesefî, **el-Umde**, s. 43; Teftâzânî, **Şerhu'l-'akâ'id**, s. 99-100; Şerafeddin Gölcük, **İslâm Akâidi**, Esra Yayınları, İstanbul, 1999, s. 290-292; Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 351-352; Çağfer Karadaş, **İslâm'ın İnanç Yapısı**, Emin Yayınları, Bursa, 2006, s. 128; a. mlf., **İslâm Düşüncesinde Âhiret**, s. 53-54; a.mlf., **Ususu'l-Akîdeti'l-İslâmiyye**, s. 92.

açılmış olarak önüne konacak bir kitap çıkarırız. Kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter”¹³² âyetlerini zikreden Bâbertî, müminlere kitapların sağ, kâfirlere ise sol veya arka tarafından verileceğini ifade ederek¹³³ varlıkların dünya hayatında ister taat ister masiyet türünden olsun işledikleri bütün fiilleri içeren bu defterlerin Hafaza melekleri tarafından yazıldığını kaydeder.¹³⁴ Ehl-i Sünnet’in bu düşüncesine karşı çıkan Mu’tezile’ye göre Allah’ın ilmi engin olması hasebiyle kitapların okunması şeklinde bir görüşü benimsemek mantıkla bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla böyle bir şeyin vuku bulması söz konusu değildir.¹³⁵ Mu’tezile’nin tezini çürütmeye çalışan Bâbertî kitapların okunması olayında varlıkları ilgilendiren fakat içyüzüne tam olarak vakıf olunamayan bir maslahat ve hikmet olabileceğine dikkat çekmekte ve bir şeyin mahiyetini bütünüyle kavrayamamanın o şeyin abes oluşunu gerektirmediğine vurgu yapar. Ayrıca bahsi geçen hikmetin Allah’ın cezalandırma noktasında adil davrandığına ve haddi aşmaktan yüce olduğuna matuf olabileceğine işaret eder.¹³⁶

¹³² İsrâ 17/13-14.

¹³³ “Kitabı sağ tarafından verilen: Alın, kitabımı okuyun; doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum, der” (Hâkka 69/19-20), “Kitabı sol tarafından verilene gelince, o: Keşke, der, bana kitabım verilmeseydi de, hesabımın ne olduğunu bilmeseydim!” (Hâkka 69/25-26), “Kimin kitabı sağından verilirse, kolay bir hesapla hesaba çekilecek” (İnşikak 84/7-8), “Kimin de kitabı arkasından verilirse, derhal yok olmayı isteyecek; aevli ateşe girecek” (İnşikak 84/10-12) ayetleri kitapların müminlere sağ, kâfirlere ise sol veya arka tarafından verileceğine işaret etmektedir.

¹³⁴ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi ‘İlmi’l-Kelâm*, vr. 231a; Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad fi Usûli’d-Dîn*, vr. 29b; Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 138-139; Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî*, vr. 131b; Bâbertî, *Şerhu ‘Akideti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, s. 131.

¹³⁵ Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî*, vr. 131b-132a.

¹³⁶ Bâbertî, *Şerhu ‘Umdeti’l-‘akâ’id li’n-Nesefî*, vr. 132a.

SONUÇ

Bâbertî'nin akaid ve kelâm alanında kaleme aldığı eserlerin kahir ekseriyeti şerh ve haşiye niteliğindedir. O, klasik kelâmi meseleleri aklî ve naklî delillerle destekli olarak işlemiştir. Eserlerinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Hakîm es-Semerkindî, Debûsî, Fahru'l-İslâm Ali Pezdevî, Serahsî, Ebu'l-Muîn en-Neseî, Nureddîn es-Sâbûnî, Fahreddîn er-Râzî, Nasîruddîn et-Tûsî, Ebu'l-Berakât en-Neseî gibi âlimlere atıflar yapmış ve onların görüşlerinden istifade etmiştir. Bazen sözü geçen bilginlerin teliflerinden isim vermeden iktibas yaptığı da varittir.

“*Mâtürîdî alimler*” ifadesi pek kullanılmayan Bâbertî'nin çalışmalarında onun yerine daha çok “*Haneî alimlerimiz*”, “*Haneîler*”, “*alimlerimiz*”, “*ashabımız*”, “*şeyhlerimiz*”, “*Ehl-i Sünnet*”, “*Ehl-i Sünnet taraftarı olan ashabımız*”, “*Ehl-i Hak*” gibi ifadelerle yer verilmiştir.

Din ve akîdenin yanı sıra iman ve onunla paralel giden diğer mevzulara temas eden Bâbertî, dinin etimolojik ve terim manasından söz etmemiş, daha çok Tahâvî'nin fikirlerini yorumlamış ve İslâm dininin bir bakıma özellikleri sayılan bazı hususlara dikkat çekmiştir. Aslında İslâm dininin özelliklerinden de öte, Ehl-i Sünnet'ten farklı görüşlere sahip olan ekollerin tezlerini serdetmiş ve onları çürütme yoluna gitmiştir. Bütün bu malumat içerisinde dikkat çeken nokta, İslâm dinini, Ehl-i Sünnet anlayışı ile aynileştirmesidir.

İmanın hem sözlük hem de terim manasına değinen Bâbertî'nin bu konudaki açıklamaları önceki kelâmcıların üslubu ile birebir örtüşmektedir. Burada kullanılan ‘*önceki kelâmcılar*’ ifadesinden kasıt sadece Mâtürîdî kelâmcılar değildir. Çünkü Eş'arîler'in konuyla alakalı yaklaşımı da bu doğrultudadır. İmanın kavramsal çerçevesini çizen Bâbertî onu “*Allah Teâlâ'dan getirdiği bilinen bütün hususlarda Hz. Muhammed'i kalben tasdik etmek*” diye tanımlamış ve kelâm ulemasının telakkisinin bu yönde olduğunu ifade etmekle kendisinin mütekelliminden farklı düşünmediğini ortaya koymuştur.

İkrarın imandaki rolünü değerlendiren Bâbertî, onun İslâmî ahkâmın icrasında şart olduğunu ileri sürmüş, bunun Ebû Hanîfe tarafından ortaya atıldığını belirtip Ebû Mansûr

el-Mâtürîdî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Bâkılânî, İsferyîni ile muhakkik ulemasınca benimsendiğini kaydetmiş, ikrarla marifetin tek başına imanı oluşturamayacağı fikrini savunarak imanın kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amelden ibaret olduğu tezinin imam Mâlik, Evzâî, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve zahir ehli tarafından ortaya atıldığını dile getirmiş, imanın artma ve eksilme gösterdiği iddiasını teceddüd-i emsâl gibi akli delillere başvurarak çürütmeye çalışmış, imanın vacip olmasının kaynağı üzerinde durarak Hanefî-Mâtürîdî düşünceleri izah etmiş, kulun fiili olarak kabul ettiği imanı mahlûk addetmiş, imanda istisnânın söz konusu olamayacağı fikrine sahip olan Ebû Hanîfe'nin izinden giderek şüpheyi barındıracak şekilde “*ben inşallah müminim*” ifadesinin kullanılmayacağına dikkat çekmiş ve mukallit kişinin imanının geçerli olduğunu öne sürmüştür.

İman-amel, iman-İslâm ve iman-küfür ilişkisine değinen Bâbertî, Hanefî-Mâtürîdî çizgisini takip eden bir alim olarak amelin imana dahil olmadığını ve iman kapsamında değerlendirilemeyeceğine vurgu yapmış, iman ile İslâm'ın müteradif kelimeler olduğunu zikretmiş, iman mefhumunun küfür kavramının zıddı olarak telakki edildiğini belirtmiş ve kendisinde iman bulunan kişinin mümin, küfür bulunan kimsenin de kafir olarak isimlendirildiğini açıklamıştır.

Büyük günah işleyen durumunun ne olacağı meselesini irdeleyen Bâbertî, büyük günah işleyen, tevbe etmeden muvahhid olarak ölen, işlediği günah sebebiyle cehenneme giren bir müslümanın cezasını çektikten sonra cehennemden çıkıp cennete girebileceğini ifade etmiş, işlediği günahı helal saymayan mümine ve Ehl-i Kible'ye (Gulat hariç) tekfirin yapılamayacağına kanaat getirmiştir.

Umumi olarak varlık, hususi olarak Allah'ın varlığı konusunu ele alan Bâbertî, tasavvur edilen her şeyin vâcib, mümteni' ve mümkün gibi kategorilere ayrıldığından söz ederek Allah'ın varlığını vâcib kavramı ile zorunluluk ilkesi çerçevesinde açıklamış ve O'nun mevcûdiyetinin cevherle araz kavramlarının çokça kullanıldığı imkân ve hudûs delili ile ispat edildiğinin altını çizmiştir.

Allah'ın birliği, bilinmesi ve sıfatları gibi mevzuları işleyen Bâbertî, isbât-ı vâcib'ten sonra tevhidin de zuhur ettiğini söylemiş, Allah'ın tek oluşunu kabul etmeyen düşünceleri aktarıp çürütmeye çalışmış, çeşitli grupların tartışma konusu olan marifetullah noktasında kelâmın temel mantalitesinden ayrılarak kelâmda bir delil olarak kabul edilmeyen, sadece kişisel bir duygudan ibaret olan, bağlayıcılığı ferdi olan keşf ve ilhama

sarılarak Allah'ın bunlar vasıtasıyla da bilinebileceğini ileri sürmüş bir diğer ifadeyle kelâmcıların nazar ve istidlal metodunu değil de sufilerin marifetullah anlayışını benimsemiş ve münazaralarıyla birlikte sıfatlar hakkında bilgi vermiştir.

Ru'yetullahın varlığını savunan ve bu noktada karşıt görüşlü olan ekolleri tenkide tabi tutan Bâbertî, görülür olmayı mevcudiyetin özelliklerinden sayarak ru'yetullahı Müslümanlara yapılacak bir ikram olarak değerlendirmiştir.

Kader ve kaza ile yakından alakalı olan insan fiillerine işaret eden Bâbertî bu konudaki telakkileri delillendirmeleriyle beraber aktarmış ve hem kulun özgürlüğünü hem de Allah'ın yaratıcılık vasfını göz ardı etmeyen Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin görüşünün en isabetli olduğunu beyan etmiştir.

Selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât diye bilinen klasik istitaat düşüncesini benimseyen Bâbertî, istitaatı açık ve gizli olmak üzere iki kısma ayırmış, fiilin kendisiyle var olduğu ve Allah'ın fiille beraber yarattığı istitaatın gizli, yapabilme gücü ve araç ile gereçlerin, organlarla sebeplerin elverişli ve sağlam olması şeklinde tarif edilen istitaatın ise açık istitaat ismini aldığını zikretmiştir.

Hanefî-Mâtürîdî ekol ile Mu'tezile'nin rızık anlayışını aktaran Bâbertî, rızık konusunda önceki âlimlerden farklı bir şey söylememiş ve sadece söz konusu telakkilere temas ederek Mu'tezile'ye karşı Mâtürîdîler'in fikrini savunmuştur.

Bi'set konularını sistematik bir şekilde irdeleyen ve ilk önce peygamberliğin tanımı üzerinde duran Bâbertî, onu Allah'ın bahşettiği bir özellik (mevhibe) olarak değerlendirmiş, ardından da peygambere duyulan ihtiyacı insan ekseninde açıklamaya çalışmıştır. Nübüvvetin vücubiyetini savunan ve onu hikmet ilkesi bağlamında izah eden Bâbertî, ismet sıfatına fazlasıyla önem vermiş ve onu günah, büyük günah ve küfür kavramları açısından incelemeye tabi tutmuştur. Mucizenin imkânına, tarifine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine de yer veren Bâbertî, Hz. Muhammed'in peygamber oluşunu onun nübüvvet iddiası, mucize izhar etmesi ile teorik ve pratik hikmet çerçevesinde ele almıştır.

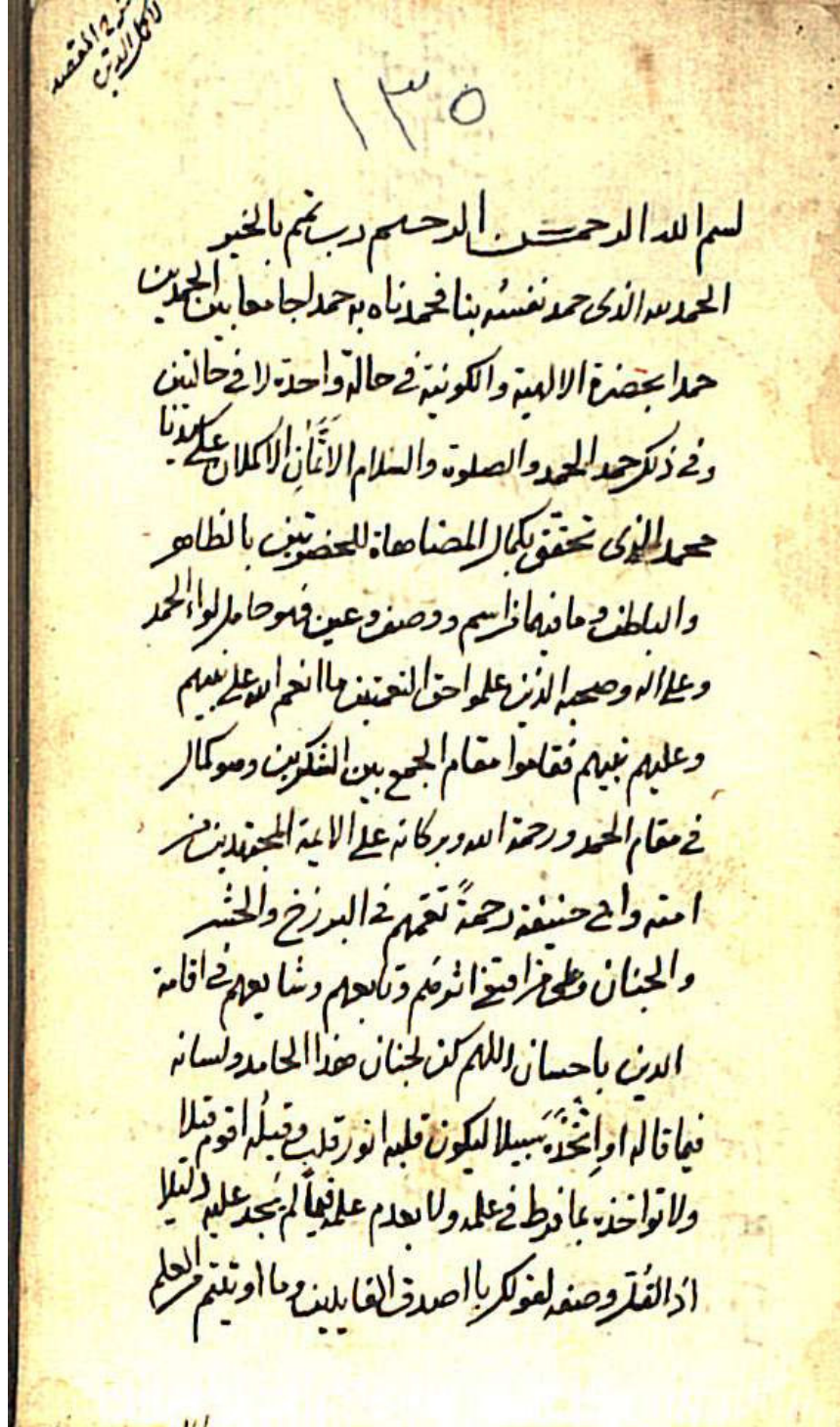
İmâmeti, Hz. Muhammed'den sonra şer'î kanunların uygulanması ve dini alanın korunması noktasında bir şahsın bu görevi üstlenmesi diye tanımlamış, imam tayin etmenin vacip olduğunu savunmuş ve her ferdin imama uyması gerektiğini öne sürmüştür. İmamın şartlarına değinen Bâbertî, onun erkek, hür, bülüğ çağına ermiş, akıllı, cesur ve

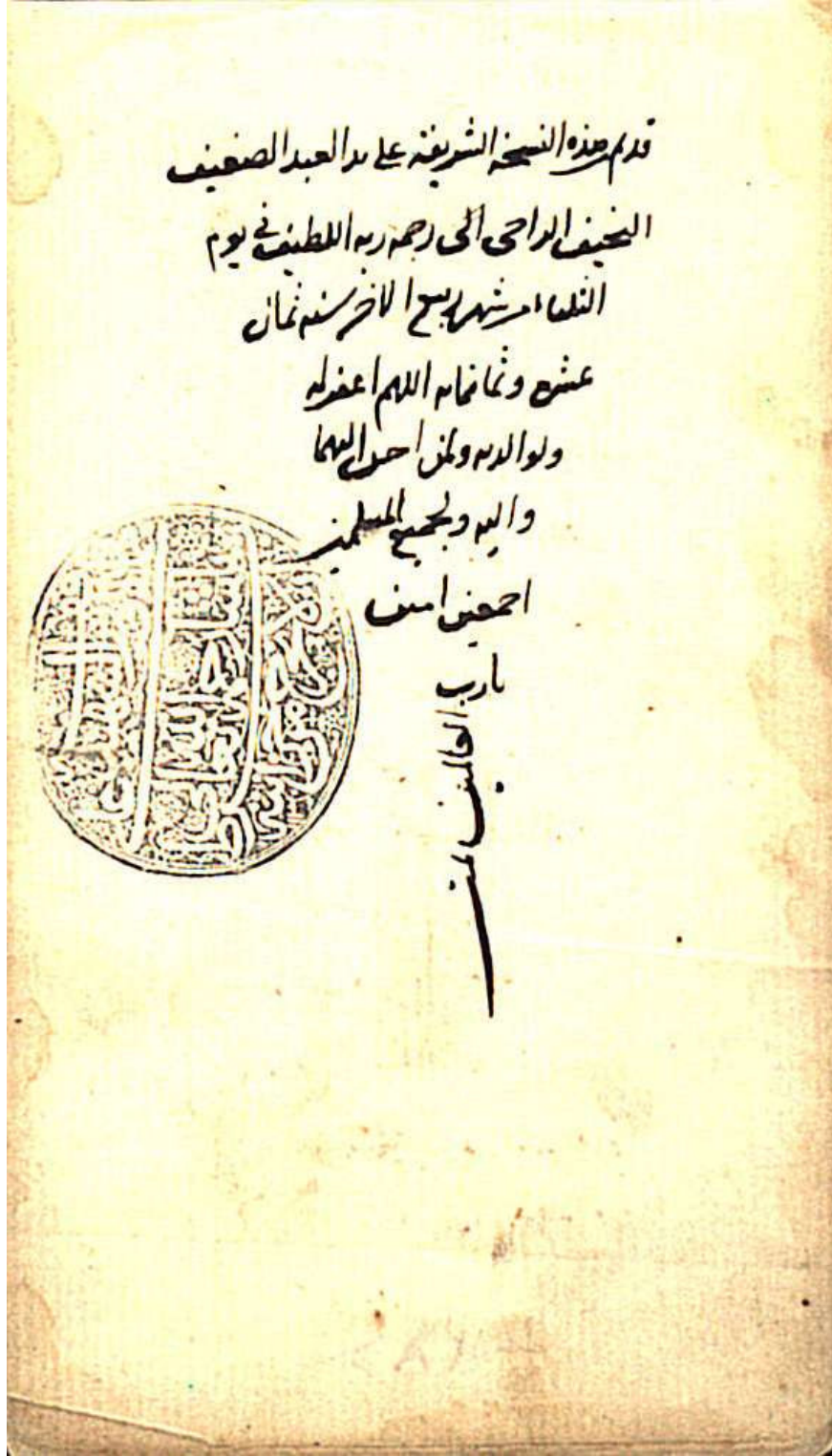
Kureyşli olması gerektiğine vurgu yapmış, ismet sıfatına sahip bulunma, Hâşimi ve zamanın en faziletlisi olmanın söz konusu şartlar arasında yer almadığına dikkat çekmiş, takvanın kemal şartı olduğunu kaydederek fâdıl varken mefdûlun imametinin caiz olduğunu ve fisk sebebiyle azledilmediğini dile getirmiştir.

Sem'ıyyât meseleleri içerisinde işlenen meleklerle iman hususunda Bâbertî, meleklerle imanın önemi, faydaları gibi noktalara değil de daha çok onların sahip olduğu özellikler üzerinde durmuş ve meleklerin çeşitlerine temas etmiştir.

Âhiret hayatının devrelerini teşkil eden kıyamet alâmetleri, haşr, ba's, cennet-cehennem, sevâb-ı ikâb, havz, şefaati, kabir azabı-kabir nimeti, sırât, mîzân ve defterlerin dağıtılması mevzularında Bâbertî, kıyamet alâmetlerine iman etmenin gerekliliğine vurgu yapmış, farklı mefhumlar olmasına rağmen haşr ve ba'sı eş anlamlı kelimeler olarak değerlendirmiş, ba'sı dünyada işlenen hayır ve şerrin karşılığını vermek üzere kıyamet gününde cesetlerin haşredilmesi ve diriltilmesi diye tanımlamış, kelâmcıların filozoflara karşı geliştirdikleri eczâ-i asliyye formülüne değinmiş, cennetle cehennem şu anki mevcudiyetini ve mahlûk oluşunu reddedenlerin itirazına cevap vermek suretiyle her ikisinin şu an var olduğunu savunmuş, Allah'ın lütfü çerçevesinde mükafat, adaleti doğrultusunda da ceza verileceğini belirtmiş, havzı hadislerle ortaya koymuş, şefaati Mu'tezile'nin görüşünü de göz önünde bulundurarak ele almış, kötüler gibi kabir azabını hak edenlere azap edileceğini, iyiler gibi kabir nimetini kazananlara ise mükafat verileceğini ifade etmiş, kabir azabına ilişkin olarak ruhun cesede iade edilip edilmeyeceği hususunda hem tevakkuf ettiğini hem Münker ve Nekîr'in kabir sorgusunun ruhun cesede iade edilmesiyle mümkün olduğunu söylemekle çelişkiye düşmüş, sırâtın kılıçtan keskin, kıldan ince ve yaratılmışların kendisinden geçmeleri için cehennem üzerine kurulan bir köprü olduğunu dile getirerek keskin ve ince olan bir köprüden geçmenin mümkün olmadığını öne süren bazı Mu'tezile alimlerine, havada uçmakla suda yürümenin böyle bir köprüden daha şaşırtıcı olmadığı kanaatine sahip olan Ehl-i Sünnet'in görüşüyle cevap vermiş, mîzânın keyfiyeti, mahiyeti ve içyüzü noktasında tevakkuf etmenin gerekliliğini öne sürmüş ve ahirette defterlerin herkes tarafından okunup müminlere sağdan, kâfirlere de sol veya arka tarafından verileceğini ayrıca bu olayda varlıkları ilgilendiren fakat içyüzüne tam olarak vakıf olunamayan bir maslahat ve hikmet olabileceğini, mahiyeti kavranamayan şeyin ise abes olmadığını beyan etmiştir.

Bazı hususlarda Selef düşüncesini benimsemiş olan bir diğer ifadeyle tevakkuf etmenin gerekliliğini savunan Bâbertî, genel olarak kelâmî meseleleri kelâm mantığıyla irdelenmiş, bunu yaparken de Hânefi-Mâtürîdî ekolünün telakkisini ön plana çıkarmış ve nadiren de olsa mütekellimin metodundan farklı bir kanaat ileri sürmüştür. Sadece bazı noktalarda onun Selef yöntemine başvurmuş olması, bütünüyle Selef'in izinden gittiği ve onların mantalitesine sahip olduğunu söyleyemeyiz. Zira o Selef'in metodunu kullanırken her şeyin akılla kavranamayacağı ve çözülemeyeceği hakikatine işaret etmeyi amaçlamıştır. Bu aynı zamanda Sünnî kelâmcıların benimsediği yöntemdir. Dolayısıyla Babertî Sünnî kelâm inanç, ilke ve yöntemine bağlı kalmış ve bunu her eserinde öne çıkarmıştır.





Şerhu'l-Maksud fî 'İlmi'l-Kelâm'ın Son Sayfası

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي حَمَدَ نَفْسَهُ بِمَا حَمَدَ نَاهِهِ حَمْدًا حَامِعًا مِنْ
 الْحَمْدِ مِنْ: حَمْدِ الْخَضِرِ الْأَلْبَيْدِ وَالْكُوَيْبِ فِي حَالِهِ وَاحِدَةً لَا فِي
 حَالَتِهِ: وَفِي ذَلِكَ حَمْدُ الْحَمْدِ: وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَأَيَّامِ
 الْأَكْلَانِ عَلَى سِدْرِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِي حَقَّقَ بِكُلِّ الْمَضَامِينِ لِلْحَضْرَةِ
 بِالظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ أَسْمٍ وَوَصْفٍ وَعَيْنٍ فَهِيَ حَامِلَةٌ
 لَوَاءِ الْحَمْدِ: وَعَلَى آدَمَ وَصَحْبِهِ الَّذِينَ عَلِمُوا حَقَّ التَّعْتِبِ: فَأَبْنَمَ اللَّهُ
 عَلَى نَبِيِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ بِنَبِيِّهِمْ فَمَا مَوْاقِفُ الْجَمْعِ مِنَ السُّكْرِ: وَهُوَ
 كَمَا فِي مَقَامِ الْحَمْدِ: وَرَحْمَةُ اللَّهِ تَكُونُ عَلَى الْهَدْيِ الْمُحْتَمِلِ مِنَ الْمُنْتَهَى
 وَالْجَنِيْفِ رَحْمَةً تَعْتَمِدُ فِي الْبَرْزَخِ وَالْحُسْرِ وَالْجَنَانِ: وَعَلَى مَنْ
 أَوْفَى أَرْهَمَهُمْ وَتَابَعَهُمْ وَسَاءَ يَجْرِمُ فِي أَقَامَةِ الَّذِينَ بِأَحْسَانِ:

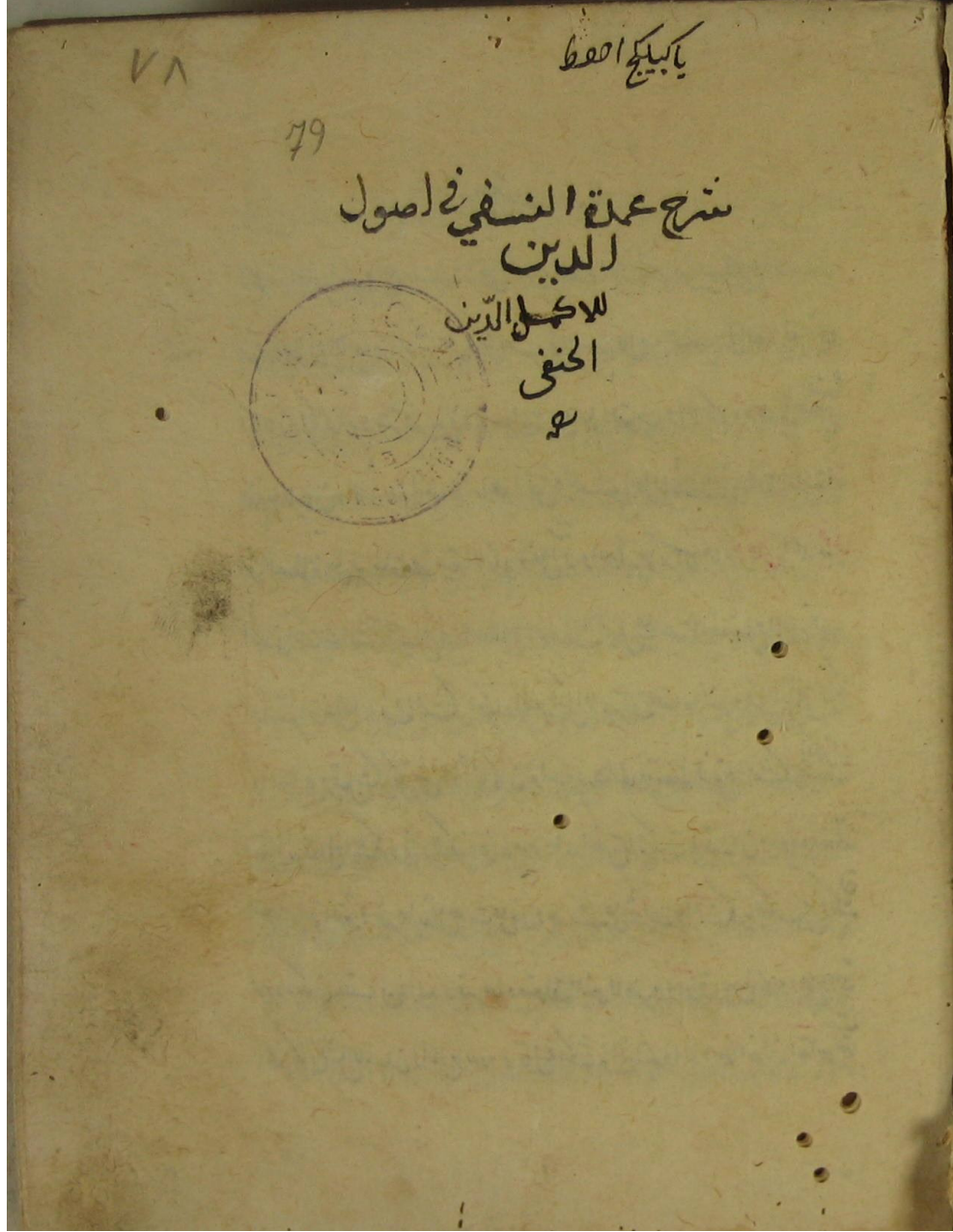
اللَّهُمَّ كُنْ لِي جَنَانًا مِنْهَا كَامِدًا وَلِسَانًا فَمَا قَالُوا أَوْ أَحَدًا سَبِيلًا
 لِيَكُونَ قَلْبِي أَوْ قَلْبِي وَيَسُدُّ أَعْيُنَ قَوْمِي قِيلًا: وَلَا تَوَاحِدًا بِمَا قَرِظَ
 فِي عِلْمِهِ وَلَا يَجِدُ عِلْمَهُ فَمَا لَمْ يَجِدْ عَلَيْهِ دَلِيلًا: إِذَا الْعُلَّ وَصِفَ
 لِقَوْلِكَ يَا صِدْقَ الْقَائِلِينَ وَمَا أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ الْأَقْبَلِ:

مِنْهَا وَإِنْ أَوْلَى مَا يَوْجِبُ حَقَّ ذَوِّ الْأَهَمِّ الْأَهَمِّ: وَأَحْرَى مَا مَسَّتْ
 فِي الْأَسْتِشْرَافِ عَلَى حَصْبِلِ أَعْنَاقِ كِرَامِ الْأَهَمِّ: عِلْمُ أَصُولِ
 اللَّهِ

لانه فعل العبد وقد تقدم ان افعال العباد مخلوقه لله ولا يجوز ان
 يكون اليه ان اسما للمزيد او التوقيق وان كان لا يوجد اليه كما زعم
 قال انه غير مخلوق لانه ما يولد والامر انما يصح بما هو داخل تحت قدره
 وما كان كذلك كان مخلوقا للمخاله وانما المقلد صحيح لانه ما هو بالنقد
 وما مثل سواء كان عن دليل او لم يكن وحكمه الاسلام بان لا يكون مطيعا
 باعتقاد وسائر طاعة وهو الفساق بترك النظر في جوار مخفيهم
 وهو منسك حنيف والنوري وما كره الشافعي والاوزاعي واحمد بن حنبل
 وعامة العلماء وقال ابو هاشم مولا في الحكم بانسلافة ما لم تعرفه فليعلم
 اعقابه بالدليل العقلي على وجه يمكنه مجا دلة الخصوم على ان النور عليه
 من النبوة فان عجز عن ذلك لم يحكم بانسلافة واقول ان طامير القادرين
 لم تكن قادرين على ما شرط لان النبوة لا تدفع بشبه منها بل ببلد قطعت
 وفي قطع الدليل البقلا اختلف بين العلماء فلا قطع وكذلك في العقلي
 ان القران المنجحة والشروط المذكورة فيها ايضا مختلف فيها فلا قطع والهام
 وكالاسلم متراد فان لقوله تعالى ومن يشع عن الاسلام ديننا فليقبل رسوله والهام
 دني فلو كان عن الاسلام لم يكن مقنولا وهو باطل قال امير الطامير معا عير
 لقوله تعالى قال الاعراب منا اولم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ووجه ظاهر
 والواجب للمذكور منا المراد به اسلم اللغوي بمعنى اسلمنا والبقاد
 في قوله تعالى قال الاعراب منا اولم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ووجه ظاهر
 والواجب للمذكور منا المراد به اسلم اللغوي بمعنى اسلمنا والبقاد
 في قوله تعالى قال الاعراب منا اولم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ووجه ظاهر

ومنه ان الرادنا ابراهيم في شرح المنصوح ما لا يوصلنا على
 محمد وآله وكان الرابع من سبعة السبل المباركة للنبوة في حلال
 الاصل في شرح سبعة من سبعة

Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn'in Son Sayfası

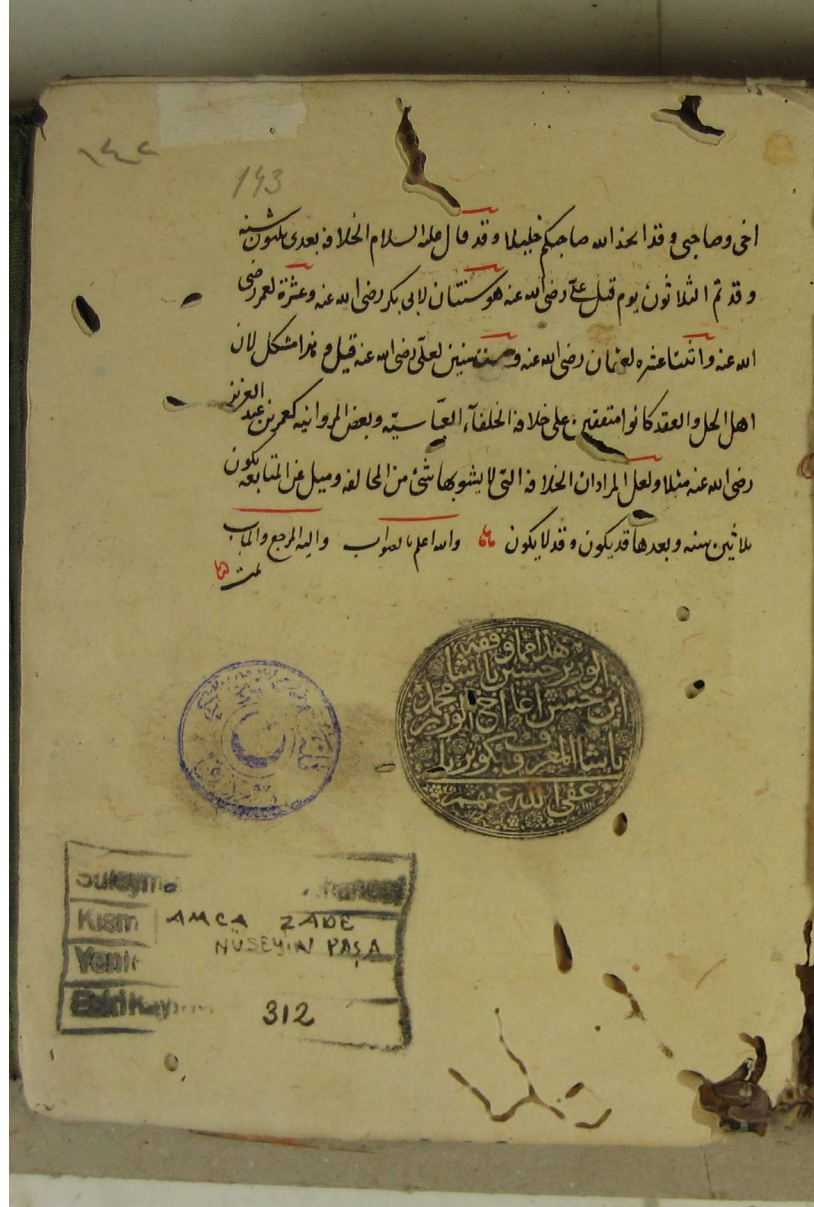


Şerhu 'Umdeti'l-'Akâ'id li'n-Nesefî'nin Kapak Sayfası

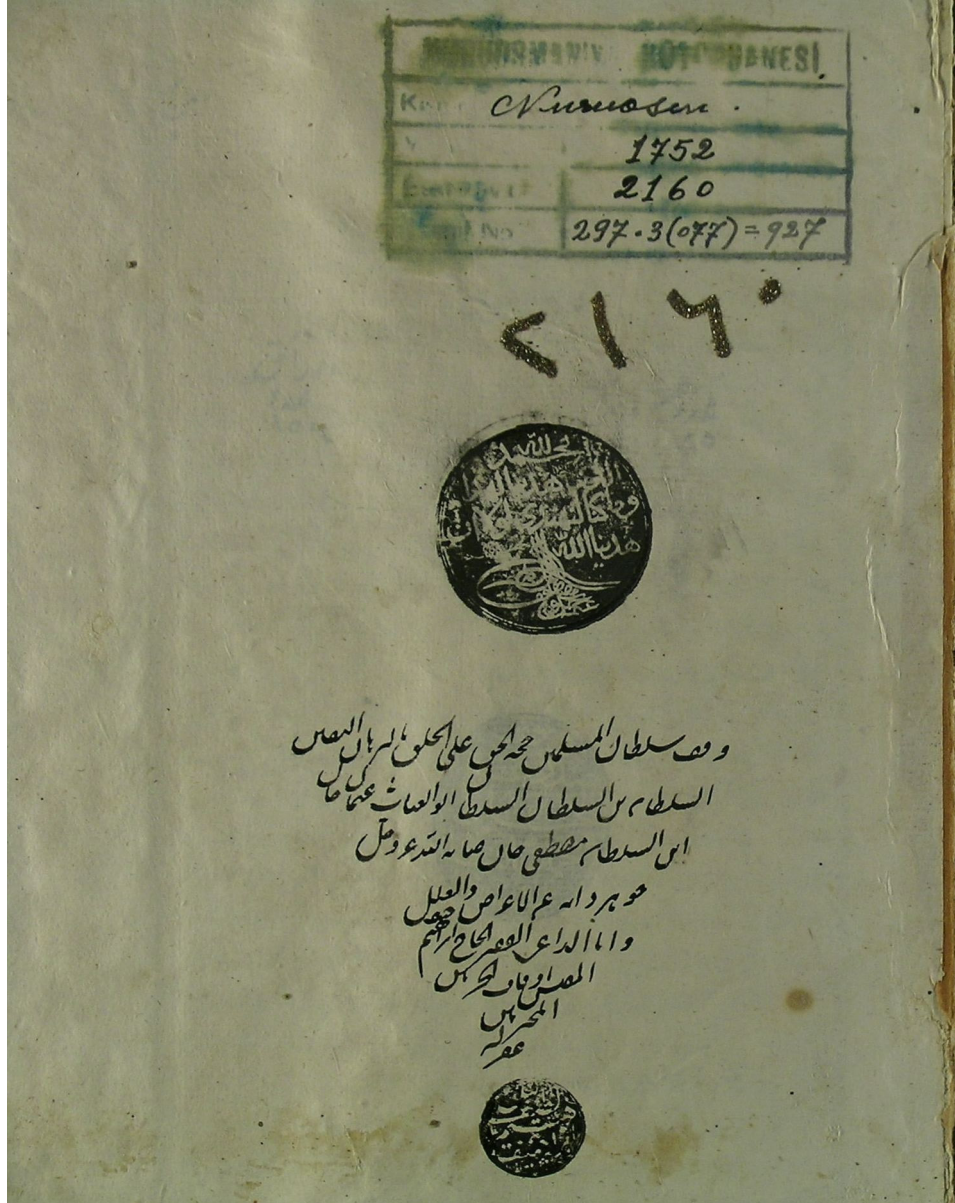
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أظهر بدائع مصنوعات على أحسن النظام، وخصص من بينها نوع الانسان
بمزيد الطول والانعام، وارشدهم طريق معرفة الاستدلال من المنوع الى الصانع ذي
الجلال الاكرام، وشرتهم بعرفة الوجدانية من علم التوحيد والاحكام، وهديهم الى السعادات
منهم بالايان والاسلام، ليعبدوا ما هو الحق وليجتنبوا عن الضلالة في عبادة الادمنام
والصلاة على خير خلقه محمد سيده الانام، وعلى آله واصحابه موبد السلام. **قال الحمد لله**
الحمد في اللغة موالتناء الجليل في الاصطلاح الوصف بالجميل على جهة التفصيل والتمام فيه
لما استفاد على ما عرف الشكر اظهار النعمة قبل الاعتراف بالنعمة، وقبل امتثال الاوامر
والنواهي وقيل شكر كل شئ اذا ما كان واجبا فيه والمحمد نقيضه لزم والشكر نقيضه
قال الله تعالى فاشكروني ولا تكفروني ومورد الحمد اخص لانه يكون باللسان وحده ومتعلقة
اعم لانه يعم النعمة وغيرها يقال حمدت على نعمته وحمدت على شجاعته والشكر بالعكس من ذلك
مورده يكون باللسان والييد وغيرهما ومتعلقة النعم لا غير والفرق بين الحمد والمدح ان
الحمد يكون قبل الاحسان والمدح بعده، وقال في الكفاية ان الحمد والمدح هما اخوان الله اسم للثناء

جمع



Şerhu 'Umdeti'l-'Akâ'id li'n-Nesefî'nin Son Sayfası



Şerhu Tecrîdi'l-'Akâ'id'in Kapak Sayfası

شرح التجريد للشیخ اکمل الدین

بسم الله الرحمن الرحيم .. وما نفي الا بالله
 الحمد لله الذي جعل الانسان كمالا علم من الملك نحو ما حوذة العقول والنفس وادارة تفصيل افضيله
 اجرة لظنك رشق المسالك معاملة نجس ومعه به فيها قد يكتم حرمه عن كماله وامتناع ما يشي
 انه معه في ذاته وفي صفة ما اشترك وصلوته وازكى اختياره على سيد المرسلين الذي دنى وتكلمت بكلمات
 قانية فوسين ارا دنى فتسببت بسراد قات عزيمة واشتراك وعلى له واصحابه واتباعه نفا صيل جمعته
 ودون بل كلبته ما طلع الشمس وضوءها باله فان احببنا انما بعد فان جماعة من ذرية الخصال
 اقترحو عند مذكرة التجريد ان اجمع لهم ما كان يظهر هناك من تفريد فريد وحل تعبد عقايل
 فويله لينين لهم ما يحتاج حله اليه ويتبين ما يصلح الاعتماد عليه فاستخرت الله فاجبت المطلبهم
 وشرع فيهم مستعينا بالله في تيسير الامور متضرعا اليه للعصمة عن التزيغ والزلل واليه على وهو
 حسبي ونعم الوكيل **قال المصنف رحمه الله** اما بعد حمد الله واجب الرجوع على نفا في الاصل في التجريد
 انما نه محمد المصطفى وكرم اجتهاد فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وتربتها على مبلغ
 النظام مشيرا الى غير فراد الاعتقاد وتكتم مسائل الاجتهاد مما قادي في الدليل اليه وتولي عقائد
 عليه والله اسأل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا لومر المعاد ويمتته بتجريد الفروع ورتبته
 على ستة مقاصد واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة من شرط التوقيف في اشياء الله تعالى ويجوز
 اطرافه على الله واما من لم يشترطه فان شرط صحة المعنى فكذلك ان الواجب حتى الفيات القوت
 يرايد من الوجود فيكون معناه الوجود والاصحة له وان لم يشترط ذلك ايضا فادواته منه
 وانما رتبته على ستة مقاصد نظرا الى ما يحتاج اليه في هذا الفن وبيانه ان هو تعالى الله تعالى
 واجبة لان شكر المنعم واجب عقدا وشكر من لا يعلم لا يتحقق وهي انما يكون بالصفات وبعضها
 تدرك بدلالة الحسوس من الجواهر والعراض ولها ما هيئات وجود وكسب منها وبعضها يحتاج
 الحباية عارت تلقاه من الملاء العلى بالارتصالية وهو التبين عليه المشكوك في رتبته على ذلك
 المعرفة امور متعلوق بالمعاد فيحتاج الى علم جامع لذلك وهو علم الكلام وقد يقع خلل في نظام العالم
 من النهج ما يمنع المتعلم عن تحصيله فيحتاج الى امان يحفظ الخرزة عن ذلك فلذلك صنف كتابا
 في علم الكلام ورتبته على ستة مقاصد اول قول في الامور العامة المشتملة على مباري الجواهر والعرض

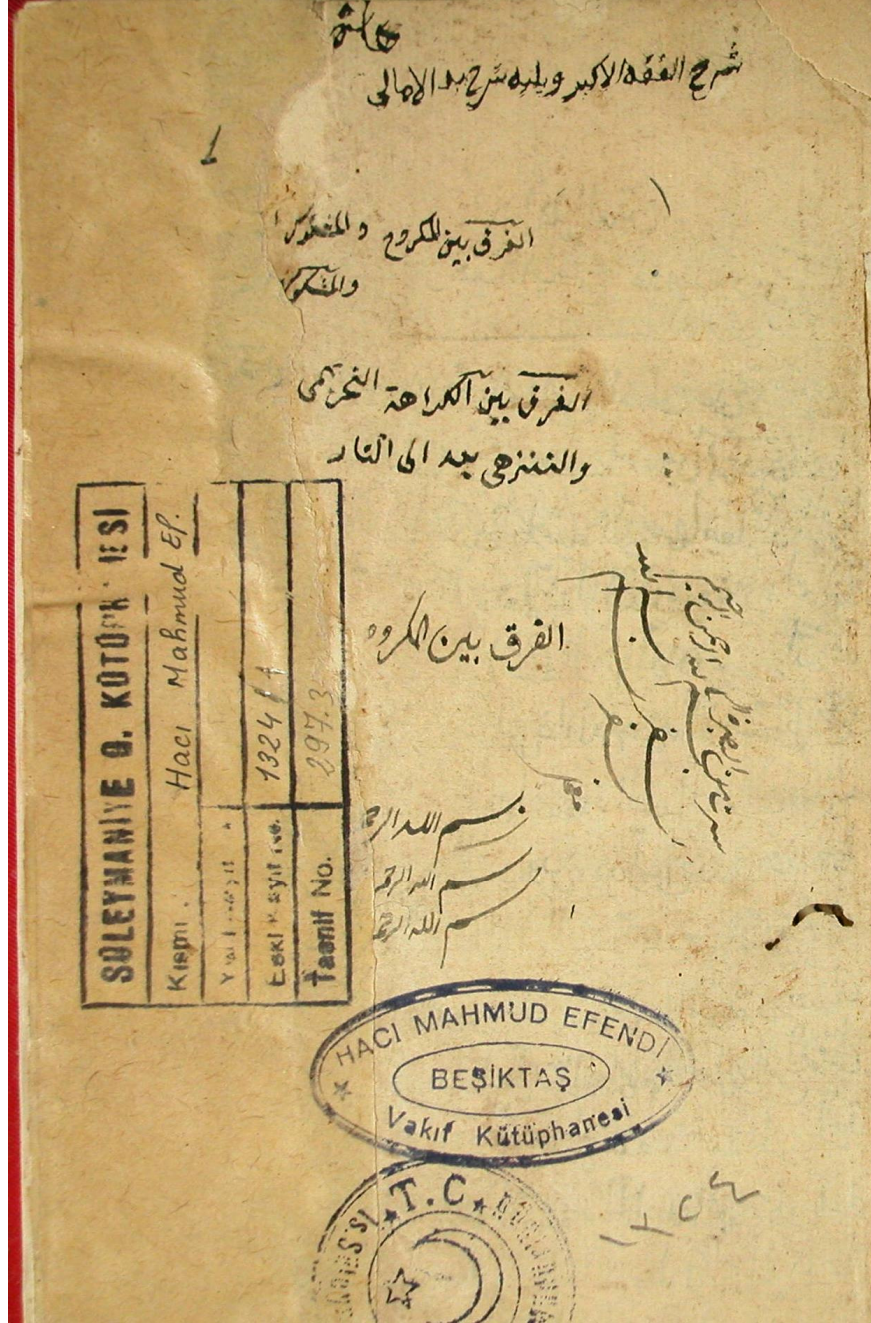
الله

Şerhu Tecrîdî'l-'Akâ'id'in İlk Sayfası

واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجب على الله فان فعله ما وجب وقوع المعروف
 وترك المنكر لان الله جعل المكلف على المعروف ومنعه عن المنكر فيلزم تخالف في الواقع والافتقار
 اخفق بحكمة لا بخلافه تعالى بالواجب الصعبي وهذا الدين يصح لانزام الجبائز لا لاقتناء
 الوجوب المعقني في نفس الامر وفي كلامه نظر لانه قال الوجوب سمع في المناسبات ان يستدل
 بالسميات العامة عليه كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما
 فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبتغى حتى تنفي الى امر الله الاية ووجه الاستدلال
 انه امر بالاصلاح وازالة المنكر الذي هو البغي والامر للوجوب واذا وجب في صورة وجب
 في الباقي لعدم التعارض بالفضل وقوله تعالى ولكن منكم اممة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف
 وينهون عن المنكر امران يكون من الامتد من الامر بالمعروف وينهون عن المنكر والامر بالوجوب وقوله
 صلى الله عليه وسلم لنا من المعروف ولم نهون عن المنكر ولعلنا نرى الله ستراركم على حين انكم
 فندعو احباركم فلا يستجاب له ووجه الاستدلال انه وعيد على ترك الامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر عالما بان ما يامر به معروف وما ينهى عنه منكر وانما في العلم بتجويزنا لنا نبر بان يجوز
 اخضاها الى المقصود فانها اذا لم يجز تاثيرها واقضاهما الى المقصود لا يجز الثالث ان يكون
 عالما بانسقاء المفسدة فلو عرفها وغلب على ظنه مفسدة بالنسبة اليه او الى من يقرب اليه لا

فهذه يجب عليه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب
 تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب وحسن توفيقه على يد العبد
 الضعيف الفقير الفقير المحتاج عفوريته وشفا عتد نبيه محمد المصطفى
 صلى الله عليه وآله ابراهيم بن شاهين بيلك الساكن في بلدة بغداد
 دار السلام غفر الله له ولوالديه ولاستاديه وللمستغنى هذه النسخة
 وجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
 من اهل السنة والجماعة جمع الله بيننا وبينهم
 في الدنيا وفي الآخرة ورضاه سبحانه
 وقضى عن باقي الفقهاء ابو بكر وعمر وعثمان
 وعنى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
 وصلواته على سيدنا محمد وآله الطيبين
 الطاهرين والحمد لله
 رب العالمين
 شهر ربيع الثاني سنة ١٠١٠
 ٢٠٢

Şerhu Tecrîdî'l-'Akâ'id'in Son Sayfası



Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye'nin Kapak Sayfası

أجل الدين
هذا كتاب شرح الفقه الأكبر الحميم
بسم الله الرحمن الرحيم
أحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله
الموسلين وآله وصحبه أجمعين أما بعد فقلنا
مسائل الكتب الكلامية التي منها يتعلم الناس
بداية دينية وعلمونها في المدارس وغيرها مخالفة
لمسائل كتاب الفقه الأكبر الذي صنفه أبو حنيفة
رحم وأبى الناس خافلين عن معاني مسائله
التي كانت عليها عقيدة الصحابة والتابعين
وقدمهم من المجتهدين زيد بن علي صدق هذا ما
له في الإسلام على الزهري رحمه الله في أصول
الفقه وهو قوله العلم نزعان علم التوحيد والصفات
وعلم الفقه والشريعة والحكام والأصل في النوع الأول
هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة
ولزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه
الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو
الذي عليه أدركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا

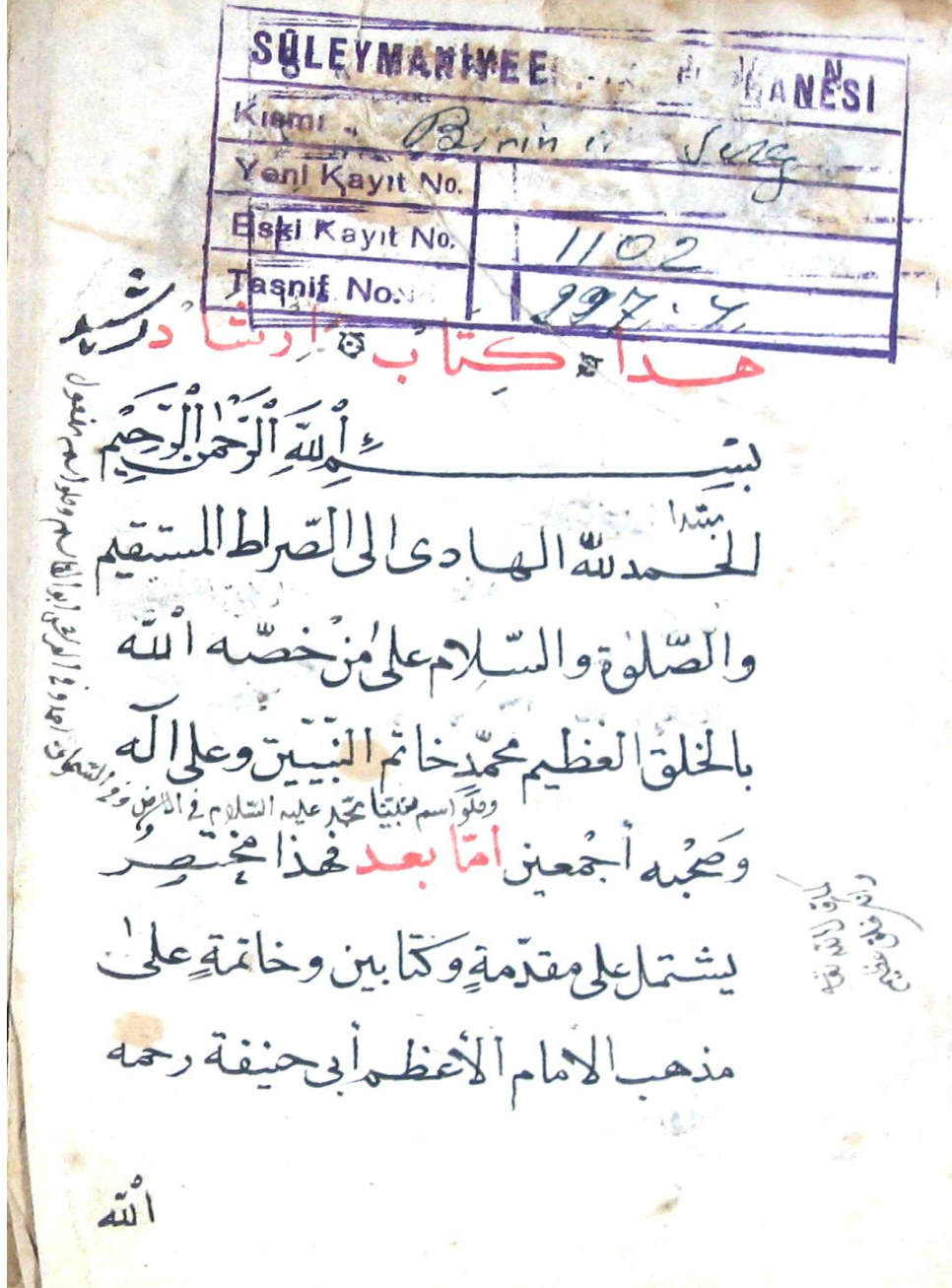
Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye'nin İlk Sayfası

علي ما وردت به الاخبار الصحيحة حتى كائن و
 الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
 قال خذ يفه بن اسد القفاري اطع النبي طمينا
 ونحوه كرمون قالوا ذكركم الساعه قال انها
 لن تقو حتى تروا قبلها عشر ايات فذكرها
 ن والرجال والدايه وطلع الشمس من مغربها
 وترها عيسى ابن مريم واولج واولج وثلاثة
 خسوف خسوف بالمشق وخسوف بالمغرب و
 خسوف بحر العرب واخر ذلك فافرح من
 اليمين نظروا الناس الى محشرهم وبيكار
 من قعوده تسوق النابيل الى محشرهم وفي
 قوله روايه في العشره وريح تلقى الناس في
 الريح قوله تعالى والله يهدي من يشاء الى
 صراط مستقيم كانه قال فما علينا الا التواضع
 المدين والله يهدي من يشاء الى صراط
 مستقيم فقد عرفت صريح الحكمة النبويه بعون
 الله احسن الخالقين والصلوة على رسوله الامين

المسلمين

SOLEYMANIYE C. KUTUPHANESI	
Kişisi:	Hacı Mahmut Ef.
Yazı No:	1324/1
Fis. No:	2873
Tarih No:	

Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye'nin Son Sayfasi



Kitâbü'l-Irşâd'ın Akide Kısmının Metni

اللهم رحمة واسعة جمعته ارشادا للبستر
والارض عالم الغيب
شدين ومقنا للتعلين وسميته الارشاد
والشهادة لئلا اعلمه

ورجوت ادخاره ليوم العباد وفوضت
اليك باق اشهد ان لا
امرئ الى منزله الخول والقوة فانه روف
الا انت وحدك لا شريك

بالعباد **المقدمة** اعلم ان الله تعالى
واشهد ان محمد عبدك

خلق الجن والانس ليعبدوه وكيفية
فانك ان تكلم الى انفسى تقرب
العبادة وتوحيها لا تدرك بالعقول فارسل

والى لا اتق الا الله وحده فاجه
الله به رسلا مبينين لما يجب عليهم و
ل توفيه يوم القيامة

كيف يجب وكما يجب ومتى يجب وعلى من يجب
انك لا تخلفا ليعبادك
يا ارحم الراحمين ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم

بديله قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدوا

مبشرين لمن اطاع بالجنة وغيما منذرين
لمن عصى بانواع العذاب واليهما جعلنا الله و
اياكم من النعم عليهم الطيبين غير الجاحدين
المغضوب عليهم ولا الضالين امين
الكتاب الاول في الاعتقاد قال الله
قال النبي محمد صلى الله عليه وسلم
قيا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا الذي له ملك السموات والارض
لا اله الا هو يحيى ويميت فآمنوا بالله ورسوله

النبى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعلنا
الكتاب الاول في الاعتقاد
والحمد لله الذي جعلنا
الكتاب الاول في الاعتقاد

النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه 3
العلم تهتدون فبلغ الرسالة وادي
الامانة وكذبوه فاعلم الله تصديق
دعواه على يديه بالمعزة كانشقاق القمر وانحياز
الشجر وتسليم الحجر والاحبار عن المغيبات و
اشباع الخلق الكثير بالزاد القليل وغير ذلك
وظهرها القرآن الباقي على صفحات الدهر
دون كل معجزة فطلب منهم المعارضة
فجروا عنها فثبت ^{الرسول} بذلك نبوته صلى الله

وامت الدنيا فثبت كل معجزة
من النبي اذ جاءت واكتم
ارباب القرآن

عليه وسلم فوجب علينا أمثال ما أمر به
والانتهاء عما نهى عنه فامر بالآيمان وهو
تصديق محمد ^{شونديكم} صلعم بالقلب فيما علم ^{أو رسول} مجيئه
به من عند ربه والاقرار باللسان فتحن
نؤمن بقلوبنا ونقر بالسنتنا ان الله هـ
سجانه وتعالى موجود واحد قد يم
حتى حيوة ازلية سرمدية لا سبيل
للغناء عليه عالم بعلم ازل قادر بقدرية
ازلية مرید با رادة ازلية سميع بصير

بغير

بغير آلة جسمانية متكلم بكلام واحد 4
ازلى قائم بذاته ليس من جنس الحروف
والأصوات ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر
منزه عن صفات النقص والحدوث لا يتصف
بلون ولا طعم ولا رائحة ولا بالتعويض
والتناهي ولا بمشابهة المحدثات وليس
بممكن في مكان واحد ولا مستقر على العرش
خلق الخلق وأعمالهم وقد رازق
والجالهم فاذا استوفوا مدة أعمالهم

يَأْمُرُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى مَلِكِ الْمَوْتِ بِقَبْضِ رُءُوسِهِمْ
فَإِذَا مَا تَوَاوَدَفْنَا وَيَعِيدُ اللَّهُ الْحَيَاةَ فِيهِمْ
بِحَيْثُ يَعْقِلُونَ السُّؤَالَ وَيَقْدِرُونَ عَلَى
رَدِّ الْجَوَابِ فَيَأْتِيهِمْ مَلَكٌ يُقَالُ لِأَجْدِهِمَا
الْمَذْكُورِ لِأَخْرِ النَّكِيرِ فَيَجْلِسَانِ الْمَيِّتِ فَيَقُولَانِ
مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي بَعَثَ
إِلَيْكُمْ فَيَقُولُ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ أَشْهَدُ
أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ
وَرَسُولُهُ فَيَقُولَانِ قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ

هَذَا

هذا ثم يفسح له في قبره سبعين ذراعاً في 5
سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول
ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم فينام
كنومة العروس الذي لا يوقظه الا الحب
اهله فينام حتى يبعثه الله من مجمعه ذلك
وان كان منافقاً يقول سمعت الناس
يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولوا قد كنا 7
نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التامى
عليه فتلتيم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال

فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك
وهو كالميت صغيرا كان او كبيرا يسأل
اذا غاب عن الادميين واذا مات في الجحيم
او اكله السبع فهو مسئول والاصح ان
الانبياء عليهم السلام لا يسئلون ويعذب
في القبر الكفار وبعض العصاة من المؤمنين
من شاء الله تقذيبه ثم يحشر الله الاجساد
ويحسبها يوم القيمة ويعطى كتاب المؤمن
بيمينه وكتاب الكافر بشماله ويوضع الميزان

وهو

6 وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال
ويوزن اعمالهم خيرا كان او شرا ويوضع
الضراط وهو جسر ممدود على متن جهنم اذق
من الشعر واحد من السيف يمر عليه الخلائق
فنههم كالبرق ومنهم كالريح ومنهم
كالجواد المسرع ومنهم كالماشى ومنهم كالنملة
تدب على حسب درجاتهم ثم يدخل الله تعا
اهل الجنة الجنة بفضله ويكرمهم بان يريهم
ذاته تعالى وتقدس من غير كيف ولا تشبيه

وَيُدْخِلُ أَهْلَ النَّارِ النَّارَ بَعْدَ إِذِ انْجَازِ زُجُوجِهِمْ
يَكْرِمُهُ أَوْ بِشَفَاعَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ بِشَفَاعَةِ بَعْضِ
الْأَخْيَارِ عَنِ تَسْحِقِ النَّارِ بِالذَّنْبِ لِأَبِ الْكَفْرِ
فَإِنَّ الْعَفْوَ عَنِ الْكُفْرِ لَا يَجُوزُ وَالْحَنَّةُ وَالنَّارُ
مَخْلُوقَتَانِ الْيَوْمُ وَالْآفَاءُ لِحَمَّا وَلَا لَالَا
هَلِيهِمَا أَبَدًا وَالْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَ اللَّهُ تَعَالَى
عَلَيْهِ السَّلَامِ مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ حَقٌّ وَهُوَ مَا رَوَى أَنْ رَسُولَ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَسَّحَ اللَّهُ بِيَدَيْهِ
الْيَمِينِ وَكَلَّمَا يَدَيْهِ يَمِينُ صَلَبِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

حين

٦
حين اهبطه الى الأرض فخرج من صلبه ^{من صلبه}
جميع ما يخلق الى يوم القيمة كما مثال الذرثر ^{هم}
بين يديه وجعلهم على هيئة الرجال والنساء
يعنى في عقولهم وقال لهم الست بربكم قالوا
بلى ونؤمن باللوح والقلم ونجميع ما قدره فيه
وجف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة وانا
أخطاء العبد لم يكن ليصيبه وانا صابا لم يكن
ليخطئه ولا نرى المزوج على الأئمة وان جاروا
ونؤمن بالكلام الكاتبين وهم ملائكة يكتبون

الأعمال في صحائف هي أجسام ونرى الصلوة
خلف كل بر وفاجر ونؤمن بما أخبر به النبي
صلى الله عليه وسلم من خروج الدجال
وادابة الأرض ويأجوج وماجوج ونزول
عيسى وطلوع الشمس من مغربها وغيره مما
ورد به السمع ولا ينكره العقل ونعتقد ان
ان ابارك الصديق بعد النبيين عليهم
السلام افضل العالمين ثم عمر ثم عثمان ثم
على رضي الله عنهم اجمعين **الكتاب**

الثاني

الثاني في العبادات وفيه ابوابُ الباب 8

أولاً في الصلوة قال الله تعالى اقيموا

الصلوة

والزكاة وقال ان الصلوة

كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً اي فرضاً موقوتاً

وهي عبارة عن اركان معلومة وافعال

مخصوصة كما سيحكي بيانها ولها فروض

وواجباتها وسنن ونوافل الفرض ما يكفر

باجده ويفسق تاركه الواجب ما لا يكفر

باجده ويفسق تاركه والسنة ما

Kitâbü'l-İrşâd'ın Akide Kısmının Tercümesi

Doğru yola ulaştıran Allah'a hamdolsun. Allah'ın rahmeti ve selâmı Allah'ın kendisine yüce bir yaratılış bahşettiği peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'e, ailesine ve bütün ashaba olsun.

İmdi bu (elinizdeki eser), Ebû Hanife (Allah kendisine gani gani rahmet etsin)'nin mezhebine göre bir mukaddime, iki kitap ve bir hatime ihtiva eden bir muhtasardır.

Bu eseri doğru yolu arayanlara bunu ve öğrenim görenleri hoşnut etmek için telif ettim ve onu irşâd diye isimlendirdim. Kıyamet gününe kadar da tedavülde kalmasını ümit ediyorum. İşimi güç ve kuvvet sahibine tevdi ediyorum. Şüphesiz O, kullarına karşı çok merhametlidir.

Mukaddime

Bil ki Allah, cinleri ve insanları kendisine kulluk yapmak için yaratmıştır. Fakat kulluğun keyfiyet ve kemiyeti akılla kavranamaz. Bu yüzden Allah Teâlâ, kullar için gerekli olan ibadetleri, bu gerekliliğin keyfiyetini, ne kadar ve ne zaman ibadetin gerektiğini ve kimlere vacip olduğunu açıklayan, itaatkarları cennet ve cennet nimetleriyle müjdeleyen, asileri de çeşit çeşit azaba karşı uyaran peygamberler göndermiştir. Allah bizi de sizi de nimete nail olan itaatkarlardan eylesin. Allah'ın gazabına uğrayan inkarcılardan ve sapkınlardan eylemesin.

Birinci Kitap İnançlar Hakkındadır

Allah Teâlâ elçisi Hz. Muhammed'e şöyle buyurur: “De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın elçisiyim. Ondan başka tanrı yoktur. O diriltir ve öldürür. Öyleyse Allah'a ve ümmî peygamber olan Rasûl'üne-ki o, Allah'a ve onun sözlerine inanır- iman edin ve O'na uyun ki doğru yolu bulasınız. (Araf 7/158)

Dolayısıyla ey peygamber risalet görevini yerine getir, mesajı ve emaneti ulaştır. İnkârcılar, Hz. Muhammed'i ve tebliğ ettiklerini yalanladılar. Allah Teâlâ ise, ayın yarılması, ağacın hareket etmesi, taşın selam vermesi, gaipten haber vermesi, bir çok insanı

az bir yiyecekle doyurması gibi mucizelerle Hz. Peygamber'in ortaya attığı iddianın doğruluğunu açığa çıkardı. En açık mucize de diğer hiçbir mucizede görülmeyecek şekilde zaman sürdükçe (kıyamete kadar) baki kalacak olan Kur'an'dır. Rasûlüllah, muhataplardan karşı koymalarını talep etti, fakat onlar aciz kaldılar, böylece nübüvveti ispat edilmiş oldu. İşte bundan sonra da bize onun emirlerine itaat etmek ve onun yasaklarından kaçınmak vacip oldu. Hz. Peygamber, Rabb'i katından getirdiği bilinen hususlarda kendisini kalp ile tasdik etmek ve dil ile ifade etmekten müteşekkil olan imanı emretti. Bu sebepten dolayı biz, Allah'ın mevcut, tek, kadîm; kendisi için yokluk söz konusu olmayan, ezeli ve ebedî bir hayatla hay (diri), ezeli bir ilimle âlim (bilen), ezeli bir kudretle kâdir (güç yetiren), ezeli bir irade ile mürîd (dileyen), cismâni vasıtalar (uzuvlar) olmaksızın semî' (işiten) ve basîr (gören), zatıyla kâim ezeli ve harf ile ses türünden olmayan tek bir kelâmla mütekellim (konuşan) olduğunu kalple inanır, dil ile ikrar ederiz.

O araz, cisim ve cevher değildir. Noksan sıfatlar ve sonradan hasıl olan niteliklerden münezzehtir. Renk, tat, koku, parçalara ayrılma, sonlu olma ve muhdes varlıklara benzeme gibi vasıflarla nitelenemez. O, tek bir mekânda yer kaplamadığı (mütemekkin) gibi arşa da kurulmuş değildir.

Varlıkları ve yaptıklarını yaratmış, rızkları ve ecellerini tayin etmiştir. Yaşam sürelerini tamamlayınca, Allah ölüm meleğine (Azrail) yaratılmışların ruhlarını almasını (kabz) emreder. Onlar ölüp defnedildikten sonra Cenâb-ı Allah, soruları kavrayacak ve cevap verebilecek şekilde onlara tekrar hayat bahşeder. Bundan sonra ise kendilerine Münker ve Nekîr adında iki melek gelir. Bunlar ölünün yanına oturur ve mahlûkata gönderilen bu adam (Muhammed) hakkında ne dersin? diye soru sorar. Kabirdeki de o, Allah'ın kulu ve elçisidir, ben Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna şehadet ederim, der. Söz konusu iki melek de biz zaten senin böyle diyeceğini biliyorduk, diye karşılık verir. Daha sonra onun kabri yetmiş arşın kare genişletilir. Sonra aydınlatılır ve kendisine uyu, denilir. O da aileme dönüp onlara haber vereyim mi? der. Münker ve Nekîr ise uyu, derler. O da ailesinden en çok sevdiği kişinin uyandırdığı gelin ve güvey gibi uyur. Böylece o kişi, Allah onu yatağından diriltinceye kadar uyur. Şayet münafik ise, insanların (bahsi geçen adama peygamber) dediklerini işittim ve söyledim. Fakat doğru olup olmadığını bilmiyorum, der. Bunun üzerine o iki melek, aslında biz senin bunu söyleyeceğini biliyorduk, der. Sonra toprağa, onun üzerine çullan, denilir. Toprak üzerine çullanır. Bu çullanma neticesinde yan kaburga

kemikleri yerlerinden oynar ve Allah onu yatağından diriltinceye kadar toprakta devamlı olarak azap içinde kalır. İster küçük ister büyük olsun her ölü (Münker ve Nekir tarafından) sorguya çekilecektir. Bu, insanlardan gizlenmiş, denizde ölmüş veya yırtıcı hayvan tarafından yenmiş olsa bile. Esah olan görüşe göre, peygamberler sorguya çekilmeyecektir. Kabirde kafirler ile Allah'ın dilediği bazı asi müminler azap görecekler.

Allah Teâlâ cesetleri haşredip kıyamet gününde diriltecektir. Müminin kitabı sağından, kafirin ise solundan verilecektir. Kendisiyle amellerin miktarı bilinen mîzân kurulacak ve kulların ister hayır ister şer olsun bütün amelleri tartılacaktır. Cehennemin üzerine kurulmuş, kıldan ince kılıçtan keskin ve köprü vazifesi gören sırâttan, elde ettikleri konumlara göre kimileri şimşek, rüzgar ve yarış atı gibi hızlı, kimileri de yürüyerek veya karınca gibi yavaş geçecektir. Cenâb-ı Allah cennet ehlini lütfu ile cennete yerleştirecek daha sonra zatını, benzetme ve nitelik olmaksızın gösterme ikramında bulunacak ve cehennem ehlini de adaletiyle ateşe atacaktır. Allah'ın küfür ile değil de günahları sebebiyle cehennemi hak edeni ya kendi cömertliğiyle ya peygamberin şefaatiyle ya da bazı seçkin şahsiyetlerin şefaatiyle bağışlaması mümkündür. Fakat küfrü affetmesi söz konusu değildir. Cennet ve cehennem şu an yaratılmış olup fani olmayacakları gibi bunların sakinleri de yok olmayacaklardır. Allah'ın Hz. Adem ile zürriyetinden aldığı misak haktır. Bununla ilgili olarak Rasûlullah'tan şu ifadeler rivayet edilmiştir: Allah Teâlâ, Hz. Adem'i yeryüzüne indirdiğinde Adem'in neslini sağ eliyle meshetti –ki Allah'ın her iki eli de sağdır- ve onun sulbünden kıyamet gününe kadar yaratılacak herkesi taneler gibi çıkarıp önüne serdi. Daha sonra onların akıllarına (yani ruhlarına) kadın ve erkek suretlerini koydu ve onlara dedi ki ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet dediler.

Levh-i Mahfûz'a, kaleme, levh-i mahfûz'da takdir ettiği her şeye, kıyamete kadar gerçekleşecek her şeyin olacağı şekilde yazılıp bittiğine iman ederiz. Kulun hataen yaptığı hiçbir şey onu musibete maruz bırakmak için değildir. Başına gelen musibet de onu hataya sevk etmek için değildir.

Baskı uygulamasalar, zulmetseler dahi imamlara, devlet başkanlarına isyan etmeyi caiz görmeyiz.

Cismâni olan sahifelere kulların yapıp ettiklerini yazan Kirâmen Kâtibîn meleklerine inanırız. İyi veya kötü her imamın arkasından namaz kılmayı kabul ederiz. Hz. Peygamber'in bildirdiği Deccâl'in çıkması, Dâbbetü'l-Arz, Ye'cüc ve Me'cüc, Nüzûl-i

İsâ, güneşin batıdan doğması gibi nakille sabit olan ve aklen kabul edilen hususlara da iman ederiz. Ayrıca peygamberlerden sonra en üstün olanın Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali (Allah hepsinden razı olsun) olduğuna inanırız.

KAYNAKLAR

- ALİ el-KÂRÎ Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, **Şerhu'l-fikhi'l-ekber**, thk. Mervan Muhammed eş-Şe'âr, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1997.
- AYDIN Ali Arslan, **İslam İnançları (Tevhid ve İlm-i Kelam)**, Gonca Yayınevi, Ankara, 1984.
- AYDIN Hüseyin, **Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl**, 2. b., Nehir Yayınevi, Malatya, 2003.
- ÂYİDÎ Muhammed Subhî-Hamza Muhammed Vesîm el-BEKRÎ, "Tercemetü'l-Müellif", Ekmelüddîn Bâbertî, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, 1. b., Dâru'l-Feth li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Amman, 2009.
- AYTEKİN Arif, "Bâbertî", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXX (devam ediyor), C. IV, İstanbul, 1991, ss. 377-378.
- AYTEKİN Arif, "Mukaddimetü't-Tahkîk", Ekmelüddîn Bâbertî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, 1. b., Kuveyt, 1409-1989.
- BÂBERTÎ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî, **Şerhu 'Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a**, thk. Arif Aytekin, 1.b., Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1409-1989.
- BÂBERTÎ, **el-Maksad fî Usûli'd-Dîn**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya no: 138.
- BÂBERTÎ, **Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 1324.
- BÂBERTÎ, **Şerhu 'Umdeti'l-'akâ'id li'n-Nesefî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin, no: 312.
- BÂBERTÎ, **Şerhu Tecrîdi'l-'akâ'id**, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye no: 2160.
- BÂBERTÎ, **Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, thk. Muhammed Subhî el-Âyidî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, 1. b., Dâru'l-Feth li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Amman, 2009.

- BÂBERTÎ, **Şerhu'l-Maksad fi 'İlmi'l-Kelâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no: 1717.
- BÂBERTÎ, **Şerhu'l-Maksad fi Usûli'd-Dîn**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya no: 1384.
- BAĞDÂDÎ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, **Usûlü'd-Dîn**, Matbaatü'd-Devle, İstanbul, 1928.
- BAĞDATLI İSMAİL PAŞA, **Hediyetü'l-'arifîn**, C. II, İstanbul, 1955.
- BÂKILLÂNÎ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, **Kitâbu Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil**, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1993.
- BERHÂVÎ Ra'd Muhammed, "Bâbertî", **Mevsûatü A'lâmi'l-Ulemâ ve'l-Udebâi'l-Arab ve'l-Müslimîn**, C. III, 1. b., Dâru'l-Cil, Beyrut, 2005.
- BEYÂZÎZÂDE Ahmed b. Hasan b. Sinanüddin, **el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe**, çev. İlyas Çelebi, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- BURSALI MEHMED TAHİR, **Osmanlı Müellifleri**, C. I, Matba-i Amire, İstanbul, 1333.
- CEVHERÎ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Farabî, **es-Sıhah**, "emn", md., C. V, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1979.
- CÜRCÂNÎ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, **et-Ta'rifat**, Dâru'n-Nefais, Beyrut, 2003.
- CÜVEYNÎ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, **Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavatî'i'l-edille-ti fi usûli'l-i'tikâd**, thk. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1992.
- DURMUŞ İsmail- İskender PALA, "İstiare", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXX (devam ediyor), C. XXIII, İstanbul, 2001.
- EBÛ HANÎFE Nu'mân b. Sâbit, **el-Vasıyye**, çev. ve neşr. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008.
- EBÛ RÎDE Abdülhâdî, **İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı**, 2. b., çev. Hüseyin Aydın, Nehir Yayınevi, Malatya, 2003.

- EŞ'ARÎ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, **Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bidâ'**, nşr. Richard J. McCARTHY, el-Matbatü'l-Katulikiyye, Beyrut, 1952.
- GAZZÂLÎ Hucetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, C. I, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi.
- GÖLCÜK Şerafeddin- Süleyman Toprak, **Kelam**, 4. b., Tekin Kitabevi, Konya, 1998.
- GÖLCÜK Şerafeddin, **İslâm Akâidi**, Esra Yayınları, İstanbul, 1999.
- HABBÂZÎ Ebû Muhammed Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Hucendî, **Kitâbü'l-Hâdî fi Usûli'd-Dîn**, haz. Adil Bebek, 1.b., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006.
- HAKKI İzmirli İsmail, **Yeni İlm-i Kelâm**, C. I, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339-1341.
- HAKKI İzmirli İsmail, **Yeni İlm-i Kelâm**, C. II, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1340-1342.
- HARPÛTÎ Abdüllatif, **Tenkîhu'l-keâm fi 'akâ'idi ehli'l-İslâm**, çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, T.D.V. Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ, 2000.
- İBN HACER, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz-Muhammed Fuad Abdülbaki, C. XIII, 1. b., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989.
- İBN HACER, **İnbâ'ü'l-ğumr**, C. II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- İBN KUDÂME Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah el-Makdisi, **Lüm'atü'l-i'tikâd**, haz. Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş içinde, Damla Yayınları, İstanbul, 1993.
- İBN MANZÛR Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ali el-Ensâri, **Lisanü'l-Arab**, "emn", md., C. XIII, Dâru Sâdır, Beyrut, 1990.
- İBN TAĞRİBERDÎ, **en-Nücümü'z-zâhire**, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, C. XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- İBNÜ'L-İMÂD, **Şezerât**, thk. Abdülkadir Arnavut-Mahmud Arnavut, C. VIII, 1. b., Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1992.

- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, **el-Usûlü'l-hamse**, thk. Faysal Bedir Avn, Matbûâtu Camiatü'l-Kuveyt, Kuveyt, 1998.
- KARAARSLAN Nasuhi Ünal, “Bayburtlu Ekmeleddin”, **Türk Tarihinde ve Kültüründe Bayburt Sempozyumu**, haz. Rifat Yıldız, Bayburt’a Hizmet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, ss. 201-206.
- KARADAŞ Çağfer, “Hocazâde’nin Tehâfüt’ünde Sebeplilik Meselesi”, **Uluslararası Hocazâde Sempozyumu**, edt. Tevfik Yücedoğru-Orhan Ş. Koloğlu-U. Murat Kılavuz-Kadir Gömbeyaz, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa, 2011.
- KARADAŞ, Çağfer, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik”, **Usûl İslam Araştırmaları**, S. 8, Yıl 2007, Adapazarı, ss. 9-16.
- KARADAŞ, Çağfer, “Osmanlı İlim ve Kültürünün Öncülerinden Bayburtlu Ekmeleddîn”, **Avrupa Diyanet Aylık Dergi**, Ankara, 2008, S. 113, ss. 46-47.
- KARADAŞ, Çağfer, **İslâm’ın İnanç Yapısı**, Emin Yayınları, Bursa, 2006.
- KARADAŞ, Çağfer, **Ususu’l-Akâdeti’l-İslâmiyye**, Emin Yayınları, Bursa, 2010.
- KARAMAN Hayreddin, **İslam Hukuk Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- KEHHÂLE, **Mu’cemü’l-müellifin**, C. XI, Mektebetü’l-Mesnâ ve Dâru’l-İhyâ ve’t-Türâsi’l-Arabi, Beyrut, 1957.
- KILAVUZ A. Saim, “Tekfir”, **İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, I-IV, C. IV, M.Ü.İ.F.Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.
- KILAVUZ A. Saim, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş**, 10. b., Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.
- KILAVUZ Ahmet Saim, **İman Küfür Sınırı (Tekfir Meselesi)**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.
- KILAVUZ Ulvi Murat-Ahmet Saim KILAVUZ, **Kelâm’a Giriş**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.
- KOLOĞLU Orhan Şener, **Cübbâiler’in Kelâm Sistemi**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011.

- KUMBASAR H. Murat, “Ekmelüddin Bâbertî ve Ebû Hanife ile İlgili Bir Risalesi”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl 13, S. 41, (Güz 2009), ss. 241-250.
- LEKNEVÎ, **el-Fevâ'idü'l-behiyye**, Dâru'l-Marife, Beyrut, ty.
- MAGNİSAVİ Ebü'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, **Şerhu'l-fıkhi'l-ekber**, Daru'n-Nil, İstanbul, 2007.
- MAKRÎZÎ, **el-Hıtat**, C. II, Dâru Sâdır, Beyrut, ty.
- MARULCU H. Tevfik-Hülya ALTUNYA, “Bâbertî'nin Ruh, Kalp, Nefs, Akıl, ve Sırr Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Bir Risâle: Tanıtım, Tahkik ve Çeviri”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl 2009/2, S. 23, Isparta, ss. 139-153.
- MÂTÜRÎDÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, **Kitâbü't-Tevhîd**, haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara, 2003.
- NESEFÎ Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed, **Metnü'l-akâ'id**, haz. Faruk Dere Erzurumi, 2008.
- NESEFÎ Ebü'l-Berakât Ahmed b. Mahmud, **el-'Umde fi'l-Akâid**, haz. ve trc. Temel Yeşilyurt, 1.b., Kubbealtı Yayıncılık, Malatya, 2000.
- NESEFÎ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **et-Temhid fi Usûli'd-Dîn**, thk. Abdülhay Kabil, Dâru's-Sekâfe, Kahire, 1987.
- NESEFÎ, **Bahru'l-Kelâm**, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010.
- NESEFÎ, **Tebşiratü'l-edille fi Usûli'd-Dîn**, I-II, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, C. II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.
- NESEFÎ, **Tebşiratü'l-edille**, nşr. Hüseyin Atay, C. I, 2. b., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.
- ÖMER NASUHİ BİLMEN, **Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, İstanbul, 1985.
- ÖNER Necati, **Klasik Mantık**, Bilim Yayınları, Ankara, 1998.
- PEZDEVÎ Ebü'l-Yusr Sadrulislam Muhammed b. Muhammed, **Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-dîn)**, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayhan Yayınları, İstanbul, 1994.

- RÂZÎ Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, **Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn**, thk. Taha Abdurrauf Sead, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, y.y., ty.
- RÂZÎ, **el-Erbein fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ahmed Hicazi es-Sekka, C. I, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1986.
- SÂBÛNÎ Ebû Muhammed Nüreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, **el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akaidi)**, haz. ve trc. Bekir Topaloğlu, 7.b., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000.
- SEMERKANDÎ Ebû Muhammed Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz, **el-'Akîdetü'r-Rukniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah**, thk. Mustafa Sinanoğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008.
- SEMERKANDÎ Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, **Cümelü Usûli'd-Dîn**, thk. ve trc. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul, 1989.
- SEMERKANDÎ Kâdî Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Hakim, **es-Sevâdü'l-a'zam**, Mektebetü Yasin, İstanbul, ty.
- SERKÎS, **Mu'cem**, C. I, Matbaatu Serkîs, Kahire, 1928.
- SÛBKÎ Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, **es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi 'Akîdeti Ebî Mansûr**, haz. ve trc. M. Saim Yeprem, M.Ü.İ.F. Vakfi Yayınları, İstanbul, 2000.
- SÛYÛTÎ, **Buğyetü'l-vu'at**, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, C. I, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1964.
- SÛYÛTÎ, **ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Mensûr**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, C. II, 1.b., Merkezü Hicr li'l Buhûs ve'd-Dirâsât el-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003/1424.
- ŞÂFÎÎ Hasan Mahmûd, **Kelâm'a Giriş**, çev. Süleyman Akkuş, 1. b., Değişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- ŞÂFÎÎ, **el-Fıkhu'l-ekber fî 'İlmi Usûli'd-Dîn**, şrh. ve thk. Abdu Ahmed Yasin, Dâru'r-Ridvan, Dımaşk, 2000.

- ŞÎRÂZÎ Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî, **el-İşâra ilâ mezhebi Ehli'l-Hakk**, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- TAHÂVÎ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, **Ehl-i Sünnet İnanç Esasları**, haz. Arif AYTEKİN, ty., Seha Neşriyat, İstanbul, 1985.
- TAŞKÖPRİZÂDE, **Miftâhu's-sa'âde**, thk. Kamil Kamil Bekri-Abdülvehhab Ebu'n-Nur, C. II, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse.
- TEFTÂZÂNÎ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, **Şerhu'l-'akâ'id**, thk. Taha Abdurrauf Sead, 1. b., el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2000.
- TOPALOĞLU Bekir, **Kelâm İlmi Giriş**, 6. b., Damla Yayınevi, İstanbul, 1993.
- TOPRAK Süleyman, "Haşır", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXX (devam ediyor), İstanbul, 1997, ss. 416-417.
- TÛSÎ Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed, **Tecrîdü'l-'Akâid**, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dâru'l-Maarifeti'l-Câmi'iyye, Kahire, 1996.
- TÛSÎ, **Telhîsu'l-Muhassal**, Fahreddîn er-Râzî'nin **Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l- Müteahhirîn**'iyle birlikte nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire, ty.
- TÛRCAN Galip, "Bâbertî'nin el-Maksad fî İlmi'l-Kelâm Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 17, Yıl 2006/2, Isparta, ss. 141-166.
- ULUDAĞ Süleyman, **İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhebler**, 4. b., Marifet Yayınları, İstanbul, 1998.
- ÛSMENDÎ Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd, **Lübâbü'l-Kelâm**, thk. M. Sait Özerverli, İSAM Yayınları, İstanbul, 2005.
- YAVUZ Salih Sabri, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, İnsan Yayınları, İstanbul, ty.
- YAVUZ Yusuf Şevki, "Ba's", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXX (devam ediyor), C. V, İstanbul, 1992, ss. 98-100.
- YURDAGÜR Metin "Ehl-i Kible", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XXXX (devam ediyor), C. X, İstanbul, 1994.

YÜCEDOĞRU Tefik, **Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi**,
Emin Yayınları, Bursa, 2006.

YÜKSEL Emrullah, "Âmidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi", **Kelâmda Bilgi
Problemi (Sempozyum)**, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, s. 6.

ZİRİKLİ Hayruddîn, **el-A'lâm**, C. VII, 3. b., Beyrut, 1389/1969.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Kadir	Muhammed
Doğum Yeri ve Yılı	Bulgaristan	1982
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Türkçe	
Eğitim Durumu	İyi	
	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	1997 2000	Bozyazı İmam Hatip Lisesi
Lisans	2000 2004	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2005 2007	U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2007 2011	U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

Çalıştığı Kurum (lar)	Kurum	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
------------------------------	--------------	-------------------------------	------------------------------

1.

2.

3.

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar

Katıldığı Proje ve Toplantılar

Yayımlar:

Ekmelüddin Baberti Sempozyumu, 28-30 Mayıs 2010.

Ebü'l-Muîn en-Neseffî'ye Göre Allah ve Mekân, U.Ü.İ.F.D., C. XVII, S. 1, Yıl 2008, Bursa.

Ekmelüddin Baberti'nin Peygamberlik Anlayışı, Burhan İlim ve Kültür Dergisi, S. 71, Yıl 6, 2010.

Diğer:

İletişim (e-posta):

mutekellim@abv.bg

Tarih 20.09.2011

İmza

Adı Soyadı Kadir MUHAMMED