

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Hakemli Dergi

IV. Sayı



SİVAS - 2000

‘İZ B. ABDÜSSELÂM’IN İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ

Doç. Dr. Ramazan ALTINTAŞ*

GİRİŞ

Mısır’da aşırı şîf Fatimî yönetimine son vererek Eyyübî devletini kuran Salâhaddîn Eyyûbi (ö.589/1193), ülkesinde Ehl-i sünnet mezheplerinin görüşlerini yaymak için yoğun bir faaliyet içerisine girer. Bu maksatla Kahire’de Şâfiî, Mâliki ve Hanefi fıkıhlarının okutulduğu medreseler yaptırır. Şîf İsmailiyye ve İmamiyye mezheplerine mensup kâdîların görevine son verir. Aradan çok geçmeden bu medreselere Hanbeli medreseleri de ilave edilir. Alınan sıkı tedbirler sonucu, şîfler önce kendilerini gizlerler, belli bir süre sonra güçlerini kaybederek silinir giderler. Salâhaddîn Eyyûbi, itikadî mezhepler hususunda da aynı baskıcı tedbire başvurur. Ehl-i sünnet’in Eş’arîyye kolunu yaymak için yoğun faaliyetlere girer, hatta, halkın bu mezhebe yönelmesi için elinden gelen bütün düzenlemeleri yapmaktan da geri durmaz. Eş’arîliğe gösterilen iltifat ve yakınlık, Ehl-i Sünnet’in diğer kollarına gösterilmez. Adeta Eş’arîlik Eyyübî devletinin resmî mezhebi haline dönüştürülür.¹

Makrîzî’nin (ö.745/1366) kaydettiğine göre Eyyübî yönetiminin ilk yıllarında bu mezhep taassubu yüzünden Mısır’da Hanefî ve Hanbelî mezhebinin mensupları azdır. Daha sonra yönetimin baskı siyasetini biraz azaltmasıyla birlikte bu iki mezhebin de taraftarları çoğalmaya başlar.² Diğer yandan bu iki mezhebin güçlenmesi, ülkede itikadî mezhepler için de büyük önem arz ediyordu. Zira artık Hanefî fakihlerinin mensup olduğu Ehl-i sünnet’in Mâturîdiyye kolu Kelamî ile Hanbelî fakihlerinin temsil ettiği Selefiyye akidesi de ülkede yayılmaya başlar. Devletlerini, Eyyübîlerin enkazı üzerinde kuran Memlûk sultanları, işte böyle bir mezhepler coğrafyasını devralmış bulunuyorlardı.³

Memlûkler dönemi mezhep taassubunun yoğun olduğu bir dönem olması hasebiyle İslâmî ilimler alanında tahkikden daha çok taklid ruhunun egemen olduğu tarihi bir gerçektir. Memlûkler dönemi ilmi hareketinin önemli isimlerinden *İbn Haldun’a* (ö.808/1406) göre Kelam, Memlûkler döneminde kendisine ihtiyaç

* C.Ü. İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Geniş bilgi için bakınız. Makrîzî, Takıyyuddîn Ahmed b. Ali, *el-Hitât ve'l-Âsâr*, Kahire, 1324/1945, II, 343; krş. Yiğit, İsmail, *İslâm Tarihi*, İstanbul, 1991, VII, 303.

² Makrîzî, a.g.e., II, 343.

³ Yiğit, a.g.e., VII, 303

kalmayan bir ilim haline gelmiştir. Artık mülhidler ve bid'atçılar yok gibidir.”⁴ O'nun özellikle Kelam ilmi için söylediği bu sözler bir bakıma o dönemin ilmi hayatı hakkında genel bir bilgi de vermektedir. İbn Haldun'un bu değerlendirmesi, “*cem ve tahkik devri denilen şerh ve derlemecilik döneminin*” önemli habercisidir.⁵ Ama bütün bu olumsuz gelişmelere rağmen Kelam ilmi alanında değerli ve özgün eserler te'lif eden İslam bilginleri de olmuştur. Bunlardan birisi de *İzzeddin b. Abdusselâm* (ö. 660/1261) idi. Yaptığımız ön araştırmalarda hicri VII. yüzyılda hem ilmi ve hem de siyasî bakımdan önemli izler bıraktığını tesbit ettiğimiz bu meşhur şahsiyetin tefsir, hadis ve fıkıhcılığı üzerinde yoğun çalışmalar yapılmasına rağmen kelamcılığı üzerinde yapılmış bir çalışmaya rastlayamadık. Bir yandan Memlûkler dönemi Kelam ilminin durumuna ışık tutmak ve diğer taraftan böyle bir şahsiyetin Kelam ilmi alanındaki yaptığı çalışmaları öğrenmek arzusu, beni bu araştırmanın gerekliliğine yönlendirmiş oldu. İşte bu makalede *İzzeddin b. Abdusselâm*'ın kısaca hayatını, ilmi şahsiyetini, yaşadığı sıkıntıları ve Kelam ilmine dair eserlerini zikrettikten sonra itikadî görüşleri üzerinde duracağım.

A. HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

577/1181 yılında Şam'da dünyaya gelen *İzzeddin b. Abdusselâm*'ın tam ismi: “*İzzuddin Abdülaziz b. Abdusselâm b. Ebi'l-Kâsım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb es-Sülemî*”dir.⁶ Künyesi, Ebû Muhammed olup, lâkabı ise “*sultânü'l-ulemâ*”dır. İsmindeki es-Sülemî nisbesi, şöhretli Arap kabilelerinden birinin adıdır. Çağının âlimleri arasında “İz” diye şöhret bulmuştur.^{*} İz b. Abdusselâm'ın ataları, aslen Fas'lıdır. Tarih boyunca kabileler arasında süren kanlı iktidar mücadeleleri, onların hicretlerini Şam'a zorunlu kılar.⁷

İz b. Abdusselâm oldukça yoksul ve dindar bir ailede doğar. Şartlar O'nu küçük yaştan itibaren ilim talebinden ziyade rızık talebiyle meşgul olmaya zorlar. Ama bu durum uzun sürmez. O, bütünüyle kendisini ilim öğrenmeye verir. Tarihçi Sübkî'nin (ö.771/1370) anlattığına göre İz. b. Abdusselâm yoksul öğrencilerin tercih ettiği Kelâse^{**} de kalıyordu. İz b. Abdusselâm tahsil hayatı boyunca, birçok ünlü bilgenden dersler alır. Başta, Fahreddin b. Asâkir'den (ö. 620/1241) Fıkıh, Seyfeddin el-Âmidî'den (ö.631/1233) Usûl-i Fıkıh ve Kelam, el-Kâsım b. Asâkir'den

⁴ bk. İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Mukaddime*, Kahire, ts. s.431.

⁵ “*Cem ve tahkik*” döneminin mümeyyiz vasfı, Kelam ilmi alanında önceden yazılmış kitaplara; şerh ve haşiyeler yazmak, onlardan hülâsalar meydana getirmek veya onlara ilavelerde bulunmaktır. Geniş bir değerlendirme için bakınız. Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi, Giriş*, İstanbul, 1981, s. 34.

⁶ bk. Ebû Şâme, Şihâbüddin el-Makdisî, *ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn*, Beyrut, 1974, s. 216; Subkî, Tâcuddîn, *Tabakâtü's-Sâfiyye* (thk. Mahmûd Muhammed et-Tânâhî- Abdülfettâh Muhammed el-huluv) Beyrut, 1992, VIII, 209; İsnevî, Cemâleddin Abdurrahîm, *Tabakâtü's-Sâfiyye*, (thk. Abdullah Cabûrî), Riyad, 1981, II, 197; İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'-Nihâye*, Kahire, 1932, XIII, 235; Süyûtî, Celâleddin, *Husnû'l-Muhâdara*, (thk. Muhammed Fadl İbrâhîm), Kahire, 1967, I, 314; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, İstanbul, 1974, II, 521-23.

^{*} Biz de bu geleneğe uyarak, makalemizde bundan sonra “*İz*” lakabını kullanmayı tercih edeceğiz.

⁷ bk. Vehîbî, Abdullah İbrâhîm, *el-İz b. Abdisselâm Hayâtuhû ve Âsârühû ve Menhucuhû ft't-Tefsîr*, Kahire, ts., s.47. (Matbaatü's-Selâfiyye).

^{**} *Kelâse*, Şam'da Emevîyye camii'nin kuzey kapısının hemen yanında bulunan zaviyenin adıdır.

(ö.600/1221) Hadîs, Ebû Hafs Ömer es-Suhreverdî’den (ö. 632/1236) Tasavvuf okumuştur.⁸

Hayatının son on yılını Memlukler döneminde geçiren İz b. Abdüsselâm, İslamî ilimlerde döneminin otorite şahsiyetlerinden biridir. Yaşadığı dönemde siyasi iktidarların mezhep taassubunu olabildiğince ağırlaştırmalarına rağmen O, ne “mihne”⁹ lere aldırılmış ve ne de şerh, ihtisâr ve haşiye yazmış. Olabildiğince özgün te’lif eserler vermeye gayret göstermiştir. Hatta O, İslami ilimlerde “müctehid” seviyesine yükselebilen ender şahsiyetler arasında sayılmıştır.¹⁰

İz b. Abdüsselâm, yaşadığı çağın iki büyük ilim ve kültür merkezi niteliğini taşıyan Şam ve Kahire’de değişik görevlerde bulunur. Hayatının büyük bir kesimini geçirdiği Şam’da kâdılık, Emevî camii hatipliği, Azîziye ve Gazzâlî Medrese’lerinde müderrislik gibi hizmetleri sayılabilir.¹¹ Emevî camii hatipliği esnasında geleneksel müslümanlık anlayışından gelen kimi tepkilere aldırılmadan; minbere kılıç vurmamak adetine, Recep ayının 27. gecesini kılınan Regâib namazına ve Şaban ayının yarısında kılınan yüz rek’atlık namaza bid’at olduğu gerekçesiyle karşı çıkarak eleştirir ve hatta bu konuyla ilgili müstakil bir risâle de yazar.¹²

İz b. Abdüsselâm’ın müderrislik, kâdılık gibi görevlere ek olarak İslam’a davet, bid’at ve hurafelere karşı mücadele etmesinin yanında devlet yönetiminin yanlış gidişâtı karşısında bir ilim adamı sorumluluğu örnekliliğini gösterdiğini de görüyoruz. O, Memlûk sultanları Muzaffer Seyfeddin Kutuz (ö.658/1260) ve Zahir Rükneddin Baybars (ö. 676/1277) nezdinde büyük nüfûz sahibiydi. Yöneticilere karşı çok cesurdu. Onları ikaz etmekten ve doğruyu söylemekten çekinmezdi. Bu yüzden çarpıtılacağı cezalardan korkusu yoktu. Nitekim daha önce, Safed, Sakif ve Arnun kalelerinin, Sayda, Taberiyye ve Cebel-i Âmile şehirlerinin haçlılara bırakılmasına karşı çıkması sebebiyle şehrin emiri tarafından tutuklanmıştır. Daha sonra serbest bırakılınca Kahire’ye gider. Mısır yöneticisi Melik Salih Necmeddin Eyyüb b. Kâmil (ö. 628/1249) tarafından büyük bir saygı ile karşılanarak Mısır’a kâdî, Salihîyye Medresesine müderris ve Amr b. As camii’ne hatip olarak tayin edilir.¹³

⁸ bk. İbn Kesîr, a.g.e, XIII, 101; Ebû Şâme, a.g.e., s.136; Subkî, a.g.e., VIII, 196-197; Süyûtî, a.g.e., I, 145.

⁹ Şam emiri *el-Melikü'l-Eşref Mûsâ b. Melik*, iktidara eklenilen Hanbelilerin kıskırtmasıyla Eş’arîlere karşı baskı politikasını artırır. İz b. Abdüsselâm’ın “*Kelâmullah*” sıfatı konusunda Hanbelilerle yaptığı tartışmalar, onun emir tarafından imtihana çekilmesine sebep gösterilir. Bu olay tarihte “*el-Fitne fî Tefsiri Kelâmillah*” olarak bilinir. bk. Subkî, *Tabakât*, VIII, 218; Nedvî, Rıdvân Ali, *el-İz b. Abdüsselâm*, Dımaşk, ts., s.122. (Dâru'l-Fikr).

¹⁰ bk. Süyûtî, *Husnû'l-Muhâdara*, VII, 315.

¹¹ bk. Subkî, a.g.e., VIII, 210; Zirikî, Hayreddîn, *el-A'lâm*, Beyrut, ts. IV, 21. (Dâru'l-İlmi li'l-Melâîyn).

¹² bk. “*et-Tergibu an Salâtir-Rağâibi'l-Mev'zûa ve beyânü mâ fihâ min Muhâlefeti's-Süneni'l-Meşrûa*” adını taşıyan bu risâle İbn Subkî’nin *Tabakât*’ında mevcuttur. bk. İbn Subkî, *Tabakât*, VIII, 251-255.

¹³ bkz. Makrîzî, Takıyyuddîn Ahmed b. Ali, *Kitâbu's-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, (thk. Saîd Abdülfettâh Âşâr), Kahire, 1973, I, 302; Atabekî, Cemâleddîn Tağrîberdî, *en-Nüccümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire, ts., VI, 338. (Vezâratî's-Sekâfeti ve'l-İrşâdî'l-Kavmî li'l-Te'lif ve't-Tercime); Subkî, a.g.e., VIII, 243; Nedvî, a.g.e., s.122.

B. 'İZ B. ABDUSSELÂM'IN MİHNESİ

İz b. Abdusselâm'ın eserleri fikri şahsiyet bakımından incelendiğinde çok yönlü bir kişiliğe sahip bir bilgin olduğu görülür. Ama O, İslam Dünyasında daha çok Fıkıh ve Tefsir sahasındaki meşguliyetiyle önplâna çıkarılmıştır. Bunda, çağın egemen düşünce ve farklı bakış açısının rol oynadığı söylenebilir. Meselâ, kaba bir nascılığın yaygın olduğu ve *Selefi* bir yaklaşımın revaçta bulunduğu ortamlarda O'nun Tasavvuf ve Kelamcılığının gözardı edilmesi gâyet normal karşılanmalıdır. Halbuki O, ortaya koyduğu çeşitli bilimsel çalışmalarla eşine az rastlanır ansiklopedik ve bütünlükçü bir âlim şahsiyet örneğini sergiler.

İz b. Abdusselâm'ın eserlerinden anlaşıldığı kadarı ile zengin fikir dünyasında kelamcılığının derin izler taşıması şaşılacak bir olay değildir. Elbette bunda, hocaları arasında yer alan *Seyfeddin el-Âmidî*'nin etkisinin büyük bir rol oynadığından bahsedilebilir. Hatta O, bir defasında: “Ben, tartışma metodunu ve bilimsel araştırma tekniklerini O'ndan öğrendim. İnsanın inançlarını şek ve şüpheye, mezhepleri zaafa düşürecek bir zındık gelse onun karşısına çıkacak Âmidî'den başka kimse bulunmazdı. Çünkü bu konuda ehliyet ve kabiliyetin hepsi onda toplanmıştır” demiştir.¹⁴ Hiç kuşkusuz İz b. Abdusselâm'ın kimi Eş'arîlikle paralellik arzeden kelâmî görüşlerinin şekillenmesinde bir Eş'arî kelamcısı olan *Seyfeddin el-Âmidî*'nin tesirinin olduğu izahtan vârestedir.

İslam düşünce tarihinde önemli problemlerden biri de Kur'an'ın mahluk olup olmadığı hususunda meydana gelen görüş ayrılıkları üzerine gelişen ünlü kelâmî tartışmalardır. Gerçi bu konu Allah'ın sıfatları, bu sıfatların anlamları ve boyutlarıyla ilgili asıl konunun bir ayrıntısı sayılsa da “*Kelamullah olan Kur'an mahlûk mudur değil midir?*” problemi çevresinde yapılan tartışmalar daha çok şöret bulmuş, daha fazla yaygınlık kazanmıştır. Çünkü bu hususla ilgili görüş ayrılıkları bilginler arasındaki tartışmaları aşırıp siyasal alanlara kaymasına heden olmuş, bunun sonucunda büyük fitneler kopmuş ve acılar çekilmiştir. Bununla da kalınmamış, inanç ve düşünce özgürlüğü baskı altına alınmış, kimi âlimler Ahmed b. Hanbel örneğinde görüldüğü gibi eziyet ve işkenceye maruz bırakılmıştır.¹⁵

Hatta kimi tarihçilere göre ilm-i Kelam'ın “kelâm” adıyla anılmasının sebebi, “*Kelâmullah olan Kur'an mahluk mudur değil midir?*” meselesiyle ilgili olarak ilâhi Kelam sıfatının bu bağlamda yoğun bir şekilde tartışılmış olmasıdır.¹⁶

Tarihte “*Kelâmullah*” konusunda dinî/siyasî eksenli ilk ciddi tartışmanın hicri III. yüzyılda, Abbâsi iktidarını da arkalayan Mu'tezile ile Şelefi görüşü temsil eden ünlü muhaddis, Ahmed b. Hanbel arasında meydana geldiği bilinir.¹⁷ Buna

¹⁴ bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 140; Suyûti, a.g.e., I, 145; Brockelmann, C.E., *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL), nşr. E.J.Brill, Leiden, 1942, I, 393; Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991, s.16.

¹⁵ bk. Derveze, İzzet, *el-Kur'an'ı Mecid*, (trc. Vahdettin İnce), İstanbul, 1977, s.252.

¹⁶ bk. Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm Muhammed b. Osmân, *el-İntisâr*, (nşr., H. S. Nyberg), Kahire, 1925, s.72; İcî, Aduddîn, *el-Mevâkıf fi İlmî'l-Kelâm*, Beyrut, ts.,s. 9. (Âlemü'l-Kütüb); Taftazânî, Sadeddîn Mesûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul, 1305., I, 6; a.m.f., *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1326/1908, s.15.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel ve taraftarları belki şunu doğru bir biçimde kavramıştı. Kur'an'ın “mahluk” olduğu iddiası, onu zaman/mekan kaydına ve tarihin tüm şartlandırmalarına mahkum etmek ve Kur'an'ı kutsallığından sıyırmaktı. Kur'an'ı anlamada bir tür ve günümüzün moda deyimiyile

benzer bir tartışmanın hicri VII. yüzyılda Şam’da yine Eş’arîlerle Hanbeliler arasında meydana geldiğini görüyoruz. Rivâyetlere göre Şam yöneticisi el-Meliku’l-Eşref Mûsâ b. Melik (ö.662/1230), kendilerine ehl-i hadîs adı verilen Hanbelilerin “Kelâmullah” konusundaki “*teşbihçi*” görüşlerine yakın ilgi duymuştu. Bu fırsatları iyi değerlendirmesini bilen Hanbeliler, siyasî gücü de yanlarına çekerek Eş’arîlere baskı uygulatma taktiklerine başvururlar. Bunda da belli bir süre başarılı da olurlar. Siyasî yönetimin resmi bir mezhebi hüviyetine de bürünen Hanbeliler, kendilerinin dışındaki mezheplere karşı, inanç ve düşünce hürriyeti tanımazlar. Hatta el-Meliku’l-Eşref Mûsâ b. Melik ehl-i hadîs’e devletin imkanlarını da seferber ederek Şam’da bir “hadîs araştırmaları merkezi” (dâru’l-hadîs) kurdurur.¹⁸

Şam’da, Eş’arîlere yakınlığı ile bilinen İz b. Abdusselâm, ehl-i hadîs tarafından emir el-Meliku’l-Eşref Mûsâ b. Melik’e, “Kelmullah” konusunda Selef akidesine muhalefet ettiği suçlamasıyla şikayet edilir. Bunun üzerine emir, İz b. Abdusselâm’a bir mektup yazarak “*Kelamullah*” konusundaki görüşlerini sorar. Bu mektup kendisine ulaşınca İz b. Abdusselâm, “anlaşıldı, bu beni imtihan (mihne) etmek için yazılmış bir mektuptur. Allah’a andolsun ki, doğru olan şeyden başka bir şey yazmayacağım” diyerek, tarihe “*Mülhatü’l-l’itikâd*” veya “*Fî Mes’ele’l-*

tarihselci yaklaşım bu durumda müslüman bilinci, belirleyici güç ve kaide koyuculuğundan uzaklaştırmış olacaktı. O gün için bu tavır yerinde ve haklı bir konumda sayılırdı. Ama Ahmed b. Hanbel’den bir asır sonra gelen izleyicileri işi çığırından çıkaracak ve toplumsal yapıyı bozacak bir tarzda “Kelamullah” konusunda daha aşırımlara gideceklerdi. Bunlardan birisi, hicri IV. yüzyılda Bağdat’ta patlak veren “*el-Berbehâriyye*” hareketidir. Bunlar, Allah’ın haberi sıfatları konusunda aşırılığa giderek bu sıfatları te’vil etmeden zahiri manalarıyla almanın gerekliliğine inanmışlar ve sözün tam anlamıyla, Allah’ı yaratıklara benzeterek teşbihe düşmüşlerdir. Yine onların inançlarına göre Kur’an’ın sadece manası değil, yazılan harfleri, okunan sesleri ve hatta kağıdı, mürekkebi Allah’ın ezeli ve kadim sıfatından ayrı değildir. (bk. Şehristânî, Abdülkâhîr, *el-Milel ve’n-Nihal*, (thk., Muhammed Seyyid Geylânî), Kahire, 1967, I, 118; Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş’etu’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslâm*, Kahire, 1977, I, 292) Özellikle “*Berbehâriyye*” hareketi hicri IV. yüzyılda yönetimden ve halktan aldıkları güçlü destek sayesinde faaliyet alanlarını sosyal hayata da taşıdılar. Öyle ki, Bağdat sokaklarında içki bulurlarsa döktüler, şarkıcı gördüklerinde kıyasıya dövdüler ve musiki aletlerini kırdılar. Çarşılarla ve pazarlara kadınların erkeklerle ve çocuklarla birlikte çıkmalarını engellemek için aşırı baskı ve şiddet politikası uyguladılar. “*Kur’an’ın lafzı değil manası Allah’ın zâtıyla kâimdir,*” diyen Eş’arîlere rastladıklarında önce sorguluyorlar ve sonra da ölünceye kadar dövüyorlardı. bk. İbnü’l-Esir, Ebu’l-Hasan İzzeddîn b. el-Esir el-Cezerî, *el-Kâmil fi’l-Târîh*, Beyrut, ts., VIII, 307; Subkî, Takıyyuddin, a.g.e., s.44-45; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s.310; Kevserî, *Tekmile*, s. 44.

¹⁸ bk. Subkî, a.g.e., VIII, 218; Kevserî, a.g.e., s.42.

Kelâm” adıyla geçecek olan bu ünlü akâid risâlesini yazar.¹⁹ O’nun “*Kelamullah*” konusundaki savunmasından bir bölüm şöyledir:

“Allah’ın ilâhi sıfatlarından birisi de “kelâm” sıfatıdır. Allah’ın kelamı olan Kur’an manen O’nun zatıyla kaim ezeli bir sıfattır. Sesler ve harflere gelince, bunlar kadim (ezeli) olmayıp hâdistir. Her kim ki, kâtibin yazısı ve okuyucunun sesleri kadim vasfının aynıdır, derse müslümanların icmâsına muhalefet etmiş ve dinden sapmış olur. Müslümanlara böyle bid’atler sirâyet etmişken âlimlerin hakkı gizleyerek susmaları helâl değildir. Mücessimededen ve müşebbiheden olan bid’atçıların engellenmesi noktasında yöneticilerin âlimlere yardımcı olması bir sorumluluktur. Müslümanların sahih olan inançlarını bozan kimselere karşı yöneticilerin hoşgörülü davranması helâl değildir. Saygın bilginlerin araştırmalarıyla ehl-i bid’atin bozuk inançlarını düzeltmeleri gerekir.”²⁰ Özetini sunduğumuz “*Mulhatü’l-İ’tikâd*” risâlesi bir savunma niteliğini taşır. İlâhi kelam sıfatının lafzının değil manasının kadim ve ezeli olduğunu kanıtlamaya yönelik bu uzun savunma karşısında el-Meliku’l-Eşref Mûsâ b. Melik ikna olur. İz b. Abdusselâm’a ve O’nun şahsında tüm Eş’arîlere karşı sultanın yakın çevresinde bulunan Hanbelilerin düzenledikleri komplo teorileri başarıya ulaşamaz. Şam emirinin izniyle İz b. Abdusselâm ve Eş’arîler inanç ve düşüncelerini hür bir ortamda rahat bir şekilde savunma imkanı bulurlar. Neticede, dinî/siyasî eksende süren bu kelâmî kavga İz b. Abdusselâm ve Eş’arî akîdesi kazançlı çıkar, aksine aşırı lafızcı Hanbelilerin siyasî yönetim ve halk nezdindeki güçleri önemli oranda zayıflar.²¹

İz b. Abdusselâm 660/1262 tarihinde 83 yaşında iken Kahire’de vefat eder. O zaman Mısır’da Memluklu sultanı Zahir Rükneddin Baybars iktidardadır. İz b. Abdusselâm’ın vefatı sultana çok ağır gelir. Ama buna rağmen Baybars, “Allah’ın takdiri ki, İz b. Abdusselâm’ın vefatı benim yönetimim sırasında oldu. Sanırım bugün benim iktidarımın temelleri daha bir sağlamlaştı. Çünkü bu bilgin, herkesin kendisine başvurup sözünü dinlediği bir kimse idi. Bir işaret yapsaydı tacımı tahtımı devirirdi. O’nun vefatından sonra artık saltanatıma güven duymaktayım,”²² demekten kendini alamaz. Bu değerlendirmeden de anlaşılıyor ki İz b. Abdusselâm kamuoyu tarafından çok sevilen ve saygı duyulan karizmatik kişiliğe sahip bir bilgindir.²³

C. ESERLERİ

Brockelmann tarafından İz b. Abdusselâm’ın yazmış olduğu eserlerin toplam sayısı 30 kûşur olarak tesbit edilmiştir.²⁴ O’nun Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, İslam Tarihi gibi temel İslam bilimlerine ve İslam kültür ve

¹⁹ Subkî, *Tabakât*, VIII, 218-235; Subkî, *Takıyuddîn*, a.g.e., s. 44-45.

²⁰ Subkî, *Tabakât*, VIII, 218-235.

²¹ Subkî, a.g.e., VIII, 231

²² Subkî, a.g.e., VIII, 215

²³ Suriye’yi işgal eden moğollara karşı Memluk sultanı Kutuz, “*Ayn Câlut*” savaşına hazırlık için halktan para toplama teklifinde bulunduğu İz b. Abdusselâm, emirler ve askerlerin elinde para ve eşya bulunduğu sürece halktan para ve eşya toplanmayacağını savunmuş ve neticede O’nun bu teklifi kabul görmüştü. (bk. Suyûtî, *Husnü’l-Muhâdara*, II, 40; a.m.f., *Târîhu’l-Hulefâ*, Kahire, 1952, s.475) Bu örnek de onun yöneticiler ve halk üzerinde nedenli etkili bir şahsiyet olduğunu belgeler.

²⁴ Bk. Brockelmann, C.E., *Supplementband (SUPPL.)*, Leiden, 1937-1942, I, 766.

medeniyetine dair pekçok eseri vardır. Bu durum da gösteriyor ki, O, çok yönlü eser veren bir âlim tipini yansıtmaktadır. Biz araştırmamızın amacına yönelik olarak, sadece, O’nun Kelam ve Akâid’le ilgili yazmış olduğu eserlerinin tanıtımını yapacağız.

1. Risâle fî İlmî’t-Tevhîd

Allah’ın zatından, sıfatlarından ve fiillerinden bahseden küçük bir risâledir. Bu eserin dünya kütüphanelerinde yazma nüshaları vardır. Bu nüshalardan birisi Berlin kütüphanesi 2926 numarada, ikinci bir nüsha ise Şam’daki Zâhiriyye kütüphanesi 5208 numarada kayıtlıdır.²⁵ Bu eser 1995 yılında Şam’da tahkik edilerek basılmıştır.²⁶

2. Akîdetü’ş-Şeyh İzzüddin

Müellif bu risâlesinde özetler şeklinde muhtelif itikadî ve tasavvufî konular üzerinde durur. Meselâ, ölüm ve ötesi hayata ilişkin bilgiler verdikten sonra, Allah’ı bilmede sıfatların önemine vurgu yapar. Kâmil imana kavuşmada farz namazlara riâyet etmekle birlikte gece namazı kılmanın insana manevi açıdan sağlayacağı yararları işaret eder. *Keşfu’z-zünûn* da bu risâle “*Akîdetü’ş-Şeyh İzzüddin*” diye bahsedilir.²⁷ Ayrıca İslam Dünyasında bu risâle, “*Vasıyye Şeyh İzzüddin*” adıyla da bilinir. İz b. Abdüsselâm’ın fıkha dair yazdığı “*Kavâidu’l-Ahkâm fî Mesâlihi’l-Enâm*” adlı matbu olan eserinin içinde de mevcuttur.²⁸ Yazarın itikadî görüşlerini verirken bu eserden nakillerde bulunacağız.

3. Kavâidü’l-Ahkâm fî Mesâlihi’l-Enâm

Adından da anlaşılacağı gibi *Fıkha* dair bu eserde İz b. Abdüsselâm *maslahat* konusu üzerinde durur. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi kısaca **akîde** sistemine yer vermekle beraber eserin içerisine serpiştirilmiş bir vaziyette günah, teklif, tövbe, ruh, ruh ve ölüm ilişkisi gibi Kelam ve Akâidi ilgilendiren konulara temas eder. Bu eser matbûdur.²⁹

4. el-İmâm fî Beyâni Edilleti’l-Ahkâm

Fıkhtaki *delil ve çeşitleri* konusunun ele alındığı bu eserde, **sıfatullah** adıyla açılan bir bölümde İlâhî sıfatlar Kur’an’dan getirilen delillerle işlenmektedir. Burada orijinal olarak görülen husus, özellikle *meânî* sıfatların varlık dünyasıyla hikmet açısından bağlantısının işlenmiş olmasıdır. Kitabın hemen hemen üçte birini teşkil eden *sıfatlar mes’elesinden* çalışmamızın ilgili bölümünde biz de faydalanacağız. Bu eser **Rıdvân Muhtâr** tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.³⁰

²⁵ bk. Vehîbî, a.g.e., s.130.

²⁶ bk. İz b. Abdüsselâm, *Risâletü’t-Tevhîd*, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ’). Dimaşk, 1995.

²⁷ bk. Kâtîp Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfu’z-Zünûn an Esâmi’l-Kütübi ve’l-Fünûn*, Bağdat, ts., II, 1158. (Mektebetü’l-Müsenâ).

²⁸ İz b. Abdüsselâm, *Kavâidu’l-Ahkâm fî Mesâlihi’l-Enâm*, Beyrut, 1990, I, 198-205.

²⁹ bk. a.esr.

³⁰ bk. İz b. Abdüsselâm, *el-İmâm fî Beyâni Edilleti’l-Ahkâm* (thk. Rıdvân Muhtâr), Beyrut, 1987.

5. Beyânu Ahvâli'n-Nâsi Yevme'l-Kiyâme

Bu eserin ismi insan zihninde her ne kadar âhiretle ilgili kapsamlı bir konuyu çağrıştırmış olsa da **meadla** ilgili problemlerin hepsini kapsamıyor. Ölüm ve ötesi, rûh ve çeşitleri gibi konuları işleyen bu eser de yayımlanmıştır.³¹

6. el-Fark Beyne'l-İman ve'l-İslâm

Bu eserde Kelam ilminin en önemli konularından olan “iman ve islam arasındaki ilişki”, “iman ve amel münâsebeti”, “imanda artma ve eksilme”, “imanda istisnâ” gibi problemler üzerinde durulmaktadır. Önce iman ve islam kavramlarının dilbilim açısından yeri, belli bir mezhebe dair mensûbiyet duygusu öne çıkarılmadan tahlil edilerek imanla ilgili bahsettiğimiz diğer konular sistemli bir şekilde ele alınır. İz b. Abdusselâm'ın Kelam ilmi nosyonuna sahip olduğunun en açık göstergesi olan değerli bir risâle olduğunu söyleyebiliriz.

Tabakât'ında İz b. Abdusselâm'ın biyografisine geniş bir yer ayıran Subkî, bu eserden bahseder.³² Bu risâlenin dünya kütüphanelerinin bir çoğunda yazma nüshalarının varlığı bilinmektedir. Bunlardan birisi Mısır Milli Kütüphanesi “İlm-i Kelam” bölümü 651 numarada, bir diğer nüsha ise Kahire “Yazma Eserler Enstitüsü”nde 383 numarada kayıtlıdır. Bir diğer nüsha İspanya Eskoryal manastırı arşivinde 2/1236 numarada kayıtlı olup dört varak halindedir. Eserin Kayrevan kütüphanesi 184 numarada bir yazma nüshası da vardır.³³ Eser *İyâd Hâlid et-Tabbâ*' tarafından İspanya'daki Eskoryal manastırı arşivinde bulunan yazma nüsha esas alınarak tahkik edilmiş ve “*el-Fark beyne'l-İman ve'l-Islam*” adıyla 1992 yılında Beyrut'ta, “*Dâru'l-Fikri'l-Muâsır*” ve Şam'da “*Dâru'l-Fikr*” adlı yayınevleri tarafından neşredilmiştir.³⁴

7. er-Reddü Ale'l-Kâil bi Halkı'l-Kur'an

Mu'tezile Mezhebi'nin “Halkı'l-Kur'an” akidesine reddiye olarak yazılan bir risâledir. Yazma olan bu risâle Mısır Milli kütüphanesi 20740 numarada kayıtlıdır.³⁵

8. Mulhatü'l-İ'tikâd

Hacmi küçük bir risâledir. İz b. Abdusselâm, Mısır'a hicret etmeden az önce bu risâleyi Şam'da yazmıştır. Bu risâlenin özünü, ehl-i hadîs'ten olan kendilerine Hanbeliler adı verilen ve dönemin iktidarında söz sahibi olan, müellifin deyişiyle “*teşbihçi haşviyye*”^{*} nin kışkırtmaları neticesinde İz b. Abdusselâmla Şam

31 bk. İz b. Abdusselâm, *Beyânu Ahvâli'n-Nâsi Yevme'l-Kiyâme*, (nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Dimaşk, 1995.

32 Subkî, a.g.e., VIII, 248, Ayrıca bu risâle diğer bazı tabakât kitaplarında da zikredilir: bk. Bağdâdî İsmâîl Pâşâ, *Hediyetü'l-Arifin fi Esmâi'l-Müellifin ve Âsârü'l-Müellifin*, Bağdat, ts., I, 580. (Mektebetü'l-Müsennâ); Dâvudî, Şemseddîn Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, (thk., Ali Muhammed Ömer), Kahire, 1972, I, 314.

33 Vehîbî, el-İz b. Abdusselâm., s. 132.

34 İz b. Abdusselâm, *el-Fark beyne'l-İman ve'l-İslâm*, (nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Beyrut, ts. (Dâru'l-Fikr).

35 Vehîbî, a.g.e., s. 132.

* “*Teşbihçi Haşviyye*”, İz b. Abdusselâm'ın, Kur'an'ın hem manasının ve hem de lâfzının mahluk olmadığını savunan Hanbelileri nitelendirdiği bir adlandırma. bk. Subkî, a.g.e. VIII, 222.

emiri *el-Melîku'l-Eşref Mûsâ b. Melik* (ö.662/1230) arasında geçen “Kelamullâh” problemi üzerine yapılan tartışma oluşturur. Bu polemik, tarihte Mu’tezile Mezhebi ile Ahmed b. Hanbel (ö.240/855) arasında geçen “*Halku'l-Kur’an*” meselesi üzerinde yapılan tartışmaya benzemektedir. Bu tartışma, tarihte “*İz b. Abdusselâm’ın mihne*”si olarak da bilinir.³⁶

“*Mülhatü'l-l’itikâd*” ve “*Akâidü'l-İz b. Abdisselâm*”³⁷ gibi iki isimle anılan bu risâlenin Leibzig kütüphanesi 881 numarada³⁸ ve Berlin kütüphanesi 2080 numarada yazma nüshaları mevcuttur.³⁹ Subkî’nin *Tabakât*’ında “*Fî mes’eleli’l kelâm*” adı altında nakledilmekte⁴⁰ olan bu eser, ayrıca matbû hale de getirilmiştir.⁴¹

9. Bidâyetü’s-Sûl fî Tafzîli’r -Resûl

Hz. Muhammed (sav)’in diğer peygamberler arasındaki üstünlük durumunu soran bir kimseye verilmiş cevabı kapsayan bir risâledir. Müellif 42 maddede Hz. Peygamber’in âlemlere olan üstünlüğünü Kur’an ve sünneti referans göstererek açıklar. Bu risâlenin dünyada yazma nüshaları mevcuttur. Örneğin, bu nüshalardan birisi, Berlin kütüphanesi 207 numarada diğerleri de Mısır Millî kütüphanesi 207, Süleymaniye kütüphanesi Lâleli bölümü 3876 ve Eskoryal kütüphanesi 5/1411 numarada kayıtlıdır.⁴²

10. el-Fitenü ve’l-Belâyâ Ve’l-Mihanü ve’r-Razâyâ

Bu çalışmanın konusu risâlenin isminden de anlaşılacağı üzere *kötülük* problemidir. Müellif kötülük problemini, evrenin küllî düzeninde hikmetini tam kavrayamadığımız nice faydalarının olduğunu Kur’an’a dayalı delillerle on yedi maddede anlatır. Konunun anafikrini *insanın fiilleri ve kötülük problemi* arasındaki ilişki oluşturur. Kötülük olgusuna yarar açısından yaklaşmaktadır. Dünyada tek yazma nüsha olarak İspanya Eskoryal kütüphanesi 1536 numarada kayıtlı olduğunu öğrendiğimiz bu eser, 1992 yılında **Iyâd Hâlid et-Tabbâ’** tarafından tahkik edilerek Dimaşk’da neşredilmiştir.⁴³

Yukarıdaki eserlerden ayrı olarak Subkî *Tabakât*’ında İz b. Abdusselâm’ın eserlerini sayarken “*ed-Delâilu’l-Muteallika bi’l-Melâike ve’n-Nebiyîn*” adını

³⁶ bk. a. esr., VIII, 222; İbn Asâkir, Ebu’l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh, *Tebyînü Kezîbi’l-Müfterî*, Beyrut, 1984, s. 310; Subkî, Takriyyuddîn, *es-Seyfu’s-Sakîl*, Kahire, ts., s.42. (Matbaatü’l-Fecri’l-Cedîd); Kevserî, Muhammed Zâhid, *Tekmile*, (Subkî, Takriyyuddîn, *es-Seyfu’s-Sakîl*’in içinde), Kahire, ts., s.41. (Matbaatü’l-Fecri’l-Cedîd).

³⁷ Bu eser her ne kadar daha önce zikrettiğimiz “*Akîdetü’ş-Şeyh İzzeddîn*” adlı eserle bir isim benzerliğine sahipse de muhtevaları tamamen farklıdır.

³⁸ Nedvî, a.g.e., s.75.

³⁹ Brockelmann, a.g.e., I, 766; Nedvî, a.g.e., s.75.

⁴⁰ Subkî, *Tabakât*, VIII, 219-244.

⁴¹ bk. İz b. Abdüsselâm, *Mülhatü’l-l’itikâd*, (nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ’), Dimaşk, 1995.

⁴² Nedvî, a.g.e., s.75.

⁴³ bk. İz b. Abdüsselâm, *el-Fitenü ve’l-Belâyâ ve’l-Mihanü ve’r-Razâyâ*, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ’), Dimaşk, 1992.

taşıyan bir eserden de bahseder.⁴⁴ Ama biz yaptığımız araştırmalarda bu eserin hakkında somut bir bilgiye ulaşamadık.

D. İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ

Eserlerinin tanıtımında da vurgulamaya çalıştığımız gibi İz b. Abdusselâm, Sistematik Kelâm'ın bütün konularını kapsayıcı hacimli kitaplar yazmamıştır. Te'lif etmiş olduğu Kelâm ve Akâid'in kimi problemlerini çözümlmek için yazdığı risâleler ya bir soruya cevap ya da muhalif olduğu mezheplerden gelen farklı görüş ve akîdelere karşı bir savunma amacını taşır. Bir de bu müstakil risâlelerden ayrı olarak Fıkıh ve Tefsir ilmine ait bazı kitaplarında itikadî meseleler dağınık ve insicamsız bir şekilde işlenmiştir. Kaynakların ve konuların dağınık olmasına rağmen biz de ulaşabildiğimiz eserlerin ait olduğu alana bakmadan İz b. Abdusselâm'ın itikadî görüşlerini seçmecî bir yaklaşımla tesbit etmeye çalışacağız.

1. Allah'ın Sıfatları

Allah'a iman etmek, O'nun zâtı hakkında vacip olan yetkin sıfatlarını bilip öylece inanmak ve O'nun yüce zâtını noksan sıfatlardan müezzeh kılmak demektir. Bir de unutulmamalıdır ki, ulûhiyet düşüncesi bir sıfat düşüncesidir. Zihinlerimizin müessir Zât'a yönelimine neden olan ve bizde O'na dair bir bilgi yönü ifade etmek üzere bir takım zihni tasavvurlar meydana getiren bütün sıfatlar beşerî terminolojiye girerek bize Allah Teâlâ'yı tanıtır.⁴⁵ İşte Allah'ı tanımanın yollarından birisi O'nun ne olmadığını bildiren sıfatlarını anlamaktan geçiyor.

İz b. Abdusselâm'a göre mükellefe ilk gerekli olan şey, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını bilmektir. O, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını bilme konusunu ana konu (makâsîd), hükümleri ve problemleri bilme konusunu araçsal (vesâil) konu diye tanımlar.⁴⁶

İz b. Abdusselâm, ilâhî sıfatları "selbî" (olumsuz) ve "sübûtî" (olumlu) şeklinde ikiye ayırır.⁴⁷ Biz de bu ayırımı bağlı kalarak önceliği, Allah'ın ne olmadığını anlatan selbî sıfatlara vererek konuya başlamak istiyoruz.

a. Selbî Sıfatlar

Sözlükte "nefî ve inkar etmek" anlamlarına gelen "selb" Allah'ta bulunmaması gereken niteliklerin O'ndan soyutlanması ve uzaklaştırılması için kullanılan bir sözcüktür.⁴⁸ İşte bize, Allah'ın ne olmadığını anlatan bu sıfatlara selbî sıfatlar denir. Diğer bir deyimle selbî sıfatlar, Allah'ın bîzatihi Kur'an'da ya da Hz. Peygamber'in diliyle kendisinden soyutladığı ölüm, uyku, cehalet, unutmak, âciz ve yorgunluk gibi tüm noksan sıfatlardır.⁴⁹ İnsana düşen görev, Allah'ın kendisinden

⁴⁴ Subkî, a.g.e. VIII, 248.

⁴⁵ bk. Elmahılı, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul, 1979, VIII, 5742.

⁴⁶ bk. İz b. Abdusselâm, **Kavâidü'l-Ahkâm**, s.143; a.mlf., **Risâletü't-Tevhîd**, s.30

⁴⁷ bk. İz b. Abdusselâm, **el-İmâmü fi Beyâni Edilletü'l-Ahkâm**, s.218.

⁴⁸ İsfehânî, Râgıb, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an**, İstanbul, 1986, s.347; Cürçânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, **et-Ta'rîfât**, Beyrut, 1987, s.160; Râzî, Abdülkadir, **Muhtârü's-Sihâh**, Kahire, ts., s.308. (Dâru'l-Meârif).

⁴⁹ Useymîn, Muhammed Sâlih, **el-Kavâidü'l-Müslâ fi Sıfatillâhî ve Esmâihî'l-Husnâ**, Medîne, 1409/1988, s. 23.

nefyettiği sıfatları O’ndan nefyetmektir. Kur’an’ın Hâlık’ta bulunmadığını açıkladığı ve mahlûkatta bulunan bu sıfatlar eksik ve kusurlu sıfatlardır. Bu sıfatların Kur’an’da birçok örnekleri vardır. Onlardan bazıları ise şunlardır:

aa) *Ölüm*: “**Sen ölümsüz ve daima diri olan (Allah’a) güven..**”⁵⁰ âyetinde ölüm Allah’tan nefyedilerek, hayat sıfatının kendinden ayrılmayan bir yetkinlik sıfatı olduğu ifade edilir.

ab) *Zulüm*: “**Rabbin hiç kimseye haksızlık etmez**”⁵¹ âyetinde geçen ve haksızlık manası taşıyan “zulüm”, Allah’tan soyutlanarak mefhûnu muhâlifî olan “adâlet” sıfatının kendinden asla hiç ayrılmayan bir kemal sıfatı olduğu vurgulanmak istenir.

ac) *Dalgınlık ve Uyuklama*: “**O’nu ne dalgınlık ve ne de uyuklama tutar..**”⁵² âyetinde ise sözkonusu edilen dalgınlık ve uyuklama, gafil olmayı yani, sehiv halinde bulunmayı gerektiren ve hâdis olan varlıklara ait birer eksiklik sıfatlarıdır. Akî çıkarımlar yoluyla ifade edecek olursak, Allah her türlü noksanlık sıfatı olan gaffet ve uyku gibi niteliklerden münezzehtir.

ad) *Unutma ve Hata*: “**O’na ait ilim, Rabbinin nezdinde bir kitaptadır. Rabbin ne şaşar ve ne de unuttur.**”⁵³ Eksikliğe ve kusura delâlet eden unutma ve hata etme sıfatlarının Allah’ta olmadığına, tenzihi aklîleştirerek zaruri ve bedîhi bilgiler yoluyla da ulaşmak mümkündür.⁵⁴ Selbî sıfatların zıddı, yetkin sıfatları içerir.

İz b. Abdüsselâm, Allah’ın zatına layık olmayan manaları kaldırıp atınak manasına gelen Selbî sıfatlara örnek olarak “*el-Hamdülillah*” sözünü de verir. Ona göre Arapça’da bu sözün anlamı, tenzihi ve selbî ifade eder. Bu da Allah’ın zatı ve sıfatları konuşandaki bütün ayıp ve noksanlıkları nefyeder.⁵⁵ Zira, herhangi bir nimetten dolayı yapılan her hamdin ve senânın yalnız Allah’a mahsus olduğu bilirse, (tevhîd) O’nun aşkınlığı apaçık ortaya çıkar.

İz b. Abdüsselâm’a göre Allah’ı eksikliklerden tenzih eden her isim *sübhânellâh* sözünün muhtevasına girer. Dolayısıyla “*el-Esmâü’l-Husnâ*”dan olan; her türlü ayıptan temizleme anlamına gelen “*el-Kuddûs*” de, her türlü âfetten koruma anlamına gelen “*es-Selâm*”da ve başkasına muhtaç olmama anlamına gelen “*el-Gânî*”de selb işlevi vardır.⁵⁶

Bu tanımlamalardan ayrı olarak **İz b. Abdüsselâm** geleneksel sünni anlayışta benimsenen, ezeli olmak, varlığının bir başlangıcı bulunmamak anlamına

⁵⁰ el-Furkân 25/58

⁵¹ Âl-i İmrân 3/108.

⁵² el-Bakara 2/255.

⁵³ Taha 20/52.

⁵⁴ bk. İz b. Abdüsselâm, *Mulhatül-İ’tikâd* s. 11-12; krş. İbn Rüşd, Ebu’l-Vefid Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf an Menâhici’l-Edille* trc., Süleyman Uludağ, (Felsefe-Din Münasebetleri içinde), İstanbul, 1985, s.246.

⁵⁵ İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.13.

⁵⁶ bk. İz b. Abdüsselâm, *Mülhatü’l-İ’tikâd*, s.13.

gelen “kıdem”; varlığının sonu olmamak, ebedi olmak demek olan “bekâ”; sonradan olanlara benzememek anlamını taşıyan “muhâlefetün li'l-havâdis”; varlığı, zatının gereği olan, bir başka zata ve mekana muhtaç olmayan anlamındaki “kıyam binefsihi”; zatında, fiillerinde ve sıfatlarında bir olma manasını kapsayan “vahdâniyet” gibi sıfatları, selbî sıfatlar olarak kabul eder.⁵⁷

İlahi sıfatlar konusunda Hanbelilerin bakış açılarını eleştiren İz b. Abdusselâm, onları “teşbihci haşviyye” olarak suçlar.⁵⁸ Çünkü “Haşviyye” Allah’ı mahlukata benzeterек boş laf izhar etmekten çekinmezler. Bunun “kendilerine bir yarar sağlayacağını sanırlar. Dikkat edin onlar yalancılardır.”⁵⁹ Ayrıca kendilerini Selef Mezhebi’ne bağlı olma iddiasıyla gizlemeye çalışırlar. “Kendi milletlerinden ve sizden güvende olmayı istiyorlar,”⁶⁰ âyeti onların hile ve desiselerine işaret eder. Halbuki Selef Mezhebi, teşbih ve tecsime değil, tevhih ve tenzihe dayanır,⁶¹ diyen İz b. Abdusselâm, muhalifi olan Hanbelileri bu özelliklerinden dolayı “Haşviyye”cilikle suçlar. Çünkü onlar, Allah’ı yaratıklara benzetmekle selbî sıfatları bir çeşit inkar etmiş oldular.

Son olarak İz b. Abdusselâm tenzihi sıfatlar listesine “Allah araz ve cisim değildir. Herhangi bir şekle bürünmüş ve sınırlandırılmış bir cevher olmadığı gibi, herhangi bir yön ve mekanla da sınırlı değildir. Hiçbirşey O’na benzemez, hiçbir şey de O’na benzetilemez” sıfatlarını da eklemiştir.⁶² Bu akidenin bilâkeyf akidesi ile de bir benzerlik taşıdığı söylenebilir.

⁵⁷ bk. İz b. Abdusselâm, a.g.e., s.13; a.mlf., *Risâletü’t-Tevhîd*, s. 32

⁵⁸ İz b. Abdusselâm, *Mülhatü’l-İ’tikâd*, s.16-17.

* Haşviyye, Kur’an ve Sünneti anlamak hususunda akla ve düşünceye hiç yer vermeyen, özellikle haberi sıfatları yorumlamada teşbihci ve tecsimci bir yöntem izleyen kimselere denir. Bunların “Haşviyye” diye adlandırılmasında şöyle tarihi bir olay nakledilir:

“Tabîin alimlerinden *Hasan-ı Basrî*’nin (ö.110/728) ilim halkasına devam edenler arasında âyetlerin manalarını zâhirine çekerek te’vile karşı çıkan bir takım kimselere: “*Bunları meclis dışına (haşiyesine) çıkarın*” demesinden dolayı bu isimle anılan fırkanın öncülleri meydana çıkmıştır. Onlardan okuyarak ve onların görüşlerini ve metodlarını benimseyerek gelen şahıslara İslâm alimleri “*Haşvîler*” demiştir. bk. Tehânevî, Muhammed A’l b. Ali İbnü’l-Kâdî, *Keşşâfu Istilâhâtü’l-Fünûn*, (thk. Ali Dahrûc-Abdullah el-Hâlidî), Beyrut, 1996, I, 67” N. İbrâhîm, *Neş’etü’l-Fıkr*, I, 292-93.

İslâm düşünce tarihinde görünüşleri itibariyle aslında “Haşviyye”den müstakil bir fırka olarak söz etmek oldukça zordur. Tarih boyunca akli mekanizmaları çalıştırmaktan sarfı nazar ederek nasların zahirine, harfî ve lafzî anlayışa itibar etmede aşırılığa düşen, ama, muhtelif dinî akımlar içerisinde ortaya çıkan herkes “Haşviyye” diye vasfedilmektedir. Haşviyye; Salimiyye ve Hulmâniyye adıyla Tasavvuf ehli arasında; teşbihci ve tecsimci bir bakış açısıyla Kerramiyye gibi Kelâm fırkaları arasında; sadece Kur’an’ın lafzî değil, manası da mahlûk değildir, diyen Hanbelîler gibi Ehl-i hadîs arasında görülmektedir. bk. Malatî, Ebu’l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân, *et-Tenbih ve’r-Redd Alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida’* (thk., Muhammed Zâhid el-Kevserî), Beyrut, 1968, s.107; Bağdâdî, Abdülkâhîr, *el-Fark beyne’l-Fırak*, (thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, 1990, s. 245-250; İsferyânî, Ebu’l-Muzaffer, *et-Tebîr fi’l-Dîn*, Beyrut, 1983, s.133; İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.190-191; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s.10; Cârullah, Zühdfî, *el-Mu’tazile*, Beyrut, 1990, s. 266.

⁵⁹ el- Mücâdile 58/18

⁶⁰ en-Nisâ 4/91

⁶¹ İz b. Abdusselâm, *Mülhatü’l-İ’tikâd*, s.17.

b. Sübûti Sıfatlar

Allah’ın kendisini, Kur’an’da ve Elçi’sinin diliyle “ne olduğunu” nitelendirdiği yetkinlik ve övgü sıfatlarına sübûti sıfatlar denir.⁶³ “el-Esmâ’ü'l-Hüsnâ’nın zâtî sübûti kısmını oluşturan bu sıfatlar müminin ubûdiyyeti ile yüce yaratıcının rubûbiyeti arasındaki ilgiyi belirleyen ve Allah-kainat münasebetini açıklığa kavuşturan kavramlardır. Bu kavramlara ibadetin hedefini oluşturan rubûbiyet sıfatları da demek mümkündür.⁶⁴

İz b. Abdüsselâm sübûti sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırır.⁶⁵ Zâtî sıfatlar daima Allah’ın zatıyla nitelendirilmiş; ilim, kudret, sem’ , basar, izzet, hikmet gibi sıfatlar olup; vech yedeyn ve ayneyn gibi haberi sıfatlar da zâtî sıfatlar içerisine girer. Zâtî sıfatlar, ezeli ve ebedi olan sıfatlardır.⁶⁶

Fiilî sıfatlar ise, Alah’ın meşîet sıfatıyla bağlantılıdır. Allah, bir şeyi dilerse yapar, dilemezse yapmaz. Arşa istiva etmesi, dünya semasına nüzulü gibi. Fiilî sıfatların bir özelliği de hâdis olup, kudret sıfatıyla ilişkili olmasıdır. Dolayısıyla, kudret sıfatının kendisi kadîm, taalluku da hâdistir.⁶⁷

Bu değerlendirmeden de anlaşılacağı gibi İz b. Abdüsselâm zâtî ve fiilî sıfatlar arasında ayırımı giderek, fiilî sıfatları hâdis sıfatlar grubunda sayar. Bu görüşüyle O’nun bu konuda Eş’arîlikle örtüştüğü söylenebilir.⁶⁸

Caiz olma yoluyla Allah’a kimi sıfatlar nisbet edilebilir mi? Hakikatte, Allah’a, Kur’an ve Sünnette geçmeyen sıfatların nisbeti doğru değildir. Burada, asıl tartışma, caiz olma açısından Allah’a nisbet edilmek istenen sıfatlar zâtî bir vasıftan ya da fiilî bir vasıftan ibaret olan mecâzi sıfatlar mıdır? sorusu çevresinde yapılmaktadır.

Caiz olma yoluyla Allah’a nisbet edilen sıfatlar bulunulan konuma göre ya zâtî vasıftan ya da fiilî vasıftan ibaret olur. Meselâ: “*Senin gazabından rızana sığınırım*”⁶⁹ Hâdis-i Şerif’inde “rıza” vasfının konumu “irade ve muhabbet” konumundadır. İrade ise, Allah’ın zat sıfatlarına aittir.⁷⁰ Yine, bazen “Kelam” sıfatı itibarilik açısından hem zâtî ve hem de fiilî sıfat olabilmektedir. Meselâ, “Kelam” sıfatı, asıl bakış açısıyla, zâtî sıfatlardandır. Çünkü, Allah Teâlâ, ezeli olarak mütekellimdir. Diğer bir açıdan “Kelam” fiilî sıfatlardandır. Zira “kelâm” O’nun

⁶³ Uşeymin, *Sifâtullah*, s.24

⁶⁴ bk. Topaloğlu, Bekir, “Allah” *DİA*, II, 488-490, İstanbul, 1989.

⁶⁵ İz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, s.218

⁶⁶ İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s. 218;a.m.f., *Risâletü’t-Tevhîd*, s.32-33; krş. Uşeymin, a.g.e., s.24

⁶⁷ Lekânî, İbrâhîm, *Şerhu Cevherati’t-Tevhîd*, Beyrüt, 1983, s. 65-89 ; Uşeymin, a.g.e., s.25.

⁶⁸ Geniş bilgi için bakınız.Yüksel, Emrullah, “*İlâhî Fiillerde Hikmet*”, Atatürk Üniv.İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:8, (1988), s.49

⁶⁹ Müslim, “Salat” 222; Nesei, “Tahare”, 119, “Kıyâmu’l-leyl”, 51; Ebû Dâvud, “Salat” 148, “Vitr” 5; Tirmizî, “Daavat” 75,112; İbn Mace, “İkame” 117, “Duâ” 3; Ahmed b. Hanbel, I, 96,118, 140.

⁷⁰ bk. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *el-Esmâ ve’s-Sifât*, Beyrüt, ts., s.197. (İhyâu’t-Türâsî’l-Arabî); İz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, s.219; Beyâdî, Kemâleddîn, *İşârâtü’l-Merâm min İbârâti’l-İmâm*, Kahire, 1949, s. 160.

meşîetine bağlıdır; Allah ne zaman dilerse o zaman konuşur.”⁷¹ Bu O’nun tercih ve ihtiyar sahibi olmasının bir alâmetidir. “**Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözüümüz sadece ona “ol!” demektir ve o hemen olur.**”⁷² âyetinde olduğu gibi. Aslında her sıfat, Allah’ın meşîetine, meşîet de O’nun hikmetine bağlıdır. İnsan entelektüel ve kalbi melekelerini kuvvetlendirirse, hikmeti her an algılayabilecek bir düzeye gelebilir. Allah’ın dilediği herşey hikmetine uygun olarak gerçekleşir. Biz bunu, şu âyetin de te’yid ettiği gibi, ilm-i yakîn ile bilebiliriz. “**Sizler rabbiniz dilemedikçe dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.**”⁷³

c. Meânî Sıfatlar

Allah’ın zatına nisbeti vacip olan ve ezelde mevcut bulunan yetkin sıfatları vardır ki, bunlar, vücûdî sıfatlardır. Bu sıfatlar, Allah’ın kendileriyle muttasıf bulunduğu ve zâtı ile kâim vücûdî bir mâna (meşum) niteliği taşıdığından “*sıfat-ı meânî*” adını da almışlardır. Hayat, İlim, Semi, Basar, İrade, Kelam, Kudret gibi sıfatlar âyetlerden çıkarılmış olup her biri Cenâb-ı Hak için birer mâna ifade eder. Allah’ın Hayy, Alîm, Kâdir, Mürîd olduğunda, sîya bakımından sıfat-ı müşebbehe ve mübalağalı ism-i fâil olan kelimelerin Allah hakkında kullanılışında İslam bilginleri arasında ittifak bulunmasına rağmen, aynı kelimelerden türetilen mastarların sıfat adıyla Allah’a vacip kılınmasında ihtilâf edilmiştir. Özellikle Mu’tezile mastar manasında olmayan Hayy, Âlim, Mürîd gibi sıfatları manevî sıfatlar olarak kabul eder. Eş’arilerde olduğu gibi İz b. Abdusselâm da meânî sıfatları yedi olarak kabul eder ve Mâtürîdîlerin ayrı müstakil bir sıfat saydığı “tekvin”i, kudret sıfatı içerisinde değerlendirir.⁷⁴ Bir de her bir sıfatı geleneksel tanımlamaya uygun bir tarzda yaparken, farklı olarak, hemen hemen her sıfatın varlık düzleminde meydana getireceği işlevsel boyutlara yönelir. Böylece İz b. Abdusselâm, bir açıdan Allah’ın yaratıklara benzememek yönüyle aşkınlığını dile getirirken, diğer bir yandan da O’nun varlık dünyasıyla olan taallukuna vurgu yaparak içkin olduğunu dile getirmiş olmaktadır.

d. Fiilî Sıfatları

İz b. Abdusselâm’ın tasnifine göre, sübûtî sıfatlardan ikinci grup, fiilî sıfatlardır. Bu sıfatlar hâdis olup, Allah’ın zâtı ile kâim değildir. Allah dilerse bu sıfatlarla kendisini niteler, dilerse nitelendirmez. Fiilî sıfatlar O’nun zâtının gereği olmadığı gibi, zâtından zorunlu olarak da sadır olmaz. Fiilî sıfatlar mahlûkâtın varlığıyla doğrudan ilgilidir.⁷⁵ Görüldüğü gibi, İz. b. Abdusselâm’ın Allah’ın fiilî sıfatları konusundaki bu değerlendirmesi hem Eş’arîlerin ve hem de Mu’tezile’nin bakış açısıyla uyumaktadır. Bunlar da fiilî sıfatların hâdis olup Allah’ın zâtıyla kâim olmadığını savunurlar.⁷⁶

⁷¹ İz b. Abdusselâm, a.g.e., s.219; Useymin, a.g.e., s.25.

⁷² en-Nahl 16/40.

⁷³ el-İnsan, 76/30.

⁷⁴ İz b. Abdusselâm, a.g.e., s.220; a.mlf., *Mulhatü'l-İ'tikâd*, s.31.

⁷⁵ İz b. Abdusselâm, el-İmâm, s.226; a.mlf., *Kavâidu'l-Ahkâm*, s.145; a.mlf., *Risâletü't-Tevhîd*, s.33.

⁷⁶ bk. Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd*, (nşr., Richard J. Mc. Carthy, S.J.), Beyrut, 1957, s. 226; Sabûnî, Ahmed b. Mahmûd Nureddî, *el-Bidâye fi Usûl'd-Dîn*, (nşr.,

İz. b. Abdüsselâm’a göre, yaratmada süreklilik bildiren⁷⁷ “*el-Hallâk*” rızkı, çok ve tekrar suretiyle veren, rızka kefil olan, herbir canlıyı yaşatacak zorunlu gıdâyı üzerine alan⁷⁸ “*er-Rezzâk*”; kullarına bolca ve tekrar suretiyle in’âmda bulunan⁷⁹ “*el-Vehhâb*”; kulları arasından âdil bir şekilde hüküm veren⁸⁰ “*el-Fettâh*”; çokça hayra ulaştıran⁸¹ “*en-Nâfi*” ve insanların değerini ve konumunu yükselten⁸² “*er-Râfi*” gibi doğrudan hayır ve nimetlerle ilgili olan sıfatlar, fiilî sıfatlar kapsamı içerisine girerler.⁸³ Bütün bu ve benzeri sıfatlar insana iyilikleri, gönül huzurunu sağlayıcı ve yapıldığında övgüye lâyık olan durumları hatırlatıyor.

Bir de ahlâki açıdan insanın irade ve karakterinin eğitilerek olgunlaştırılmasına taalluk eden fiilî sıfatlar vardır. Bunlar, ilâhi kudretin en açık tezâhürlerini yansıtır. Meselâ, Allah yerine göre kullarına galebe çalmak ve kahretmekle övünmeyi, “*el-Kahhâr*” ismine bağlı olarak sakındırmayı (terhîb) ya da “*el-Cabbâr*” ismine bağlı olarak zorlayabileceğini hatırlatır.⁸⁴

Allah’ın fiilî sıfatları insan hayatında günahlardan sakındırmak (terhîb), iyiliklere ve Allah’ın sonsuz merhametine sığınmak (terğîb) güzel hedef ve gayelerin gerçekleşmesine hizmet etmek gibi çok boyutlu faydalar sağlamaktadır. Bundan olsa gerektir ki, özellikle Kur’an’da fiilî vasıfların terhîb ve terğîb yönlerini öğrenmemiz isteniyor. **“Biliniz ki Allah’ın cezalandırması ve yine Allah’ın bağışlaması ve esirgemesi sınırsızdır.”**⁸⁵ Diğer yandan Allah Teâlâ bütün peygamberlerinden ulûhiyetin terhîb ve terğîb vasfını insanlara tanıtmalarını da istemiştir.⁸⁶ **“(Resûlüm!) Kullarıma, benim, çok bağışlayıcı ve pek esirgeyici olduğumu haber ver. Benim azabımın elem verici bir azap olduğunu da bildir.”**⁸⁷

e. Haberi Sıfatlar ve Müteşâbihât

Sadece naslarda geçen, yalnız sem’ ve haberle sâbit olan sıfatlara haberi sıfatlar denir.⁸⁸ Bu sıfatlar zâhiri manâlarıyla ele alındığında, Allah’ı yaratıklara benzetmeye götürebilir. Nitekim haberi sıfatlar konusunda ehl-i hadîs’ten bir grup aşırılığa kaçmış, bu sıfatları zâhiri manaları ile almanın gerekliliğine inanmış ve

Bekir Topaloğlu, Dımaşk, 1979, s. 35; Aliyyü’l-Kârî, Nureddîn, *Şerhu’l-Emâli*, İstanbul, 1985, s.22.

⁷⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, s.225. Ayrıca Kur’an’da şu âyetlerde Allah’ın “*hallâk*” vasfı geçmektedir. Yasin 36/81; el- Hicr 15/86.

⁷⁸ Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sifât*, s. 66. bk. ez-Zâriyat 51/58.

⁷⁹ Beyhakî, a.g.e., s. 61. bk. Sâd 38/9,35; Âl-i İmrân 3/8.

⁸⁰ İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer, *Muhtasarü Tefsiri İbn Kesîr*, (thk., M.Ali es-Sabûnî). Beyrut, 1981, III, 130. bk. es-Sebe 34/26.

⁸¹ İsfehânî, *el-Müfredât*, s.765.

⁸² İsfehânî, a.g.e., s.291.

⁸³ İz.b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, s.226.

⁸⁴ İz.b. Abdüsselâm, a.g.e., s.226.

⁸⁵ El-Mâide 5/98.

⁸⁶ İz.b. Abdüsselâm, a.g.e., s.226.

⁸⁷ el-Enfal 8/24.

⁸⁸ Yurdagür, Metin, “Haberi Sıfatları Anlamada Metod”, EÜİF Dergisi, Sayı: 1, (1983), s. 249-264.

açıkça teşbihe düşmüşlerdir.⁸⁹ İz b. Abdusselâm yaşadığı çağda Allah'ı mahlukatına benzeten bu kimseleri **teşbihci haşviyye** olarak adlandırır.⁹⁰

İz b. Abdusselâm, Ehl-i sünnet kelâmcılarının benimsediği şekilde müteşâbihattan olan haberi sıfatları; “lafzı, hakikat manasından mecâz manasına hamletmektir”⁹¹ diye tarif edilen, insanı teşbih ve tescime düşürmeden, Allah'ın muradına da aykırı düşmeyecek bir te'vil anlayışını kabul etmiştir. İz b. Abdusselâm'ın Kur'an ve Hadîslerde geçen bazı haberi sıfatlara verdiği misâller ve yüklediği anlamlar şöyledir:

İstivâ: **“Rahman Arşa hükmetmiştir(istivâ).”**⁹²

Yed: **“Ey İblis! Kudretimle (yedân) yarattığıma secde etmekten alkokyan nedir?”**⁹³

Yemin: **“Elbette onu kısıvrak yakalardık.”**⁹⁴

Ayn: **“Ey Musa! Benim gözetimimde (ayn) yetişsin diye seni sevimli kıldım.”**⁹⁵

Kadem: **“Cebbâr (olan Allah) Cehennem üzerine egemendir...”**⁹⁶

Ahz: **“Allah onları günahları sebebiyle kahretmiştir.”**⁹⁷

Maiyyet: **“Nerede olsanız O, sizinle (ilmiyle) beraberdir.”**⁹⁸ **“O onlarla beraberdir.”**⁹⁹

İz b. Abdusselâm yukarıda misâl olarak zikrettiğimiz haberi sıfatlardan **“istivâ”**yı; istilâ, hakimiyet, yücelik, **“yed'i”**; nimet, kudret, **“yemin”**i; şiddet, **“ayn”**ı; gözetim, **“kadem”**i; egemenlik, **“ahz”**ı; kahretmek, helak, **“maiyyet”**i; söylenilene işiten, yapıları gören, yardım eden.. anlamlarına te'vil etmiştir.¹⁰⁰

Her ne suretle olursa olsun sıfat düşüncesi bir zat düşüncesidir. Sıfatlar bize ilâhî zât'ı tanıtır. Bunlardan tenzihi sıfatlar Allah'ın ne olmadığını; sübûti sıfatlar, O'nun ne olduğunu, fiilî sıfatlar ise Allah-eshyâ ilişkilerini bütün vecheleriyle tanıtan sıfatlardır. Sıfatları tanımadan Allah'ın gücünü, azâmetini, rahmetini, adâletini,

⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 118.

⁹⁰ bk. İz b. Abdusselâm, *Mulhatü'l-İ'tikâd*, s.17.

⁹¹ İz b. Abdusselâm, *İmâm*, s.228. krş. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.264-265.

⁹² el-Fetih 48/10.

⁹³ Sâd 38/75.

⁹⁴ el-Hâkka 69/45.

⁹⁵ Tâha 20/39.

⁹⁶ Eş-Şûrâ, “Tefsir”, Sure 50/1; Tirmizi, “Tefsir” 50; Ahmed b. Hanbel, III, 13.

⁹⁷ el-İnşâ 8/52.

⁹⁸ el-Hadid 57/4.

⁹⁹ el-Mücâdile 58/7.

¹⁰⁰ İz b. Abdusselâm *el-İmâm*, s. 233-247.

cömertliğini, sevgisini, tanıyamayız. Özetle, Allah’ı bilmenin yollarından birisi, O’nun isim ve sıfatlarını tanımaktan geçmektedir.

İz b. Abdüsselâm’ın “sıfatlar problemine” yaklaşımı her ne kadar Ehl-i sünnetin -özelde Eş’arîliğin- görüşüyle örtüşmüş olsa bile, sübûtî sıfatları anlatırken bu sıfatların taalluklarına değinerek her birisinin övgü, terhîb, teşvik, teskin, teselli ve va’d gibi insanın ahlâkını, karakterini ve iradesini eğitmeye yönelik boyutlarıyla sunması özgün bir üslûp arz etmektedir.

Şüphesiz Allah’ın sıfatlarını tanımak insanı O’nun ilâhî ahlâkıyla ahlâklanmaya bir özendirir. Sıfatlar insana daha başka alışkanlıklar da kazandırır. İnsanda, Allah’ın inkârîci ve günâhkar kullarına yönelik cezalarının şiddetini bilmekten, *korku*; sâlih amel işleyenlerin ve yaptıkları hatalardan dönenlerin, Allah’ın rahmetinin geniş olduğunu bilmekten, *ümit*; O’nun in’âm ve ihsân yönünü bilmekten, *muhabbet*; zât ve sıfatlarının yetkinliğini bilmekten de *saygınlık* duygusu doğar. Bütün bu haller kendi kişisel konumlarına uygun düşen bir biçimde insanı itaatli olmaya sevkeder. İnsanda korku duygusu, Allah’a muhâlefet ve isyân etmemeyi, ümit duygusu ise dini görevleri gücü nisbetinde yerine getirmeyi teşvik eder.¹⁰¹

2. İnsanın Fiilleri

İz b. Abdüsselâm “insanın fiilleri” konusunda kendi kişisel görüşünü belirlemeden önce, Mu’tezile’nin meşhur olan “*insan kendi fiilinin yaratıcısıdır*” görüşünü nakleder ve bu görüşün Tanrı’ya zulüm isnâd etmek olduğunu söyler.¹⁰² İz b. Abdüsselâm “*hâlik ve zulüm*” kavramlarının anlam çözümlemesini yaparak böyle bir sonuca ulaşıyor. Lügatta zulüm, bir şeyi kendisine ait olan yere değil de onun dışındaki bir yere koymak gibi anlamlara gelir.¹⁰³ Dolayısıyla, madem ki, “yaratmak” fiili Allah’a aitse, bu fiilin insana atfedilmesi zulüm kapsamına girer. İz b. Abdüsselâm’ın “insanın fiilleri” konusunda Mu’tezile’nin görüşüne tepkide bulunması, probleme akli yaklaşımın ötesinde duygusal bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır.

İz b. Abdüsselâm’a göre insanın bütün fiillerini yaratan Allah olup, bu fiillerden birisini kendisine mâleden insandır. Eğer insan kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı, o zaman Tanrı, insanın fiillerini yaratmaktan âciz kalırdı. Çünkü burada Tanrı’nın “kudret” vasfını nefyetmek vardı. Bu ise, Tanrı’ya kusur ve noksanlık izâfe etmek olur. Halbuki Allah mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunma gücüne sahiptir.¹⁰⁴ Dikkat edilirse İz b. Abdüsselâm Allah’ın ve insanın fiillerini “*kudret-fiil*” ekseninde tartışır. İnsanın fiillerinden hareketle Allah’ın kudretine değil, Allah’ın kudretinden hareketle insanın fiillerine tanım getirir. İz b. Abdüsselâm’ın “*insanın fiilleri*” konusunda ulaştığı bu görüş, Eş’arî inancının bir yansımasıdır. Bizat Ebu’l Hasan el-Eş’arî, “*el-İbâne*” adlı eserinde bu inancı şöyle özetler:

¹⁰¹ krş. İz b. Abdüsselâm, *Kavâidü’l-Ahkâm*, s.149; a.mlf., *el-İmâm*, s.218-225; a.mlf., *Risâletü’t-Tevhîd*, s.33.

¹⁰² bk.İz b. Abdüsselâm, *Kavâidü’l-Ahkâm*, s. 147.

¹⁰³ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 471.

¹⁰⁴ bk. İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.147

“Biz inanıyoruz ki, Allah herşeyi sadece “ol” emriyle yaratmıştır. Nitekim Kur’an’da: **“Doğrusu biz, birşeyi dilediğimizde ona ancak emrimiz “ol”dur ve o olur”**¹⁰⁵ buyrulmuştur. Âlemde Allah’ın dilemesinden başka iyilik (hayır) ve kötülük (şer) yoktur. Her şey Allah’ın dilemesiyledir ve hiçbir kimse O, onu bilfiil yapmadan bir şey yapamaz, O’ndan müstağni kalamaz ve o Allah’ın bilgisinden dışarı çıkamaz. Allah’tan başka yaratıcı yoktur ve insanların fiilleri de O’nun tarafından yaratılır ve takdir edilir; nitekim Kur’an’da ; **“Sizi ve yaptıklarınızı O yaratmıştır”**¹⁰⁶ buyrulur. Allah mü’minlere kendisine itaat etmeleri için yardım eder (tevfik), onlara lütufla muamelede bulunur, onları gözetir, islâh eder ve onlara hidayet eder; buna karşılık sapıkların iddia ettikleri gibi, O kafirlere imanla hidayet etmemiş ve onlara iman lütfetmemiştir. Eğer O, onlara lütfetse ve onları islâh etseydi onlar salih olurlardı ve eğer onlara hidayet etseydi doğru yolu bulurlardı. Fakat O önceden bildiği üzere onların kâfir olmalarını irade etti ve onları bıraktı (hızlan) ve kalblerini mühürledi. Hayır ve şer Allah’ın kazâ ve kaderiyelerdir; iyi olsun kötü olsun, acı olsun tatlı olsun Allah’ın kazâ ve kaderine inanırız ve biliriz ki, bizim yaptığımız hata bizden değildir ve bize isâbet eden de bizim hatamızdan dolayı değildir. İnsanlar kendilerine fayda ve zarar veremezler.”¹⁰⁷

Yukarıdaki yorumda görüldüğü gibi Eş’arî bu inançlar bütününde Allah’ın mutlak kudretine hâlel getirebilirim endişesiyle tam bir *“Tanrı-Hükümdar”* imajı çiziyor. Böyle bir perspektiften insanın fiillerindeki rolüne baktığımız zaman; hür irade sahibi bir insan modelinden, irade hürriyeti elinden alınmış tutsak bir insan tipi modeline ulaşabiliyoruz. Eş’arîler böylesi bir cebir teolojisi girdabından kurtulmak için *“kesb”* adı verilen bir kavram ürettiler. Bu kavram lügatte, *“bir yararı celbeden veya bir zararı defeden fiil”*¹⁰⁸ bir başka açıdan, kulun makdûra iktirânıdır, şeklinde tanımlanmıştır. İşte **İz b. Abdusselâm**, insanın fiillerindeki rolünü tahlil ederken *“iktisâbu’l-ibâd”* kavramını kullanır¹⁰⁹ ve iktisâb kavramına, insanın hayır ve şer ya da emir ve nehiy cinsinden yaptığı bütün davranışlar anlamını yükler.¹¹⁰ Yine İz b. Abdusselâm, fiillerin husn ve kubuh, mesâlih ve mefâsîd açısından vasıflandırılmasında ölçü akıl mıdır nakil midir? sorusuna, tartışmaya girmeden *“nakil”* olduğunu söyler.¹¹¹ Bunun manası, Allah’ın iradesinden, bilgisinin ve belirleyiciliğinden yoksun, nesnel bir değer anlayışının varlığına ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple İz b. Abdusselâm, Allah’ın kudretini korumak amacıyla hareket ederek, nedensellik konusunda olumsuz bir tutum takınmaya kadar gitmiştir. İnsanın fiilleri ve sebeplilik ilişkisi anlayışını tahlil ettiğimizde, sanırım *“kesb”* doktrinine yaklaşımı daha iyi anlaşılacaktır.

¹⁰⁵ en- Nahl 16/40

¹⁰⁶ bk. es-Saffât 37/96.

¹⁰⁷ Eş’arî, Ebu’l-Hasan, **el-İbâne an Usûli’l-Diyâne**, Medine, 1975, s. 45-46; a.m.f., **el-Luma’ fi’r-Reddi alâ Ehli’z-Zeyğî ve’l-Bida’** (nşr.,Richard J. Mc, S.J.), Kahire, 1952, s. 24.

¹⁰⁸ Cürcânî, **et-Ta’rîfât**, s.235.

¹⁰⁹ İz b. Abdusselâm, **Kitâbu’l-Abkâm**, s.11.

¹¹⁰ İz b. Abdusselâm, **a.g.e.**, s.11.

¹¹¹ İz b. Abdusselâm, **a.g.e.**, s.10.

a. İnsanın Fiilleri ve Sebeplilik İlişkisi

İllet kelimesi lügatta, hastalık, bahane, sebep, isnad, mebde, iliştiği şeyin niteliğini veye durumunu, o şeyin iradesi dışında değiştiren şey, anlamındadır.¹¹² Felsefede ise *illet*, bir şeyin mahiyeti ya da varlığı bakımından ihtiyaç duyduğu şey, gibi anlamlara gelmektedir.¹¹³ Arapça bir kelime olan *sebepe* ise, lügatta, kendisiyle bir amaca ulaşılan şeye verilen isimdir.¹¹⁴ İbn Rüşd (ö. 520/1198) sebep ve illet kavramlarını birbiriyle müterâdif anlamda kullanır.¹¹⁵ Şüphesiz, insanın bir amacı gerçekleştirebilmesi için bir sebebe ihtiyacı vardır. Sebep olmadan bir sonuca ulaşmak belki bir *mucize* cinsinden olağanüstü bir durum olabilir. Ama uzun vadeli toplumları hârikalarla yönetmek ve eğitmek mümkün gözükmemektedir. Âlemde herşey Allah’ın koyduğu bir yasaya göre cereyan eder.¹¹⁶ Yani, tabîî ve sosyal olaylar arasındaki nesnel ve zorunlu bağlantılar nedensellik kanunlarıyla ilişkilidir. Akıl ise, nedensellik probleminden kayıtsız değildir. İbn Rüşd’e göre akıl, *varlıkları nedenleriyle kavramaktır*. Nedenselliği reddeden kimse aklı da reddetmiş olur.¹¹⁷ Zira, eşyanın akledilebilir bir düzeye getirilerek yorumlanıp bir takım çözümlene ve sentezlere ulaşmada sebep-sonuç ilişkisinin önemi büyüktür. Eğer biz âlemde kozmik düzen anlayışını reddeder de “an”cılık doktrinine dayalı bir fiziksel uzay anlayışını benimsersek, deneysel bilimlerde araştırma yapma imkanını tamamen ortadan kaldırmış oluruz. Yaşadığımız çağda Batı toplumlarında bilimsel devrimin gerçekleşmesinde “nedensellik” ilkesine bağlılığının önemi tartışma götürmez bir gerçektir. Günümüz İslam Dünyasında hala, en önemli ciddi düşünce sorunları arasında nedensellik problemi gelmektedir. Bu problemin doğmasında şüphesiz Eş’arîliğin büyük payı vardır.¹¹⁸ Allah’ın kudretine hâlel getirme endişesi onları, nedensellik ilkesini inkara götürmüştür. Bu görüşün meşrûyetini sağlamak amacıyla geliştirdikleri “*teklîf-u mâlâ yutâk câizdir*”¹¹⁹ inançları bile, onları haklı çıkarmaya yetmemiştir. İslâm düşünce tarihinde fiziksel alanda nedensellik ilkesinin en tutarlı ve en etkili muhâlifî olarak **Gazzâlî** görülür. Gazzâlî’ye göre dünyanın fiziksel yasalara bağlı olarak işlediğine inanmak boşunadır. Tanrı her an dünyayı yok etmekte ve yeniden yaratmaktadır. Bu yüzden bir anla öteki arasında devamlılık olamaz; ayrıca, belli bir eylemin belli bir sonuca yol açacağı da düşünülemez. Aksi düşünüldüğünde de herhangi bir olaya fiziksel bir neden gösterilemez. Gazzâlî’nin teolojisinde Tanrı tüm fiziksel olay ve olguların doğrudan nedenidir. O, sürekli

112 bk. İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânü’l-Arab**, Beyrut, 1990, II,471; Âsım Efendi, **Kâmus Tercümesi**, İstanbul, 1304/1925, III, 1456.

113 bk. Tehânevî, **Keşşâf**, II, 1038; Ertuğrul, İsmail Fenni, **Lügatce-i Felsefe**, İstanbul, 1341/1922, s.85-86.

114 Hayyât, Ebu’l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed b. Osman, **el-İntisâr**, (nşr.H.S. Nyberg), Kahire, 1925, s. 78; İsfehânî, **el-Müfredât**, s.325; Cürcânî, **et-Ta’rifât**, s.155.

115 İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed, **Tehâfütü’t-Tehâfüt**, Kahire, 1302/1923, s. 128.

116 bk. Fatır 35/43.

117 bk. İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.128.

118 bk. Ceyrâr Cehâmî, **Mefhûmu’s-Sebebiyye beyne’l-Mütekelimîn ve’l-Felâsife**, Beyrut, 1986, s. 49.

119 Bu sözün anlamı, Allah’ın insanı, “güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutması câizdir,” demektir. bk. Eş’arî, **el-Luma**, 54; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **Kavâidü’l-Akâid**, (thk., Mûsâ Muhammed Ali), Beyrut, 1985, s.203.

dünyaya müdâhale etmektedir. İlahî illet doktrininden yola çıkan Gazzâli görüşünü şu şekilde delillendirmeye çalışır. Örneğin, “bir parça pamuğun ateşte yandığını ele alalım. Felsefeciler, pamuğu yakan şeyin ateş olduğunu savunacaklardır” diyen **Gazzâli**, bu görüşe karşı çıkarak, Allah’ın doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla pamuğun yanıp kül haline gelmesinin fâili olduğunu ve ateş gibi cansız varlıkların fiili olamayacağını belirtir. O’nun anlayışına göre, filozofların ateşin fâil olmasındaki tek delilleri ateşin pamuğa dokunduğu esnada yanmanın meydana gelişinin gözlemlenmesidir. Yoksa yanmanın ateşten kaynaklandığını ve yanmanın ateşten başka illeti olmadığını göstermez.¹²⁰ Dolayısıyla pamuğu ateşle yakma eyleminde tek fâil Allah’tır.

İslam filozoflarına göre Allah canlı varlıklara ruh, cansız varlıklara ise tabiat verir. İşte bu noktadan hareketle **İbn Rüşd**, Gazzâli’nin “ilahî illet” anlayışına dayalı nedensellik kuramını eleştirerek, hiçbir filozofun yanmanın fâilinin mutlak anlamda ateş olduğunu kabul etmediğini belirtir.¹²¹ Gayet açıktır ki, âlemde geçerli olan yasalara göre, fiziksel neden fiziksel sonucu (etkiyi) doğurur. Pamuğun ateşle temas ettirilmesiyle yanacağı günlük deneyimden bilinmektedir. Başka türlü de asla görülmemiştir. Bundan Hz. İbrahim’i ateşin yakmaması mucizesinden ayırmak gerekmektedir. Aslında İbn Rüşd’ün söylemek istediği, tecrübe ile aklın arasını ayırmamaktır. İbn Rüşd, günlük deneyimle aklın arasını ayırmıyor. Çünkü tecrübe, aklın yetkin nevilerinden birisidir. Ayrıca İbn Rüşd, Gazzâli’nin “işrakî/sufî” bakış açısına dayalı ve irrasyonel bir zemine oturan görüşlerini eleştirmeyi sürdürür.¹²² Çünkü, somut şeylerdeki etkileyici nedenlerin varlığını inkâr etmek safstadır. Nedenin inkârı, bilginin inkârını, bilginin inkârı da, dünyada hiçbir şeyin gerçekten bilinemeyeceğini ima etmektedir

Eş’ârîlerin “nedensellik” problemini kabul etmemelerinin ana gerekçesi, iki fâil tanınmanın insanı şirke düşüreceği endişesi taşımalarıdır. Onlara göre “doğal nedensellik” ilkesinin Kur’an’a dayalı hiçbir temeli yoktur. Hatta Gazzâli’nin de dediği gibi, “her kim ki ateş tabiatı icabı yakar ya da ateş yakmanın illetidir derse, küfre girmiş olur. Çünkü Allah’tan başka bir fâil yoktur, ateşin fâili de Allah’tır.”¹²³ Gazzâli bu düşüncesini enteresan bir akıl yürütme ile geliştirdiği “*ilâhî takdir*” doktrinine bağlı kalarak bir başka şekilde de şöyle yorumlar: “Âlemde hâdis olan her şeyin Allah’ın yaratması ve icâd etmesiyle olduğunu bilmek gerekir. Allah’tan başka yaratıcı ve icâd edici yoktur. Her şeyi icâd eden O’dur. Yaratılmışları ve fiillerini yaratan O, kudret ve hareketlerini icâd eden yine O’dur. İnsanların bütün işleri O’nun yaratması ve kudretinin tecellisi ileler.¹²⁴ Nitekim Kur’an’da: “**Herşeyin yaratıcısı O’dur,**”¹²⁵ buyrulur. Açıkça Gazzâli, Allah’ın hareket ettirici vasfını ihlâl ederiz düşüncesiyle doğal sebeplilik ilkesi karşısında olumsuz bir tavır takınmıştır.

¹²⁰ Gazzâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; **Tehâfütü’l-Felâsife**, Kahire, 1302/1923, s. 67-68.

¹²¹ bk. İbn Rüşd, a.g.e., s.130

¹²² bk. İbn Rüşd, **Tehâfütü’t-Tehâfüt**, s.130-131.

¹²³ Gazzâli, a.g.e., s. 68.

¹²⁴ Gazzâli, **Kavâidü’l-Akâid**, s.193; krş. Ceyrâr Cehâmî, **Mefhûmü’s-Sebebiyye.**, s. 51.

¹²⁵ el-En’âm 6/108.

Hicrî VII. yüzyıl İslam Dünyasının diğer bir doğal nedensellik ilkesi muhâlifî olarak **İz b. Abdüsselâm**’ı görüyoruz. O, “*neden-sonuç*” bağlantılarını hararetle bir şekilde reddederek, ekmeğin doyuruculuğunun, suyun kandırıcılığının ve ateşin yakıcılığının tabiatı icabı olmadığını, Tanrı’nın müdâhale etmesiyle işlevsel bir durum kazandıklarını; doyurmak, kandırmak (susuzluğu gidermek) ve yakmak gibi eylemlerin kadim bir neden değil, Allah’ın yarattığı hâdis sonuçlar olduğunu söyler.¹²⁶ Sonra, âlemde “nedenselliğin” olmadığını kanıtlama bâbında ekmeği doyurmayı, su kandırmayı ve ateş yakmayı yaratmıyor. Bu Allah’ın: **“Attığın zaman da sen atmadın, Allah attı (onu)”**¹²⁷ âyetinde dile getirildiği gibi, değil sebepliliği, atma konusunda peygamberin “yaratıcılık” vasfı bile nefyedilmektedir,¹²⁸ diyerek insanın değil, tek “neden” Allah’ın olduğunu kanıtlamaya çalışıyor. Halbuki bilinmektedir ki, yukarıda sözkonusu edilen âyette atma eylemini Allah, bir nedenle gerçekleştirdi. O neden de, peygamber idi.

Halbuki metodik düşüncenin kurumlaşmasında ve müslüman aklın oluşumunda “nedensellik” kuramını benimsemek insan hayatı ve onun üretkenliği için vazgeçilmez bir unsurdur. Çünkü, insana ait davranışların yerine getirilmesinin yolu, sebeplere sarılmaktan geçiyor. Sebepliliği yok saymak, toplumsal dinamikleri zayıflatan ya da çürüten cebri paradigmanın zihinleri sarmasına ortam hazırlar. İslâm tarihinde Hz. Peygamber’in cihad, içtihad, tefekkür, tedbir ve tedebbür gibi fiilî sünnetleri nedensellik ilkesine bağlılığın en açık örnekleridir.¹²⁹ Ayrıca Kur’an’da “sebeplilik” kuramının varlığına işaret eden âyetler de vardır: **“Her şey için bir sebep verdik.”**¹³⁰ Bu âlemde keyfiyetini bilemediğimiz istem dışı eylemleri dışarıda tutarsak, “sünnetullah” adı verilen ilâhî yasalar gereği hiçbirşey sebepsiz olarak meydana gelmemektedir. Olgular dünyasında bir amaçsal neden yasağı geçerlidir. Şüphesiz ki Allah hem nedenlerin ve hem de sonuçların yaratıcısıdır. Ama O, “öncüllere” sarılmadan, sonuca varmak isteyen kimseleri kınar: **“Onlar ancak ağzına gelsin diye suya doğru iki avucunu açan kimse gibidir. Halbuki (suyu ağzına götürmedikçe) su onun ağzına girecek değildir.”**¹³¹ Âyetin bize öğrettiği gerçek, herhangi bir amacı gerçekleştirmek isteyen kimse, öncelikle, “fil” olarak bir hareketin öncüllerini oluşturma gayreti içerisine girmelidir. Âyetin siyâk ve sıbağından çıkan sonuç, bir kimse suyu taşımayı eline alıp, hiçbir harekette bulunmadan suyun kendiliğinden gelip ağzına girmesi için Allah’ı istediği kadar zikretse de su gelmeyecektir. Zira Allah’ın yasağı, insanın, bizâtihi içme fiilini yerine getirmesini gerektiriyor.

Eş’arîler, olaylarda, insanın rolünü açıklamada sevabın da günahın da sebebi insanın kendisi diyen Mu’tezile ile, “insan, fiilini işlerken irade hürriyeti yoktur”, diyen Cebriyye arasında orta bir yol geliştirmek istemişler ve “insanın bir kesbi vardır; kazanma aracı olan şey de, kazanmak da (müktesebin bih ve kesb) Allah

¹²⁶ İz b. Abdüsselâm, *Mulhatü'l-İ'tikâd*, s.24-25

¹²⁷ el-Enfâl 8/17

¹²⁸ Daha geniş bilgi için bakınız. İz b. Abdüsselâm, *Mülhatü'l-İ'tikâd*, s.24-25; a.mlf., *Kavârdü'l-Ahkâm*, s.16-17.

¹²⁹ Ebû Süleyman, Abdülhamîd Ahmed, *Ezmetü'l-Aklî'l-Müslim*, Riyad, 1994, s.153.

¹³⁰ el-Kehf 18/84

¹³¹ er-Ra'd 13/14.

tarafından yaratılmıştır¹³² demişlerdir. Fakat bu anlamsız bir sözdür. Eğer iktisâb da mükteseb de Tanrı'nın mahluku ise o zaman insan iktisâbında mutlaka cebir (zorlama) altındadır.¹³³ Dolayısıyla, **İz b. Abdusselâm**'ın "*doymak, kanmak(susuzluğu gidermek) ve yakmak*" fiillerinin nedeni ve yaratıcısı; "*ekmek, su ve ateş değil, Allah'tır; O dilerse bütün nedenleri müsebbebinden ya da bütün müsebbebleri nedenlerinden soyutlayarak yaratır, sebeplilik düşüncesi O'nun iradesini sınırlamaktır*"¹³⁴ görüşü, açıkca insanın fiillerindeki rolünü cebri bir paradigma bağlamında değerlendirmek olur. Bu görüşüyle **İz b. Abdusselâm**, mutlak cebir yanlısı Cebriyye Mezhebiyle ve "*insan, muhtar sûretinde mecburdur*" diyen Eş'arîlerin "*kesb*" teorisiyle örtüşmektedir. Tekrar konunun başına dönersek, **İz b. Abdusselâm**, Mu'tezile'yi insana kendi fiillerini yaratma rolü verdiği için Allah'a "zulüm" isnâd ettikleri endişesiyle kınamaktadır. Halbuki, olaylarda "nedensellik" kuramını reddetme durumu, Allah'ın (haşa) fiillerinde bir keyfiliğinin olduğu gibi bir sonucu doğurur ki, bu da Allah'a zulüm isnâd etmenin bir başka ifade biçimi olarak görülmez mi?

b. İnsanın Fiilleri ve Kötülük Problemi

Kötülük problemi insanın fiilleriyle bağlantılı olan ve en az onun kadar tartışmalı bir problemdir. Bu yüzden ona ayrıca yer vermeyi uygun gördük. Arap dilinde *şer*, bütünüyle istenmeyen, arzu edilmeyen bir fiildir ki, özellikle sevilmeyen eylemler için kullanılır.¹³⁵ Türkçe'de *şer* (kötülük), nitelikleri düşük olan, hoşça gitmeyen, işe yaramayan ve değersiz olan şekilde tanımlanır.¹³⁶ Felsefî terminolojide kötülük, ya değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan şeyler ya da ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şey, şeklinde tanımlanmaktadır.¹³⁷ Dolayısıyla *şer*, aklî ve *şer'î* açıdan yapılması istenmeyen, insanın nefret ettiği söz ve eylemler bütünüdür.

Yaşadığımız âlemde kötülüğün varlığı bir vâkıdır. İnsan hayatı birçok belâlarla, çilelerle ve acılarla doludur. Bu sebeple tarih boyunca bütün dinler ve felsefeler *şer* probleminin çözümüyle çok yakından ilgilenmişlerdir. Biz burada konumuzun dışına çıkacağı için kötülük probleminin düşünce tarihi açısından geçmişine girmeyeceğiz. Sadece, İlm-i Kelam açısından kötülük problemine yaklaşımlara değinerek **İz b. Abdüsselam**'ın bu konudaki görüşlerine yer vereceğiz.

Mu'tezile *kötülüğün* varlığını inkâr etmiyor, ahlâki *şerde* Allah'ın iradesinin değil, insanın iradesinin olduğunu savunuyor. Bilindiği gibi Mu'tezile'nin beş prensibinden birisi, **adâlet** ilkesidir. Bu prensibe göre Allah âdil olup asla insanlara zulmetmez. Mu'tezile, Allah'tan zulmü nefyetme konusunda ittifak halinde

132 bk. Eş'arî, **el-İbâne**, s.39-40; Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, Abdülmelik b. Abdullah, **el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye**, (thk., M. Zâhid el-Kevserî), Kahire, 1992, s. 45; Gazzâlî, **a.g.e.**, s.195.

133 İbn Rüşd, **el-Keşf**, s.325.

134 İz b. Abdusselâm, **Kavâidü'l-l-Ahkâm**, s.17.

135 bk. İsfehânî, **el-Müfredât**, s.376-77.

136 bk. **Türkçe Sözlük**, (haz. Heyet), İstanbul, 1992, II, 917.

137 bk. Akarsu, Bedîa, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 1984, s.120.

olmalarına rağmen, zulüm fiili üzerine Allah’ın kudretinin olup olmaması noktasında, kendi içlerinde bir birlikten söz etmek mümkün değildir. Şöyle ki, **Ebu’l-Huzeyl el-Allâf** (ö.235/849), Allah zulme güç yetirmekle birlikte rahmeti ve hikmeti sebebiyle bunu yapmaz. Çünkü zulüm, bir kusurdur. Kusursa, Allah hakkında câiz değildir, diyerek Allah’tan zulmü nefyetme yoluna gider.¹³⁸ Yine, onun görüşüne göre, bir fiili yapmaya güç olan karıştırmı yapmaya da güç yetirir. Eğer bir kimse âdalet fiilini yapmaya güç yetiremiyorsa, zulüm fiilini yapmaya da güç yetiremez.¹³⁹ **el-Allâf**’ın kudret konusunda geliştirdiği bir nevi *karşıtlık* temeline dayalı nazariyesinden yola çıkarak konuyu hayır ve şer problemine getirdiğini görüyoruz. Ona göre, Allah’ın hayır fiilini yapma gücü varsa doğal olarak şer fiilini de yapma gücü vardır. Fakat O, kulları hakkında şerri yaratmaz ve çirkin dilemez.¹⁴⁰

Mu’tezile’nin bir başka teorisyenci bilgini **Kâsım ed-Dımaşkî** (?.?) ise, kıtlık, hastalıklar ve doğal âfetler gibi fizikî kötülüklerin hakiki manada değil de mecâzi manada Allah’tan geldiğini kabul eder. Fizikî kötülüklerin meydana gelmesinde insanlar için salah ve faydalar vardır. Bir imtihan vesilesi olarak meydana gelen kötülük karşısında insan, sabrederek eğitilecek ve neticede cennete gidecektir.¹⁴¹

Kâsım ed-Dımaşkî’ye ait olan bakış açısının, Mu’tezile’nin ekseriyetinin görüşünü temsil etmemesi, bu akımın homojen bir yapıda olmadığını gösteriyor. Meselâ, **Muammer b. Abbâs es-Sülemî**’ye (ö.280/835) göre, fizikî kötülüklerin kaynağı Allah değil, insandır. Bütün hastalıklar, tarıma ve bitkilere isabet eden felaketlerin tümü, Allah’ın bir fiili olmayıp insanların eylemleri sonucu meydana gelmektedir.¹⁴² Görüldüğü gibi **Muammer b. Abbas**, zulmü ahlâki anlamda Allah’tan nefyetmek için doğal musibetleri insanların yaptıkları kötülükler için bir ceza olarak değerlendirmiş olmaktadır. **Abbâd b. Süleyman** (ö.250/864) da bu görüşten farklı düşünmez ve kötülüğün yaratıcısı Allah’tır, diyen anlayışları eleştirir. Kötülüğün yaratılmasını, Allah’ın âdalet ilkesiyle bağdaştırmaz. Velevki bu, tarıma isabet eden doğal âfetler ve isterse, insanlara acı veren hastalıklar olsun, Allah asla böyle bir şer fiili yaratmaz.¹⁴³ **Nazzâm** (ö.231/845) ise, kötülük problemine İlahî kudreti sınırlayıcı bir tarzda yaklaşır. Ona göre Allah, şer fiilini yapmaya güç yetiremez. Çünkü, adâletin fâili, zulme güç yetirmekle vasıflandırılmaz.¹⁴⁴

İslam düşünce tarihinde Mu’tezile akımı mensupları adalet prensibinden hareketle, Allah’ın kötülük fiilini işleyip işleyemeyeceği konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan bazıları, Allah’ın şer fiilini yartmaya asla gücünün

¹³⁸ bk.Eş’arî, Ebu’l-Hasan, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, (nşr.Helmut Ritter), Wiesbaden, 1980, I, 200.

¹³⁹ krş. Hayyât, **el-İntisâr**, s.11

¹⁴⁰ bk. Cârullah, **el-Mu’tezile**, s.106.

¹⁴¹ bk. Hayyât, **el-İntisâr**, s.84-85.

¹⁴² bk. **a.esr.**, s.56.

¹⁴³ krş.Eş’arî, **Makâlât**, I, 245-246.

¹⁴⁴ **Bağdâdî**’ye göre **Nazzâm**, *adâletin fâili* ibaresini hayır ve şer şeklinde iki ilah kabul eden *Seneviyye*’den almıştır. Çünkü onlar, *nûr*, adâletin fâilidir, *cevr* fiiline güç yetiremez, diyorlardı. (bk. Bağdâdî, **el-Fark beyne’l-Fırak**, s.134.)

olmadığını ve kesinlikle kötülük işlemeyeceğini savunurken, bir kısmı da, Allah teorik planda kötülüğü yaratmaya gücü yetse bile âdaletine aykırı düşeceği için kötülüğü işlemeyeceğini iddia etmişlerdir. Ancak **Nazzam** gibi ilahi kudrete sınır getiren bazı münferit görüşlerinden dolayı onlar Ehl-i sünnet tarafından eleştirilmiştir. Mu'tezile, metafizikî ve ahlâki kötülüğü farklı değerlendirir: Onlara göre, metafizikî kötülüğün ontolojik anlamda bir gerçekliği yoktur. Nitekim onlar metafizikî kötülük olarak algılanan olayları ilâhi iradeyle ilintilendirirler ve onları doğurdıkları sonuçlara nisbetle değerlendirirler. Meselâ, bunlar insanların kendilerine sabretmeleri durumunda cennete girmelerine vesile olacakları için tamamen hayır olarak görülür. Ahlakî kötülüklerin de ontolojik bir gerçekliği yoktur. Ancak onlar, metafizikî kötülüklerde olduğu gibi hiçbir şekilde ilahi iradeyle irtibatlandırılmazlar.

Ehl-i sünnet'e gelince, onların kötülük problemine yaklaşımında istidlâl yönünden daha çok teslimiyetçi yönünün galip geldiği söylenebilir. Onlar, hem şerrin her türlü varlığını kabul etmekte hem de onu ilahi iradenin kapsamı dışında görmekten şiddetle kaçınmaktadırlar. Bu açıdan Ehl-i sünnet, kötülüğe katlanmanın bir zorunluluk olduğunu kabul ederek, olayın mahiyetini ve hikmetini Allah'a havale edici bir tavır sergilemiş olmaktadır.¹⁴⁵ Biz bunun en açık örneğini **Gazzâlî**'de görüyoruz. O, *er-Rahîm* olan Allah'ın âlemdeki kötülükleri ortadan kaldıracak güçte olduğunu göre, kötülüklerin için meydan verdiğinin cevabını aramaktadır. Ona göre her şer gibi görülenin zımında hayır vardır. Acı ve ızdıraplar; nihâi iyiliğimiz için tahammül etmemiz gereken tedaviler gibidir. İnsanlar gerçek merhameti yanlış anlıyorlar ve acı verenin merhametsiz olduğunu düşünüyorlar; halbuki bu, her zaman için böyle değildir. Duygusal bir anne çocuğuna acı veren bir tedaviye karşı çıkarken akıllı bir baba buna razı olur. Cahiller de babanın değil annenin merhametli olduğunu sanır. Fakat akıllıca düşünebilen insanlar babanın tavrının tam bir merhamet örneğini temsil ettiğini bilirler. Babanın, yapılmasını sağladığı tedavi ve başka yollarla yaptığı disiplin nasıl gerçekte çocuğun yararına olan *kötülük kılığındaki iyilikler* ise, aynı şekilde, dünyadaki acı ve ızdıraplar da insanların daha büyük iyiliklere ulaşmaları açısından gerekli olan kılık değiştirmiş iyiliklerdir.¹⁴⁶ Netice itibariyle Allah, hayrı kendisi için isterken, şerri zımındaki hayır için istemektedir. Bununla birlikte, hayrı bulunmayan bir şerden bahsediliyorsa, bu yalnızca insan idrakinin sınırlarıyla ilgili bir durum olabilir. Kısaca, hayır ve şer Allah'tandır.

İz b. Abdüsselam ise, kötülük problemine değişik açılardan yaklaşmaktadır. Bunlardan ilki, kötülüğün varlığını eğitim psikolojisi açısından değerlendirir. Ona göre, belâ ve musibetlerin insanların farklı konumlarına ve kapasitelerine çeşitli faydaları vardır. Felsefecilerin iddia ettikleri gibi şer, mutlak yokluk da değildir. İsyanın sebebi sadece belalar değil iyilikler de olabilir. Nitekim kötülük, mükelleflerin maslahatlarına da olabilir. Hayır ve lezzetlerin hepsi iyi olmadığı gibi, acı ve ızdırapların hepsi de kötü değildir. Nimetlerin ve felâketlerin tümü, insanları ibret almaya ve tefekküre davet etmesi yönüyle **maslahat** türündendir.¹⁴⁷ İz b. Abdüsselam'a göre, ilahi eğitimle belâlar arasında çok yakın bir

¹⁴⁵ Geniş bir değerlendirme için bakınız. Subhî, Ahmed Mahmûd, *el-Felsefeti'l-Ahlâkiyyeti fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Kahire, 1983, s.54.

¹⁴⁶ bk. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Husnâ*, Kahire, ts., s.40. (Matbaatü'l-Tekaddüm).

¹⁴⁷ bk. İz b. Abdüsselam, *el-Fitenü ve'l-Belâyâ ve'l-Mihanü ve'r-Razâyâ*, s.9.

ilişki vardır. İnsan, acılar ve ızdıraplar karşısında eğitilir. Böylece insan, Allah'ın otoritesinin enginliğini kavramakla birlikte, O'nun kulu olduğunu idrak eder; belâ ve musibetler karşısında O'ndan yardım isteyerek O'na sığınır. Çünkü, acı ve ızdırapları Allah'tan başka giderecek bir güç yoktur.¹⁴⁸ Dolayısıyla musibetler, dinî ve manevî eğitimin önemli bir aracıdır; iman yönünden insanın olgunlaşmasına, karakter ve ahlakını düzeltmesine vesile olurlar.

Bir başka açıdan kötülük probleminde bir imtihan vasıtası olarak yaklaşan **İz b. Abdüsselam**, sabır ve duâ ile Allah'tan yardım istememiz gerektiği üzerinde durur. Ona göre musibetler insanda hilm duygusunu pekiştirir.¹⁴⁹ Arapça'da *hilm*, öfke anında kişinin güçlü olmakla birlikte teennî ile hareket ederek nefsinin gerektiği yerde kontrol altına almasını bilmektir. Bu bağlamda hilm, cehlin karşıtıdır.¹⁵⁰ Cehil ise, sabırsız kişinin sorumsuz davranışının bir vasfı olduğundan, hilm, öfke patlamasını dizginleyebilen insanın ahlâkıdır.¹⁵¹ İz b. Abdüsselam, insanlarda bulunan hilmin mertebelerinin musibetlerin büyük ve küçük oluşuna göre de farklı olduğunu vurgular.¹⁵²

İnsanın başına gelen kötülüklerin en önemli faydalarından bir diğeri de başkalarını affetmenin ve onlara merhametle muamele etmenin erdem olduğunu öğrenmektir. Ancak bunu acılarla eğitilebilenler anlar.¹⁵³ Kur'an sürekli insanları affedici olmaya teşvik eder: "Onlar insanları affederler."¹⁵⁴ "Kim bağışlar ve barışa sağlarsa onun mükâfaatı Allah'a aittir."¹⁵⁵

İz b. Abdüsselâm'ın kötülük probleminde daima insanın *maslahatı* açısından yaklaştığını görüyoruz. Ona göre kötülüğün en yararlı sebeplerinden birisi de insandaki nankörlük duygusunu terbiye ederek şükretme alışkanlığını vicdanlara yerleştirmektir. Felaketler ibret verici olaylardır. Kendilerine âfet isabet etmeyenler, isabet etmediği için, isabet edenler de daha büyük âfetlere uğramadıkları için hallerine çok şükretmelidirler. İnsanda en güzel şükür fiillerle Allah'ı senâ etmektir. Hamd ise, Allah'ı sadece esmâ ve sıfatlarıyla övmektir.¹⁵⁶

Ayrıca Kur'an'da insanın yaratılış gayesi olarak imtihan edilmesi üzerine sıkça vurgu yapılır. İmtihan kavramının karşılığı olarak da daha çok *fitne* sözcüğü kullanılır. Fitne kelimesi, lügatte; bir şeyin cevherini posasından ayırmak için ateşle muâmeleye tabi tutmak, içindeki yabancı maddeleri ayırabilmek için altını eritmek anlamına gelir.¹⁵⁷ İşte *belâ* da insanın özünü, kötü ahlaki düşünce ve davranışlardan

148 bk. a. esr., s.10.

149 bk. İz b. Abdüsselam, *el-Fitenü ve'l-Belâyâ*, s.10.

150 bk. İsfehânî, *el-Müfredât*, s.338.

151 Kur'an'da Hz. İbrahim'in ahlâki durumu anlatılırken hilm kavramı kullanılır. bk. Hud 11/75; es-Saffât 37/101.

152 bk. İz b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, s.11.

153 bk. a. esr., s.11-12.

154 bk. Âl-i İmrân 3/137.

155 bk. eş-Şûrâ 42/40.

156 bk. İz b. Abdüsselâm, *el-Fitenü ve'l-Belâyâ*, s.13-14.

157 bk. İsfehânî, *a.g.e.*, s.559.

ayıp çıkardığı, günah ve hatalardan arındırdığı için fitne olarak adlandırılmıştır. Şüphesiz, insan hayatında öyle felaketler vardır ki, nice kötülükleri engeller. Özellikle kibir, gurur gibi gizli hastalıkları tedavi eder.¹⁵⁸ Bunun anlamı, belaların günahlara karşısında insanlara uyanıklık ve disiplin alışkanlığı kazandırmasıdır.

İz b. Abdüsselam'a göre musibetlerle deneme ve eğitilmenin sosyolojik bir boyutu da vardır. Felaketlerle, sadece onlara maruz kalanlar değil, takınacakları tutumların belirlenmesi açısından diğer insanlar da imtihan edilmektedir. Musibetlerin toplumsal yararlarının en başta geleni ise, toplumları birbirine yaklaştırmasıdır.¹⁵⁹ Buna göre, karşılaşılan acı ve felaketlerin yardımıyla insanlar birbirlerinin duygularını paylaşarak olgunlaşırlar. Böylesi felaketli günler, toplumlarda iman ve tarih bilincini yükseltmekle kalmaz, medeniyet ve varoluş köklerine dönmelerini ilhâm eder.

İz b. Abdüsselam, bir yerde, kötülük ve iyiliğin bizce sır olan bir yanına dikkatlerimizi çeker. Nice kötülük olarak görülen olaylarda bizim bilemediğimiz bir sır perdesinin olduğunu vurgulayarak¹⁶⁰ bu konuda şu âyetleri delil olarak sunar: **“Olur ki siz bir şeyden hoşlanmazsınız, halbuki hakkınızda o bir hayırdır ve olur ki bir şeyi seversiniz, halbuki hakkınızda o bir kötülüktür..”**¹⁶¹ **“Şayet kendilerinden (kadınlardan) hoşlanmadınızsa, olabilir ki siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda birçok hayırlar takdir etmiş bulunur.”**¹⁶² **“Haberiniz olsun ki ifk ile gelenler içinizden bir takımdır; onu hakkınızda bir şer sanmayın, belki o hakkınızda bir hayırdır..”**¹⁶³ Öyleyse insana düşen sorumluluk, hayır ve şerrin Allah tarafından yaratıldığına inanmakla beraber, şer olarak nitelendirilen fiillerden uzaklaşarak kendimizi hayra adamaktır. Şayet şerle karşı karşıya gelirsek sızlanmadan bunun bir imtihan olduğunu bilerek sabretmektir.

Netice itibarıyla demek ki, insanın fiilleriyle kötülük problemi arasında çok yakın bir ilişki olmasına rağmen bize kapalı olan bir alan da vardır. Bu, bizi hiçbir zaman tedbirsizliğe, mes'ûliyet duygusu taşımamaya ve *cebriyeci* bir anlayışa götürmemelidir. Şüphesiz İz b. Abdüsselam'ın kötülük problemi konusundaki düşünce ve görüşleri, bu problemi tamamiyle çözüme kavuşturduğu anlamına gelmez. Çünkü, o daha çok kötülük problemine insanın maslahatı açısından yaklaşarak imtihan ve eğitilme boyutlarına değinmeye çalışmıştır. Meselâ, insanda bulunan cüz'î iradenin kötüye kullanılmasıyla karşılaşılan kötülükler konusunda hiç girmemiştir. Halbuki bu kötülük problemi açısından önemli bir husustur. Bunun yanında o, kötülüğü metafiziksel bir sorun olarak değil daha çok ahlakî bir sorun olarak görmüştür.

¹⁵⁸ İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.14.

¹⁵⁹ bk. İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.14-15.

¹⁶⁰ bk. İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.14-15.

¹⁶¹ el-Bakara 2/216.

¹⁶² en-Nisâ 4/19.

¹⁶³ en-Nûr 24/11.

3. Teklif

Teklif, muhataba külfet yüklemektir.¹⁶⁴ Lügatte teklif, güçlük, zorluk, zahmet ve meşakkat anlamına gelen külfetten alınmıştır. Şeriatta ise, emir ve nehiy cinsinden (insana) yüklenen şeylerin tamamı teklif kapsamına girer. O halde teklif, hitabin emir ve nehiy cinsinden muhataba yönelmesidir.¹⁶⁵

Teklif her ne kadar doğrudan doğruya Usûl-ı Fıkhî ilgilendiren bir konuya da, insanın adâlet ve zulüm cinsinden yaptığı fiilleri ilgilendirmesi yönüyle *Kelâm* ilmiyle de ilgilidir. Zira, ilâhî teklifler karşısında insanların durumu nedir? gibi sorulara cevap bulmak Fıkıh'tan ziyâde Kelâm'a düşmektedir.

İz b. Abdüsselâm teklif problemini, mükellefe yüklenen dinî sorumluluklar boyutu ile Fıkıhla; tevhd boyutu ile de Akâidle ilişkilendirir. Ona göre, tevhd mükelleflerin sorumluluk kapsamına giren ilâhî tekliflere delâlet eder. Allah'ın rubûbiyet sıfatının, ibadetin hedefini gerçekleştirmede ulûhiyette tevhdle çok yakın bir münasebeti vardır.¹⁶⁶

Kur'an'da teklifle ilgili âyet¹⁶⁷ "*nefiy*" (olumsuzlama) edâtıyla başlamasından dolayı hüküm nefiy konumunda geldiği için, insanlar "*emir ve nehiyeler*" karşısında güçleri nisbetinde sorumlu tutulacaklardır. Bunu "**gücünüz nisbetinde Allah'tan korkunuz**"¹⁶⁸ âyeti desteklemektedir. İz b. Abdüsselâm "*asli nefiy*"¹⁶⁹ kavramıyla Bakara Suresi'nin 286. âyetinde işaret edildiğine göre insanlar ancak güç yetirebildiklerinden sorumlu tutulacaklardır, sonucuna ulaşır. Nitekim o bir başka yerde, "*insanlar devamında güç yetirebildikleri amellerden sorumludurlar*"¹⁷⁰ demekle "teklif" konusundaki görüşüne daha açıklık ve daha netlik kazandırmış olmaktadır. Böylece İz b. Abdüsselâm'ın teklif konusundaki görüşü, Eş'arîlerin "nasıl ki, kafirler iman etmekle mükellefseler aynı şekilde ibadetlerle de mükelleftirler; ibadet etmedikleri takdirde ayrıca ceza görecektir" görüşünden öte, "*kâfirler ibadetle değil, öncelikle iman etmekle mükelleftirler*" diyen Mâtürîdîlerin görüşlerine daha yakındır.¹⁷¹

4. Bid'at ve Sınırı

Arapça'da "icat etmek, örneği olmaksızın ortaya koymak, inşâ etmek" manalarına gelen ve "bd" kökünden türeyen bid'at "*şer'i bir delile dayanmaksızın, sahabe ve tâbiîn döneminde olmayan sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey*"

¹⁶⁴ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 96.

¹⁶⁵ Daha geniş bilgilenmek için bakınız. Bağdâdî, Abdülkâbir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut, 1972, s. 270.

¹⁶⁶ İz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, s. 186; a.m.f., *Kitâbu'l-Ahkâm*, s. 17.

¹⁶⁷ el-Bakara 2/286, "*Allah, her şahsı ancak, gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar.*"

¹⁶⁸ et-Tegâbün 64/16.

¹⁶⁹ İz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, s. 187.

¹⁷⁰ İz b. Abdüsselâm, *Kitâbu'l-Ahkâm*, s. 339.

¹⁷¹ bk. Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 56, İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1339/1920, I, 114-115.

anlamına gelir.¹⁷² Yine bir başka tanıma göre bid'at, sünnetin karşıtı olup din koyucusunun açıkça ya da dolaylı olarak sözlü yahut fiilî izni olmaksızın sahabeden sonra dinde ortaya çıkan eksiltme ve fazlaştırmalara denir.¹⁷³

Biz bu tanımlamaların ilkinde bid'atın kapsam alanının daha geniş, ikinci tanımda ise bid'atın kapsam alanının daha dar tutulduğunu görüyoruz. İşte, bid'atın kapsam alanını daha geniş tutan âlimlerin arasına **İz b. Abdusselâm**'ı da dâhil ediyoruz. O bid'atı, "*Hz. Peygamberin yaşadığı dönemde olmayan şey*" diye genel olarak tanımlar, ayrıca mükelleflerin gündelik hayatlarında yaptıkları davranışlarına paralel olarak *vâcip*, *mendup*, *mubah*, *mekruh* ve *haram* olmak üzere beş kısma ayırır ve herbirisi için insan hayatından örnekler verir.¹⁷⁴ Meselâ, Kur'an'ı ve Hz. Peygamberin hadîslerini anlayabilecek derecede Arapça öğrenmek -çünkü, dini korumak, onu bilmekle mümkündür- dilbilim açısından Kur'an ve Sünnetin garip lafızlarını tanımak Usul-ı Fıkıh bilmek, sahih hadîsleri sakim hadîslerden ayırdedebilecek kadar Cerh ve Ta'dil ilmi tahsil etmek *vâcip bid'at*; Kaderiyye, Cebriyye ve Mürcie Mezheplerinin görüşlerini öğrenmek *haram bid'at* onları; reddetmekse *vâcip bid'at*; sınırları koruyan "asker/derviş" kimselerin barınma karargahları olarak ribâtlar, eğitim ve öğretim için okullar, yolcuların kalması için hanlar (dinlenme tesisleri) yapmak, hayır kurumları oluşturmak, teravih namazı kılmak, tasavvufun incelikleri konusunda konuşmak ve "vechullah" gibi müteşâbihattan olan problemler üzerinde tartışmak *mendup bid'at*; mescidleri dekore etmek, Mushafları süslemek, Arapçanın kurallarını değiştirecek biçimde Kur'an'ı şarkı söyler gibi okumak -ki bu, esah olan kavle göre haram bid'attır- *mekruh bid'at*; sabah ve ikinci namazlarından sonra musafaha yapmak, evler, giyecekler, içecekler ve yiyecekler konusunda bolluğa kaçmak gibi fiiller mubah bid'atlar kapsamına girer.¹⁷⁵

İz b. Abdusselâm, Şam'da bulunduğu yıllarda kendi döneminde yaygın olan bid'atlarla mücadele etmiş ve siyasi iktidarın da desteğiyle birçok din dışı uygulamaların ortadan kaldırılmasına öncülük yapmıştır. Bu bid'atlar arasında cami hatiplerinin cuma ve bayram hutbelerini okurken minbere kılıç vurma bid'atı yine kendi deyimiyle, uydurma bir hadîs-i şerife dayanan Şaban ayının onbeşinde ve diğer zamanlarda kılınan regâib namazları sayılabilir.¹⁷⁶ İz b. Abdusselâm sahih sünnete muhâlif olarak nitelendirdiği "*Regâib namazlarının*" uydurma ve şer'î bir temele dayanmadığını onbir maddede deliller getirerek anlatır. Bid'atlar konusunda İslâm bilgilerini ve halkı duyarlı ve sorumluluklarının bilincinde olmaya çağırır.¹⁷⁷

¹⁷² İsfehânî, el-Müfredât, s. 50; İbnü'l-Cevzî, Telbîsu İblîs, s.17; İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, VIII, 6-7; Cürçânî, a.g.e., s.28; Âsım Efendi, Okyanus, II, 543.

¹⁷³ bk. Cürçânî, a.g.e., s.28; Âsım Efendi, a.g.e., II, 543; Topaloğlu, Kelâm İlmi, s.151.

¹⁷⁴ bk. İz b. Abdusselâm, Kavâidü'l-Ahkâm, s.338.

¹⁷⁵ İz b. Abdusselâm, a.g.e., s.338. Ayrıca İz b. Abdusselâm müstakil olarak yazmış olduğu "*Salâtu'r-Regâib*" adlı risâlesinde bid'atlar konusunu bütün çeşitleriyle daha geniş bir şekilde izah eder. Bu eser, İbn Subkî'nin *Tabakât* adlı eserinde mevcuttur. bk. İbn Subkî, *Tabakât*, VIII, 251-255.

¹⁷⁶ bk. İbn Subkî, a.g.e., VIII, 251-255.

¹⁷⁷ İbn Subkî, a.g.e., VIII, 251-253. M. Zâhid el-Keveserî üstü kapalı olarak, Regâib namazlarına bid'at' diyen İz b. Abdusselâm'ı ve böyle düşünenleri eleştirir. (bk. Keveserî, M. Zâhid, Makâlâtü'l-Keveserî, Kahire, 1994, s. 420). Keveserî "*Leylettü'n-Nisf min Şaban*" adlı makalesinde "Duhan Süresi"nin ilk beş âyetine ve "*nüzûl hadîsine*" dayalı olarak Şaban ayının 15. gecesi kılınan namazın ve bu gecenin ihyasının bid'at olmadığını isbât etmeye çalışır. Ama Keveserî sağlam delillerden

İz b. Abdüsselâm'ın bid'at tanımının kapsamına baktığımız zaman Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan; gerek dinî hayatla, gerek fikri, gerek günlük, gerek san'at ve gerekse ilmi hayatla ilgili olsun hemen hemen her konu bid'at kapsamının içinde değerlendirilmiştir. Böyle bir bakış açısı ister istemez İslâmın medeniyet, tarih, din, tefekkür, san'at, bilim ve kültür hayatının tam bir çözülmesine ve donuklaşmasına sebebiyet verebilir. Bundan dolayıdır ki, İslam bilginleri arasında bid'atın yeniden tanımlanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bid'atler konusunda oldukça duyarlı olan ve bu konuya geniş yer ayırdığı "*el-İ'tisâm*" adlı eserinde *Şâtibî* (ö.790/1388) bid'atı "dinde sonradan ortaya konan ve şer'î imiş gibi görünen bir yoldur. Kişiler bu yola Allah'a daha çok kulluk etmeyi istedikleri için girerler. Şer'î görünümü olmayan, dini telâkki edilmeyen hususlar bid'at değildir; asıl bid'at bu yasaklamayı dindarlık vesilesi saymaktır"¹⁷⁸ şeklinde tanımlar, böylece bid'ate "*dini telâkki*" edilen durumlar şeklinde bir alan sınırlaması getirmiş olur.

Şâtibî, **İz b. Abdüsselâm**'ın bi'datı beşli ayrıma tabi tutmasına da karşı çıkar. Ona göre sonradan ortaya konulan ve dini mâhiyette görülen yeniliklerin şer'î bir dayanaktan hareketle vacip, mendup veya mubah bid'at diye nitelendirilmesi doğru değildir. Çünkü şer'î bir dayanağı bulunan ibadet ve uygulama bid'at sayılamayacağı gibi bu şekilde bid'at-ı hasene sayılan hususlar da maslahat veya asli ibâha prensibiyle izâh edilebilir. Bu sebeple bid'at-ı mekruh ve haram diye ikiye ayırmak mümkünse de iyi veya kötü şeklinde tasnif etmek veyâhut İz b. Abdüsselâm'ın yaptığı gibi beşe ayırmak mümkün değildir.¹⁷⁹ Bid'atların temel vasfı "dini uygulamada" görülür. Bu vasf, dünyevî işlerde bulunmaz.¹⁸⁰

Allah'ın yolundan sapma, uzaklaşma ve ayrılmayı beraberinde getiren bid'atler; itikâd ve ibâdet sahasında Resulullah (s.a.v) ile ashâb-ı kiram'dan nakledilenlerin dışında kalan ve ehl-i sünnetin mütehasıs âlimlerince zaruri görülmeyen bir yenilik, maksatlı bir şekilde "olanı terketmek" veya "olmayanı icât etmektir"¹⁸¹ buna dindarlık olsun diye bazı mubah ve helâlleri terketmek de dini bir uygulama taşıdığından dâhildir ve bid'attır. İslâm'da caiz ve helâl bir fiili "dindarlık olsun" diye terkedene kişi bu hareketiyle Şâri Teâlâ'ya muaraza ediyor, demektir. Helâl kılınan şeyler hakkında: "**Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı şeyleri kendinize haram kılmayın, haddi aşmayın, Allah haddi aşanları sevmez**"¹⁸² âyeti nâzil olmuştur. Âyette öncelikle, helâl kılınan şeylerin haram kılınması yasaklanıyor, sonra da helâl ve haram sınırlarını aşmayı Allah'ın sevmediği belirtiliyor.¹⁸³ Bir defasında geceleri uyumayı, gündüzleri yiyip-içmeyi ve hanımlarıyla zevciyet ilişkisini kesmeyi (dindarlık olsun diye) düşünen birkaç sahabiye Resulullah (s.a.v.) ikaz etmiş: "Kim benim sünnetimi terkederse, o

yoksun kaldığı için, savunmada çok tutarlı olduğunu söylemek mümkün değildir. (bk. Keşseri, a.g.e., s.144-146.)

¹⁷⁸ Şâtibî, Ebû İshâk b. Mûsâ, *el-İ'tisâm*, Kahire, ts. I, 37.

¹⁷⁹ bk. Şâtibî, a.g.e., I, 37-50; a.mlf., a.g.e., II, 52; 232; krş. Yaran, Rahmi, "Bid'at" DİA, VI, 131., İstanbul, 1992.

¹⁸⁰ bk. Şâtibî, a.g.e., I, 37.

¹⁸¹ Topaloğlu, a.g.e., s.153.

¹⁸² el-Maide 5/87.

¹⁸³ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, I, 42-45.

benim yolum üzere değildir"¹⁸⁴ buyurmuş, dinde mubah ve helâlleri terketmenin sünnet dışı bir bid'at olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁵ Çünkü ihdas olunan her haram bid'ât, bir sünnetin imhâ edilmesidir.¹⁸⁶

Öyleyse, bid'atlar konusunda musamaha ve rıza göstermemek gerekir. Bid'at işleyenler ölçülü bir şekilde uyarılmazsa, zamanla yapılan bid'atlar halkın nezdinde İslâm'dan birşeymiş gibi telâkki edilebilir. Kur'an'da bunun tehlikesine dikkat çekilerek: "**Firavuna kötü işi böylece güzel gösterildi ve doğru yoldan alıkonuldu**"¹⁸⁷ denilmektedir. Zira bid'atlara göz yuman ve bid'atçılara gerek susmakla ve gerekse fiiliyatta destek olanlar sahih olan İslâm'ın yıkımına yardımcı olurlar.¹⁸⁸

5. Büyük Günah Mes'elesi

İz b. Abdüsselâm günah kavramını geleneksel anlayışta olduğu gibi büyük (kebîre) ve küçük (sağîre) günah şeklinde ikiye ayırır. Şeriatın hakkında tehdit edici bir nas, (vaîd) tahsis ettiği had ve lian gibi cezaları gerektiren suç kebîre, sadece tövbe etmeyi gerektiren suç ise sağîredir.¹⁸⁹ O, bu günah çeşitleri hakkında değişik misâller de verir. Meselâ, Allah'a ve Hz. Peygambere dil uzatmak (şetm), peygamberleri hafife almak, peygamberlerden herhangi birisine ve Kabe'ye saygısızlıkta bulunmak, Kur'an'ı Kerim'i çöplüğe atmak... büyük günah,¹⁹⁰ yalan söylemek gibi fiiller de küçük günah kapsamına girer.¹⁹¹

İz b. Abdüsselâm, şerâfatin, Allah'a, peygambere ve kutsal değerlere saygısızlığın hükmünü açıkca beyan etmediği için büyük günah kapsamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁹² Elbette itikâdî açıdan büyük günahların tümü küfür kapsamına girmez, şeklinde bir genel ifade kullanmak doğru değildir. Çünkü, Allah'a şirk koşmak, Allah'a, Peygambere saygısızlıkta bulunmak gibi eylemler her ne kadar saygısızlığın keyfiyeti bakımından büyük günah içerisinde girmiş olsalar da, bu fiilleri işleyen kimselerin küfür kapsamının dışında tutulmayacaklarına dair bir sonuca varmak her zaman mümkün olarak gözükmemektedir. Özellikle Allah ve peygamber hakkında kullanılan *şetm ve seb*; dil uzatmak, şahsiyet zedeleyici ve yaralayıcı asılsız tenkitlerde bulunmak manasına gelir.¹⁹³ Kur'an'da Allah'a ve Hz. Peygamber'e saygısızlıkta bulunmak manasına gelen şetmetmenin açık bir tanımı ve hükmü yoksa da ma'nevî tecâvüzün adı *eziyet* kavramıyla açıklanmıştır: "**Allah ve Resûlünü incitenlere Allah, dünya ve**

¹⁸⁴ Buhârî, "Nikah", I; Müslim, "Nikah" 5; Dârimî, "Nikah" 3; Ahmed b. Hanbel, II, 241-259.

¹⁸⁵ Şâtîbî, a.g.e., I, 44.

¹⁸⁶ bk. a.esr., I, 30.

¹⁸⁷ el-Mü'min 40/37.

¹⁸⁸ krş. İz b. Abdüsselâm, "et-Terğîb an Salâti'r-Ragâibi'l-Mevzûa ve Beyânü mâ Fihâ min Muhâlefeti's-Süneni'l-Meşrûa, (Subkî, Tabakâtü'ş-Şâfiyye), Kahire, 1992. VIII, 252-253.

¹⁸⁹ İz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, s. 20-21.

¹⁹⁰ İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.20.

¹⁹¹ İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.21.

¹⁹² bk. İz. b. Abdüsselâm, a.g.e., s.20

¹⁹³ bk. Geniş bilgi için bakınız. Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl, *eş-Şifâ*, Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, ts., II, 214.

ahirette lânet etmiş ve onlar için horlayıcı bir azap hazırlamıştır.”¹⁹⁴ İslam bilginleri gerek Kur’an’dan zikrettiğimiz âyetlerden ve gerekse Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalardan yola çıkarak Allah’a ve Hz. Peygamber’e dil uzatarak hafife almak ya da şahsiyeti zedeleyici tavırlar içerisinde girmek manasına gelen şetmin küfür olduğunu söylemişlerdir.¹⁹⁵

İz b. Abdüsselâm küçük ve büyük günah kavramını temellendirmede meseleye, mesâlih ve mefâsid açısından yaklaşıyor. Büyük günah işleyen kimsenin imanı bakımından durumu hakkında açık görüş ve hükümlerde bulunmuyor. İşlenen günahlar sebebiyle tövbenin mükelleflere vacip bir hüküm olduğunu söylemesinden¹⁹⁶ zımnen çıkan sonuç, o, kebîre işleyeni kâfir değil, günahkâr mümin kabul ediyor. Ona göre bilginler arasında büyük günah olan *kimi* eylemlerin, işlendiğinde şeriatla açıkca hükmü beyan edilmediği ve daha çok icmâ ve itihada konu olduğu için küfür olarak sayılmaması yolunda bir eğilim ağır basmaktadır.

İz b. Abdüsselâm'a göre her türlü işlenen günah fiili için mükelleflere tövbe gerekli olup, kim zamanını geçirirse âsi bir mümin olur.¹⁹⁷ Tövbe, dinin her türlü haram, mekruh ve şüpheli işlerde ayrıca farz olan bir görevi terketmede gerekmektedir. Allah katında tövbelerin makbul olabilmesi için rükünlerini yerine getirmek gerekir.¹⁹⁸ İz b. Abdüsselâm eserlerinde günah mes’elesine genişçe yer vermediği için onun görüşlerini tam olarak öğrenmekten mahrum olmamız hasebiyle bu kadar bir açıklama ile yetinmiş oluyoruz.

Genel olarak İz b. Abdüsselâm’ın insanın fiilleri konusuna yaklaşımı, teklif anlayışı hâric, Eş’arîliğin bakış açısıyla aynı duruşu sergilemektedir. Biz bunun en açık örneğini gerek “nedensellik kuramına” ve gerekse “kötülük problemine” getirdiği yorumlarda da gördük. Her ne kadar insanın bütün fiillerini yaratan Allah ve bu fiillerden birisini kesbeden (sahib/kazanan) insandır, akidesi varsa da “kesb” doktrinine yükledikleri anlamın “iktirân” (birlikte koşumlu ikili yaklaşım) diye izâh edilebilecek bir muğlaklıkla yüklü olması onları cebri anlayışa daha bir yaklaştırıyor. Bu anlayış da gösteriyor ki İz b. Abdüsselâm’ın teolojisinin oturduğu alan rasyonellik değil, irrasyonelliktir.

6. İman ve İslâm’a İlişkin Değerlendirmeleri

a. İman ve İslâm’ın Kavramsal Alanı

Kelâm’ın en mühim sorunlarından bir diğeri de ümmete mensûbiyetin aslı temelleri nedir? sorusu çevresinde oluşan tartışmalardır. Hiç kuşkusuz bu tartışmaların özünü “İman ve İslâm” kavramları arasındaki ilişki ağı oluşturuyor. Acaba anlamca hangisi daha geniştir? İman mı İslâm’ı içinde barındırır yoksa İslâm mı imanı içinde barındırır? İslâm İlâhiyat tarihi süreci içerisinde bu her iki görüşten bağımsız bir başka görüş daha geliştirildi.. O da dil merkezli olmayan özdeşlik temelinde dayalı bir anlayıştır. Bu temele dayalı anlayışı benimseyen kelâmcılara göre

¹⁹⁴ bk. el-Ahzâb 33/57. Ayrıca şu âyetlerde de bu konuya değinilmektedir. bk. el-Mâide 5/33; et-Tevbe 9/61, 65-66; el-Mücâdile 58/8.

¹⁹⁵ Geniş açıklamalar için bakınız. Kâdî İyâz, eş-Şifâ, II, 214, 305.

¹⁹⁶ bk. İz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, s.160.

¹⁹⁷ İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.160.

¹⁹⁸ İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.351.

şoru, “İman, İslâm’la özdeş midir?” şeklinde soruldu. İslâm ve İman arasında ilişki bağlamında ortaya çıkan değişik konularla birlikte İslâm Kelâm edebiyatında azımsanamayacak derecede bol malumata sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Şimdi de İz b. Abdusselâm’ın “İman ve İslâm arasındaki anlam farkı” adlı risâlesinden yola çıkarak “analitik bir yöntemle” konunun tahliline geçebiliriz.

Arapça’da (e-m-n) kökünden if’âl ölçüsünde bir masdar olan iman lügatta, bir kişiyi söylediği sözde tasdik etmek, söylediğini kabullenmek, gönül huzuru ile benimsemek, karşısındakine güven vermek, şüpheye yer vermeyecek şekilde kesin olarak içten ve yürekte inanmak anlamına gelir.¹⁹⁹

Arapça’da iman kelimesi ikrâr ve itiraf anlamını içine alması itibariyle (bâ) cer harfiyle geçişli yapılı: **“O peygamber de kendisine Rabbinden indirilene iman etti, mü’minler de,”**²⁰⁰ (Âmene’r-resûlü bima ünzile ileyhi mi’r-rabbihî ve’l-mû’minûn) âyetinde olduğu gibi. Ayrıca iz’ân ve kabul manasını içine alması itibariyle de (lâm) cer harfiyle geçişli yapılı: **“Bunun üzerine kendisine bir Lût iman etti.”**²⁰¹ (Feâmene lehû lûtun) âyetinde olduğu gibi.²⁰²

Tasdik hakikati ve mahiyeti, gönüllü olarak benimseme (inkıyâd) ve kabul etme sözkonusu olmaksızın, haberin ve haber verenin doğruluğu ile ilgili olarak kalbte (ve zihinde) meydana gelen bir nisbet değildir. Aksine tasdik teslim olmak denilecek şekilde ve ölçüde bu nisbeti iz’ân, yani gönüllü olarak benimsemek ve kabul etmektir.²⁰³ Nitekim Gazzâlî de tasdik “teslim” olduğunu vurgular. O iman lügat bakımından tasdikten ibaret olduğunu. **“Sen bizi tasdik edici olmadın”**²⁰⁴ âyetiyle delillendirdikten sonra, İslâm, teslim, kabul ve inkıyâd ile kibir ve inadı terketmekten ibarettir. Tasdik hususî yeri var, o da kalbdır, dil onun tercümânıdır. Teslim, umumiyetle, kalbde, dilde ve bütün âzalarda bulunur. Kalb ile olan her tasdik aynı zamanda inkâr ve itirazı atarak teslim olmak demektir. Dil ile ikrar, âzalarla inkıyâd ve itaat da böyledir,²⁰⁵ şeklinde görüş beyan eder.

Hâsılı iman ve tasdik farsça “girevîden” masdarıyla aynı anlamda kullanılır.²⁰⁶ Taftazânî, sözlükteki imanın, bilgi nevinden psikolojik bir keyfiyet olduğuna meyletmektedir. Buna göre lügattaki iman, mantıktaki tasavvurun mukabili olan tasdikten ibarettir.²⁰⁷

199 İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, XIII, 21; Taftazânî, *Sadëddîn Mes’ud b. Ömer, Şerhu’l-Akâid*, İstanbul, 1326/1908, s.55; Kılavuz, Ahmet Saim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul, 1990, s. 19.

200 el-Bakara 2/285

201 el-Ankebût 29/26.

202 Taftazânî, a.g.e., s.55; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsid*, İstanbul, 1305/1926, II, 247.

203 Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.55.

204 Yusuf 12/17.

205 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kavâidü’l-Akâid*, (thk., Mûsâ Muhammed Ali), Beyrut, 1985, s. s.236-37.

206 bk. Taftazânî, a.g.e., s.55-56; Etik, Arif, *Farsça-Türkçe Lügât*, İstanbul, 1968, s.357.

207 Taftazânî, a.g.e., s. 55-56; Râzî, Fahreddîn, *Muhassalu Efkârî’l-Mütekaddimîn ve’l-Müteahhirîn*, Beyrut, 1984, s.25-28.

İz b. Abdüsselâm’a göre iman, hakiki olarak kalbin tasdik etmesi, mecâzi olarak da tasdikî gereklerini azalarıyla yerine getirmektir. Çünkü amel, imanın gereği olarak ortaya çıkan faydalar, kazançlar ve sonuçlardır. Araplar “kâr getiren” bir şeyin adını onun “kârına”, “sebeb olanı” da “sebeb’e, yani onun sonucuna isim olarak kullanmayı uygun görürler.²⁰⁸ Nitekim bir âyette: **“Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olarak saldırın”**²⁰⁹ buyrulur. Bu âyette “saldırı”nın karşılığı, yine “saldırı” olarak adlandırılır. Dolayısıyla saldırma cezası, saldırının bir sonucudur. İz b. Abdüsselâm, iman ve İslâm’ın “tedâhul metodu” yönüyle kullanılışını izah etmektedir. Yerine göre iman, İslâm’ı, İslâm da imanı kapsar.

İslâm âlimleri şer’î imanın tanımı konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Her âlim kendi görüş ve kanaatine ya da bağlı olduğu mezhebe göre iman mefhumunu tanımlama yoluna gitmişlerdir. İz b. Abdüsselâm şer’î imanın tanımlamalarını yaparken mezhep adı zikretmeksizin genel bir metod izler. Bu metoda göre iman, kalb ile tasdik ve dil ile ikrardır. Şâri, tasdik kelimesinin kullanımını şer’î hükümleri tasdik etmeye özgü kılmıştır. Bunu “*Cibrîl Hâdisi*”²¹⁰nde anlatılan esaslar takip eder. “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe ve bütünüyle kadere iman etmektir.” Bu, tasdik olması açısından hakikat, şer’î hükümlere özgü kılınması açısından mecâzdır. Nitekim Arapça’da “*dâbbe*” (canlı) kelimesinin yürüyen ve hareket eden herşeye isim olarak verilmesinin hakiki, sadece bazı hayvanlara özgü kılınmasının mecâzi olması gibi,²¹¹ ya da tesâmuh yoluyla ağaç denilip de meyveleriyle birlikte kasdedilmesi gibi. İz b. Abdüsselâm bu tanımlamayı da “tedâhül” yolu ile yapmıştır. İslâm mezhepler tarihinde derin tesirler bırakan Ebû Hanife (ö.150/767), Fâhru’l-İslâm Pezdevî (ö.490/1097) ve Hanefilerin cumhuru, imanı, inanılması gereken şeyleri kalbin tasdik etmesi ve dilin de bunu söylemesi olarak kabul ederler.²¹² Yine taatlar konusunda iman, kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel olarak da tanımlanabilir. Şu âyette olduğu gibi. **“Mü’minler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah’ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir. Onlar namazlarını dosdoğru kılan ve kendilerine rızık olarak verdiğimizden (Allah yolunda) harcayan kimselerdir.”**²¹³ İz b. Abdüsselâm’a göre bu âyette geçen korku anlamına gelen “*vecel*” ile güvenmek anlamına gelen “*tevekkül*” kalbin amellerinden; namaz ve zekât ise, organların amellerinden kabul edilmiş; gerek kalbin ve gerekse organların amellerinin tümü imandan sayılmıştır. Allah, bu taatleri kendisinde bulundurmayan kimsenin imanını “*innemâ*” edatıyla yok

208 İz b. Abdüsselâm, *el-Farku beyne’l-İmân ve’l-İslâm* (thk., İyâd Hâlid et-Tabba’), Dimaşk, 1992, s.9.

209 el- Bakara 2/194.

* *Tedâhul*: Bazan imanın İslâm’ı kuşatması, bazan da İslâm’ın imanı kuşatması demektir. Birinciye örnek İbn Teymiyye’nin iman anlayışı, ikinciye örnek de Eş’arî ve Bâkılânî’nin iman anlayışı verilebilir. (bk. Gazzâlî, *Kavâidü’l-Akâid*, s.232.)

210 Buhârî, “İman” 37; “Tefsir”, 31/21; Müslim, “İman” I.

211 İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.10.

212 Pezdevî, Ebu’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm, *Usûlu’d-Dîn*, (thk., Hans Peter Linss), Kahire, 1963, s. 146; Beyâdî, *İşârâtü’l-Merâm*, s.69, 74.

213 el-Enfâl 8/2-3.

saymıştır. Bu edât, hem nefiy (olumsuzlama) ve hem de isbât (olumalama) anlamında kullanılır.²¹⁴

İz b. Abdusselâm, ameli imandan bir cüz” sayan kimseleri eleştirmek adına “cedelî bir yöntem”e dayalı “soru-cevap” metoduna başvurur.

“Eğer denilirse ki: “Bazan bir şey, cüz’ünün yokluğundan dolayı yok sayıldığı gibi, şartının terkedilmesinden dolayı da yok sayılır.” O halde niçin burada iman, cüz’ünün yokluğundan dolayı yok sayıldı dediniz?”

Cevap olarak biz de şöyle deriz: “Ehl-i sünnet âlimleri bu amellerin imanın şartından olmadığı hususunda görüş birliğine varmışlardır. Şu âyet-i kerîme’nin anlamı bu şekildedir: “Allah sizin imanınızı aslâ zâyi edecek değildir.”²¹⁵ Yani, namazlarınızı zâyi edecek değildir, anlamınadır. Her ne kadar Allah bunu iman olarak adlandırmışsa da namaz, imanın neticesidir.²¹⁶ Aynı şekilde Hz. Peygamber’in Abdu’l-Kays’ın elçilerine söylediği şu söz konuyu daha da açıklamaya yarıyor. Resûlullah: “Allah’a iman nedir, biliyor musunuz?” dediler ki: “Allah ve Rasûlü daha iyi bilir.” Resulullah: “Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, savaştta elde edilen ganimetten beşte birini ödemektir.”²¹⁷ Görüldüğü gibi Allah’ın Elçisi Hz. Muhammed (a.s.); namaz kılmayı, zekât vermeyi, ganimetten beşte birini ödemeyi imandan saymıştır. Çünkü ameller kategorisine giren bu davranış türleri, kalbin iman etmesinin sonucudur. Dolayısıyla amellerin “iman” kapsamına dahil edilmesi ve “iman” olarak isimlendirilmesi imanla bir eşitlenme değil, imanın, insan iradesini harekete geçirerek salih amele yönlendirmesidir ki, bunun “iman” adı altında genel bir ifade ile adlandırılması gâyet normal karşılanmalıdır. Hadîs’te iman mahiyeti değil, alâmeti ve semeresi dile getirilmiştir.²¹⁸ Bu haberdeki iki şehâdet gelince, her ikisinden de kalbin şehadeti ve tasdiki olduğuna hamledilir.²¹⁹

İbn Teymiyye (ö.728/1328) iman ve İslâm’ın alâkasının anlaşılmasında geliştirdiği semantik teorisini şöyle ifade eder. Kur’an ve Hâdis okurken, genel bir kural olarak, bir kavramın mutlak kullanımı ile sınırlı kullanımı arasında ayırım gözetilmelidir. Örneğin, Kur’an, iman sözcüğünü bu şekillerin ilkinde sınırlama olmaksızın kullandığında kavram en geniş (doğal) anlamında anlaşılmalıdır. Bu mana İslâm kavramını da içerir. Fakat iman ve İslâm kelimeleri yanyana geldiklerinde, iman sözcüğünün anlam alanı sınırlanır. O zaman iman, kalbin iç eylemi olur.²²⁰ İbn Teymiyye’nin bu kuramına nasları tatbik etmeye çalışalım, bakalım nasıl bir sonuca ulaşabiliriz. Meselâ, Hz.Peygamber (a.s) bir Hadîs’te “imanı” şu şekilde tanımlar: “İman, yetmiş küsür daldan oluşur; en yükseği Allah’ın birliğini itiraf etmek, en düşüğü de yoldan

²¹⁴ İz b. Abdusselâm, a.g.e., s.11.

²¹⁵ el-Bakara 2/143.

²¹⁶ İz b. Abdusselâm, el-İmân ve’l-İslâm, s. 11.

²¹⁷ Buhari, “İman” 40; Müslim, “İman” 7.

²¹⁸ İz b. Abdusselâm, el-İşâre ile’l-İ’câz fî Ba’zı Envâi’l-Mecâz, Beyrut, 1987, s.39; krş. Taftazânî, a.g.e., s.59.

²¹⁹ a. mlf., el-İmân ve’l-İslâm, s.11.

²²⁰ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed, el-İmân, Dimaşk, 1961, s.10.

başkalarına zarar verebilecek birşeyi ortadan kaldırmaktır.”²²¹ Bilindiği gibi Arapça’da yetmiş ve küsurâtı mubâlağa (çokluk) ifade eder. Belkide bu dile dayalı ayrıntı nedenini de dikkate almasından dolayı İbn Teymiyye, Allah’ı hoşnut eden herşeyin iman kapsamına gireceğini söylemiş²²² ve bir başka açıklayıcı ibare de kullanmamıştır. Böyle bir anlayış, tarihi süreç içerisinde onları “salih amelin olmadığı yerde iman da olmaz” gibi bir sonuca götürmüştür. Her ne kadar İbn Teymiyye bu noktada aşırı bir iman-amel bütünlüğünü savunan *Haricilik* akımıyla ortak bir paydada buluşmuş olsa da, olayın siyâsi-hukûki sonucu bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Yani, Haricilik, amelsiz bir mü’mini tekfir ederek hayattan silme yoluna giderken, İbn Teymiyye ve izleyicileri ilk dönem selefin iman anlayışı gibi, olaya kâmil imanı sarsıcı bir davranış türü olarak yaklaşır ve olayın hukûki boyutunu ahirete bırakırlar.

İz b. Abdüsselâm ise, İbn Teymiyye’nin kuramına tatbik ettiğimiz Hadis’te geçen şehâdeti, kalbe değil, dış görünüşü itibariyle dildeki söze atfetmiştir. Çünkü O’nun teorisine göre dille yapılan şehâdet cümlesi, tasdike gönderme yapılırsa, o zaman iman lâfzında hakikat ve mecâz birleştirilmiş olur. Halbuki bu konu tartışmalıdır. Eğer bu konuda görüş birliği sağlanmış olsaydı, sadece mecâz üzerine göndermede bulunmak daha uygun olurdu.²²³ İşte İz b. Abdüsselâm’a göre yukarıda zikrettiğimiz Hadis’te hakikat manası değil, mecâz manası vardır. O zaman Hadis’in anlamından, imanın meyveleri olan ve “amel” adı verilen neticeler anlaşılmalıdır. O halde, neticelerin yok sayılması, imanın da yok sayılması anlamına gelmez. Çünkü neticeler, imanın şartlarından değildir. İmanın yok olmasını, “neticelerin” yok olmasına bağlamak uygun değildir.²²⁴ İz b. Abdüsselâm’ın bu yorumuyla bir nevi imanı, İslâm’ın sadece bir kısmı olarak gösterdiğini söyleyebiliriz. Esasında Ehl-i Sünnet’in genel görüşü budur. Meselâ, Eş’arî, bu düşüncüyü: “İslâm iman değildir, yani İslâm, imana ilâveten başka şeyleri de kapsar,”²²⁵ şeklinde bir akîde formülasyonu olarak sunar.

Bir başka önemli nokta da şudur. İman ve İslâm arasındaki temel fark konusunda İbn Teymiyye’nin semantik teorisine göre kaydedilmesi gereken ikinci husus, özellikle “iman” ismi ile bağıntılıdır. İslâm kelimesi ise, “mutlak manada” kullanıldığı zaman, Kur’an’da hiçbir suretle bir insanın Cennet’e girmesiyle alâkalı değildir.²²⁶ Kur’an’da hiçbir zaman, “Cennet, Müslümanlar için hazırlanmıştır” ya da “Allah, müslümanlara Cennet’i vadediyor” buyrulmamıştır. Böyle bir söz yalnız “iman edenlere” verilmiştir. “Allah, erkek ve kâdın müminlere, altından ırmaklar akan Cennet bahçeleri vadediyor.”²²⁷ Bu âyette “iman” kavramı “mutlak” olarak geçer. “İman edip, salih işler işleyenlere müjdele ki,

²²¹ bk. Ahmed b. Hanbel, II, 414; Müslim, “İman”, 35.

²²² İbn Teymiyye, a.g.e., s.250-152.

²²³ İz b. Abdüsselâm, *el-İmân ve ve’l-İslâm*, s.12.

²²⁴ bk. a.esr., s. 13-14. Kırş. Taftazânî, a.g.e., s.59.

²²⁵ Eş’arî, *el-İbâne*, s.57; ayrıca bakınız. Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf*, Beyrut, 1986, s.89-90.

²²⁶ Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (trc., Selahaddîn Ayaz), İstanbul, 1984, s. 101.

²²⁷ et-Tevbe 9/72.

altından ırmaklar akan Cennet bahçelerine girerler.”²²⁸ Burada iman kavramı, “birlikte koşumlu/yaklaşım” (iktirân) yani İslâm ile aynı anlam içinde görülmektedir. Neticede İslâm’ı olmayan mü’minler, ebedî olarak Cehennem’de kalacaklardır gibi bir paradoksal duruma düşmek her zaman olasıdır. İşte böyle bir sonucu önlemek adına Ehl-i Sünnet Kelâm bilginleri “*terâdüf*”^{*} metoduna bağlı olarak bir yöntem geliştirerek “iman ve İslâm birdir”²²⁹ kuramını ortaya atmışlardır. Burada iman ve İslâm’ı birleştiren ortak paydayı teslimiyet, itaat anlamındaki “iz’ân” sözcüğü ifade eder. Taftazânî, Ebu’l-Müntehâ gibi, imânı, dil bakımından “tasdik”²³⁰ diye tanımlayarak, tasdiğin mantıkta, teknik bir terim olarak tasavvur mükâbili bir hüküm anlamınının olduğunu söyler.²³¹ Bu mantıkî seviyede bile tasdikte bir iz’ân; gönüllü olarak benimsemek ve kabul etmek manası vardır. İz b. Abdusselâm da “*terâdüf*” yöntemine bağlı olarak, iman ve İslâm kavramlarının lügât anlamı itibarıyla farklı olduklarını ama, zâhiri anlamları üzere alındığında özdeş olduklarını savunarak,²³² görüşünü şu âyetle kanıtlar: **“Derken orada mü’minlerden (Lût’a inananlardan) kim varsa çıkardık. Fakat orada müslümanlardan bir ev halkından başkasını bulamadık”**²³³ Bu özdeşlik ilkesi, İbn Teymiyye gibi düşünen kimselerin “amel, imana dâhildir, ameli olmayanın imanı yoktur” neticesine ulaştırıcı tezlerinin tutarsız ve oldukça zayıf bir temele dayandığını isbatlamada yegâne mantuki bir yol olduğu söylenebilir.

Acaba İslâm ve iman kavramları anlam bakımından her zaman bir midirler?

İslâm Allah’ın emirlerine tam teslimiyet ve itaattir. Bu yüzden bir dil meselesi olarak iman ve İslâm arasında fark vardır. Çünkü, dilde iman tasdikten, İslâm ise teslimiyetten ibarettir. Tasdikin özel bir mahalli vardır ve kalbdır. Dil ise, onun tercümanından başka bir şey değildir. Tersine teslimiyet belli bir mahal ile sınırlı değildir; kalbi, dili ve vücut azalarının tümünü kapsar. İslâm’ın dil anlamı bakımından imandan daha geniş olduğunu şu kanıtlar ki, dil bakımından münafıklar müslüman sınıfına alınmaktadırlar.²³⁴ Şu âyet bu gerçeği en güzel bir şekilde isbatlar: **“Bedeviler “inandık” dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama “boyun eğdik” (eslemnâ) deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi.”**²³⁵ Bu âyet “*tehâlûf*”^{*} metoduna göre ele alındığında İbn Teymiyye’nin teorisine göre imanın İslâm’ı kapsadığı gibi bir sonuca gidilebilir mi? Bir defa bu âyet bizim açımızdan “olağan dışı” bir konum arz ediyor. Bu sebeple de

²²⁸ el-Bakara 2/25.

^{*} *Terâdüf*: Lâfız başka, anlamı birbiriyle özdeş olan demektir. bk. (İsfehânî, *el-Müfredât*, s.281). İslâm ve iman kavramlarının lafız olarak farklı, ama, İslâm’ın imana anlam bakımından özdeş olması bunun en güzel kanıtıdır. (bk. Gazzâlî, *Kavâidü’l-Akâid*, s.232).

²²⁹ Nesefî, Ömer, *Metnü’l-Akâid*, İstanbul, 13/7/1938, s.4.

²³⁰ Ebu’l-Müntehâ, *Şerhu Fıkhı’l-Ekber*, İstanbul, 1984, s.22-23.

²³¹ bkz. Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.55; krş. Râzî, *Muhassal*, s.25.

²³² bkz. İz b. Abdusselâm, a.g.e., s.19

²³³ ez-Zâriyat 51/35.

²³⁴ Ebu’l-Müntehâ, a.g.e., s.23.

²³⁵ el- Hucurât 49/14.

^{*} *Tehâlûf*: Lafız ve anlam bakımından farklı olan kelimelere denir. (bk. Gazzâlî, a.g.e., s.232).

bu âyetin özel bir durumu var. İman, kalbe ait bir meseledir. O’na nüfûz etmede ancak Allah’ın özel bir bilgilendirmesine ihtiyaç vardır ki, böylesi bir bilgilendirme ancak peygamberlere hastır, bizim için kapalıdır. “Müslümanlığı” dile getiren bir insana sen “mümin” değilsin demek, doğru değildir. İşte bu yüzden, **İz b. Abdüsselâm** dâhil, tüm Ehl-i Sünnet âlimleri bu âyeti, imanın kalbî tasdik olduğuna bir kanıt olarak getirmişlerdir. İlâhi hukuka göre, müslüman olmayan bir müminin, yahut mümin olmayan bir müslümanın olması imkânsızdır. Kelâm bilginleri iman ve İslâm isimlerinin anlamdaştığından bahsettikleri zaman bunu kasederler. İman ve İslam isimlerinin birbirleriyle olan ilişkisi, tabiri caizse insanın sırt ve karnı gibidir. Nasıl ki, sırt ve karnın birbirlerinden ayrılmazlarsa iman ve İslam da birbirlerinden ayrılmazlar. Zaten “din” sözcüğü bütün ilâhi yasalarla birlikte hem imanı ve hem de İslâm’ı içine alır.²³⁶ Kur’an’da, İslâm’ın; Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “Cibril Hadîsi”nde ise “İslâm, iman ve ihsan”ın din olarak isimlendirilmesi bunun en açık örneğidir. İhtilâf manada değil, lâfızdadır. İlâhi hukûkun anladığı manada “iman etmiş” olan, zimnen ilâhi emirlere teslim olmuştur. Bu tarzda, iman ile İslâm özdeşleştirilir.

İbn Hazm (ö.456/1064) da iman ve İslâm’ın temelde özdeşliği²³⁷ tezini savunan büyük düşünürlerden birisidir. O’nun geliştirdiği sisteme göre iman ve İslâm, sıradan ve normal Arapça kavramlar olarak, hayli farklılıklar arzeder. Ama bu sözcükler, Allah tarafından tesis olunan teknik terminolojide tamamıyla aynı manaya gelirler.²³⁸ Yine İbn Hazm’a göre İslâm kelimesi, ilâhi bir teknik terim olarak küfür ve fıkâ kavramlarına zâd bir anlamda kullanıldığında imana tekâbül eder. Bu hiçbir zaman Kur’an’da İslâm kelimesinin aynı teknik manada kullanıldığı anlamına alınmamalıdır. Kur’an’da bile İslâm kelimesinin olağan, teknik olmayan “*istislâm*”²³⁹ manasında kullanıldığı da bir gerçektir. Yani bir kişinin kendini İslâm dinine yalnızca hayat korkusundan, inanmaksızın vermesi demektir. Böyle bir durumda, kalbî bir inanış yokken İslâm hiçbir şekilde iman ile özdeş değildir. Hucurât Sûresi 14. âyette bazı bedevîlere atfen kullanılan “*eslennâ*” (teslim olduk) kavramı, bu manada alınmalıdır.²⁴⁰ İz b. Abdüsselâm, İbn Hazm’ın dile getirdiği gibi bu âyeti (Hucurât 49/14) değerlendirirken bir sonraki âyetle de bağlantı kurarak konunun “*olağan dışı*” bir konum arzettiğini dile getirir.²⁴¹ Yoksa zikredilen âyet özdeşlik ilkesini ortadan kaldırmaya delil olamaz.

²³⁶ bkz. Ebu’l-Munteha, a.g.e., s.23; İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.24.

²³⁷ Buradaki özdeşlik, kavramsal özdeşlik anlamında ele alınmamalıdır. Çünkü iman ve İslâm, lügat yönüyle birbirinden farklıdır. Fakat birisinin ötekisinden bağımsız olarak var olabileceği manasında farklı değildirler. İslâm’dan bağımsız olarak iman olamaz. (bk. Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.59.)

²³⁸ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi’l-Mitel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, (thk., M. İ. Nasr-Abdurrahmân Umeyre), Beyrut, 1986, III, 269.

²³⁹ Daha geniş manasıyla Arapça’da İstislâm kavramı, kılıç zoruyla veya bir menfaat karşılığı zâhiren müslüman olan kimseleri ifadeye kullanılır. (bk. İz b. Abdüsselâm, *el-İmân ve’l-İslâm*, s. 17,24; kırs. Civeynî, *el-Akîdetu’n-Nizâmiyye*, s. 90.)

²⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 270.

²⁴¹ İz b. Abdüsselâm, a.g.e., s.17, 24.

b. İmanda Artma ve Eksilme

İz b. Abdusselâm mücerret olarak imanda bir artma ve eksilmeyi kabul etmez. Ancak imanın taalluk ettiği amellerde artma ve eksilme olur, der.²⁴² Bu görüşünü kanıtlamak için şu iki âyeti delil olarak getirir:

“İmanları ziyâdeleşir.”²⁴³

“Onlara âyetler okunduğunda imanları artar.”²⁴⁴

İmanın artmasıyla ilgili bu iki âyet arasında çok yakın bir ilişki bütünlüğü var. İkinci âyette geçen *ziyadeleşen iman* ifadesi, daha önce inen “ziyâdeleşen imanın” anlatıldığı âyete taalluk etmektedir. **İz b. Abdüsselam** bu bağlantıyı, yeni bir âyet inince müminler ona iman ediyorlar, böylece eski imanları artıyordu, şeklinde yorumlar.²⁴⁵ İmanın taalluk ettiği şeyin çeşitliliğine nazaran Allah’ın âyetinde: “**Rabbim ilmimi artır.**”²⁴⁶ diye buyrulması, İz b. Abdusselâm’a göre bilinenden daha çok bilinmeyenin elde edilmesini istemektir.²⁴⁷ O, imanın sonuçları olan söz ve davranışları “*mecâzi iman*” bağlamında ele alarak imanın artma ve eksilmesini Allah’a itaat ve isyanla temellendirir.²⁴⁸ Çünkü her ibâdet adını taşıyan eylemin kaynağı imandır. İmanın doğrulanması tasdik meyvalarından olan ibadet ve itaatların insan hayatında zâhiri olarak yerine getirilmesiyle isbatlanır. Bu sebeple, “**Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir.**”²⁴⁹ âyetinin hedefi, âmellerin boşa gitmeyeceğini bildirmektir. Nasıki bu âyette sözkonusu edilen namazsa, namaz da bir itaat fiili olduğuna göre, dolayısıyla, imanda artma ve eksilme ittatta artma ve eksilme ile koşullanır.²⁵⁰

İz b. Abdusselâm’ın imanda artma ve eksilme görüşü Eş’arî kelâmının sistemleşmesinde büyük emek sahibi olan Bâkılânî’nin (ö.403/1013), “iman tasdik yönüyle değil, söz ve amel yönüyle artar ve eksilir”²⁵¹ görüşüyle paralellik arzeder. Bunun da oldukça ma’kul bir anlayış biçimi olduğu söylenebilir.

c. İmanda İstisnâ

İz b. Abdusselâm, Mâtürîdîlerin aksine, “*eğer Allah dilerse ben müminim*” anlamına gelen imanda istisnâ sorununda Selef’in anlayışını benimser ve bu inancın mümini bazan itikâdî bir sapma vesilesi olan şüpheye götürmeyeceğini söyler, gerekçesini de şöyle izâh eder: “Kuşkusuz şart ve karşılığın meydana gelmesi lâfız ve manada ya da lâfız olmaksızın sadece manada gelecek zamanda olabilir. Bunu

²⁴² bkz. İz b. Abdusselâm, a.g.e., s. 20.

²⁴³ et-Tevbe 9/124.

²⁴⁴ el-Enfal 8/2.

²⁴⁵ bk. İz b. Abdüsselam, a.g.e., s.20.

²⁴⁶ Taha 20/114.

²⁴⁷ İz b. Abdusselâm, a.g.e., s.20.,

²⁴⁸ a. esr., s.20.

²⁴⁹ el- Bakara 2/143.

²⁵⁰ İz b. Abdusselâm, a.g.e., s.21, Cüveynî, a.g.e., s.90.

²⁵¹ Bâkılânî, el-İnsâf, s.87.

Allah’ın meşîetine bağlamak doğrudur. Zira Selef, inşaallah demekle, imanın gelecekte devamlı olmasını koparmıyorlar. Yine onlar, yapıldığında sevap getirecek söz ve amelleri imandan sayıyorlardı. Amelin karşılığı olan sevap için ölüm anında iman şart koşulmuştur. Bu da şüpheli olan bir konudur. Bu sebeple imanı ecelle ilişkilendirmek doğru olur. Çünkü şartın bilinmemesi, meşrûnun da bilinmemesini beraberinde getirir. Ölüm anındaki iman, cehennemde ebedî kalmaya engeldir.”²⁵²

İz b. Abdüsselâm “*mecâzi imân*” dediği *ameli*, Allah’ın meşîetiyle ilişkilendirmek olarak tanımlar.²⁵³ Ona göre “*meşîet-ıman*” ilişkisi, insanı ibadetleri en mütekâmil bir seviyede yerine getirmeye yöneltir. Ne kadar düzenli yapılırsa yapılsın bir defa ibadetlerin çoğunun sıhhatinde kesinlik yoktur. Meselâ, kurbanlar, zekâtlar, sadakalar, adaklar, keffâretler ve vakıflar gibi mali ibadetler helâl olup olmama konusunda kişinin bilmediği durumlar olabilir. Bu sebeple, ibadetlerin bâtil olma korkusuyla Allah’ın meşîetine bağlamak daha uygun düşer. Nice sapıtmışlar hiçbir şey üzerine olmadıkları halde, bir şey üzerinde olduklarını sanırlar. Nice amel işleyenler vardır ki, yaptıkları dünya ve ahirette boşa çıkmıştır. Onlar hala güzel davranışlarda bulduklarını sanırlar. İbadetlerin çoğunda şart ve rükûnleri yerine getirilmekle birlikte kesinlik yoktur. Aksine bunlarda inanmakla ve zannı galiple yetinilir. Bu da nikâhlanma, rivâyetler, şahitlikler ve diğer muamelelerde geçerlidir. Bütün bu doğrulayıcı delillerin üstünlüğüne rağmen imanı, Allah’ın meşîetine bağlamayı yadırgayana şaşmak gerekir.²⁵⁴ İz b. Abdüsselâm imanda istisna akidesini kabul etmeyenleri şu âyetle eleştirir: “**Bilakis, onlar ilmini kavrayamadıkları ve yorumu kendilerine asla gelmemiş olan (Kur’an’ı) yalanladılar.**”²⁵⁵ Halbuki bu âyet “Kur’an, Muhammed’in uydurmasıdır” diyen Mekke müşriklerini kınamak için inmiştir. Bu âyetin “iman ve meşîet”le alâkasının kurulması çok zorlayıcı bir yorum niteliği taşımaktadır.

Hiç kuşkusuz İslâm düşünce tarihinde “imanda istisna”nın câiz olduğunu benimseyen ne sadece Selef ve ne de İz b. Abdüsselâm olmuştur. **Cüveynî** (ö.478/1085) gibi Kelâm bilginleri “*inşâallah müminim*” sözünü söylemenin sahit ve doğru olduğunu savunarak bunun dayanaklarını şöyle açıklar: “İman, küfür, Cennet ve Cehennemlik olma gibi durumlarda hâtîmeye (son nefes) ve neticeye itibar olunur. Hatta Cennetlik mümin, ömür boyu küfür ve isyan üzere yaşasa bile iman üzere ölen kişidir. Cehennemlik olan kâfir, hayatı boyunca tasdik ve taat durumunu muhafaza etse de küfür üzere ölen kişidir.”²⁵⁶

İlâhi kudretin keyfilîği gibi bir problemi ortaya çıkaracak ve ahlâkî açıdan oldukça güçlükler meydana getirecek olan Cüveynî’nin bu yazgıcı inancı **Ömer en-Nesefî** (ö.537/1142) tarafından itaraza konu olmuş ve şu şekilde eleştirilmiştir: “Cennetlik ve Cehennemlik olma hâdisesi üzerinde değişiklik olur ama, Cennetlik ve Cehennemlik kılma konusunda olmaz. Çünkü “*is’âd ve işkâ*” Allah Teâlâ’nın sıfatlarındandır. Zira is’âd, seadeti tekvin etmek ve yaratmak; işkâ ise, şekâveti halk

²⁵² Krş. İz b. Abdüsselâm, *el-İmân ve'l-İslâm*, s.21-22.

²⁵³ a.mlf., a.g.e., s.22.

²⁵⁴ İz b. Abdüsselâm, *el-İmân ve'l-İslâm*, s.22-24.

²⁵⁵ Yunus 10/39.

²⁵⁶ bkz. Cüveynî, Ebu'l-Meâî, *el-İrsâd*, (thk., Es'ad et-Temîmî), Beyrut, 1992, s. 336; a.mlf., *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s.91-92; krş. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.59-60.

ve tekvin etmek manasına gelir. Ne Allah ve ne de sıfatları üzerinde herhangi bir değişiklik sözkonusu olmaz.”²⁵⁷

Anladığımız kadarıyla **İz b. Abdusselâm** “*imanda istisnâ*” problemine hakiki iman değil, mecâzi iman çerçevesinde yaklaşıyor. Hakiki iman şüphe taşımayan imandır. Mecâzi iman ise, imanın neticeleri olan ameller bütünüdür. Dolayısıyla, ibadetleri yerine getirmede bizden istenen kurallara ne kadar uygun davranış biçimleri sergilersek sergileyelim zirve/mütেকâmil anlamda bir ibadet yapma derecesine ulaşmamız zordur. İşte bu maksatla “mecâzi iman” olarak adlandırılan itaat tarzını Allah’ın meşfetine bağlamak daha uygun düşmektedir. Zaten bizden de: “**Rabbimiz! Ünutursak ve hataya düşersek bizi sorumlu tutma**”²⁵⁸ duâsını okuyarak Allah’tan bağışlanma dilememiz isteniyor.

7. Rûh ve Mâhiyeti

İnsanların rûhun mâhiyeti konusundaki akıl yürütmeleri insanlığın tarihi kadar eski bir konudur. En ilkel toplumlardan en gelişmiş toplumlara varıncaya kadar rûh meselesi hep tartışıla gelmiştir. Şüphesiz bunda en etkili faktör, ölüm ve ötesi ile ilişkinin varlığını tespit etmek merakı ve çabasıdır. İnsanlık tarihi boyunca rûhun mâhiyeti bakımından yapılan tartışmalarda belli başlı iki zihniyetin ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlardan ilki, ruhun bedenle birlikte yok olacağını savunan tabiatçılar, ikincisi ise ruhun varlığını kabul etmekle birlikte tanımında ve mâhiyetinde ihtilâfa düşen inananlardır.

Hakikatte insan beden ve ruhtan müteşekkil olan bir varlıktır. Acaba insana canlılık kazandıran cevherin özü nedir? sorusuna cevap olarak Felsefe, Tasavvuf ve Kelam tarihinde birçok görüşler ileri sürülmüştür. Biz çalıtılmamızın amacına uygun olarak bu görüşleri tek tek zikretmeye gitmeyeceğiz. Gerekli olduğu kadar başkalarının görüşlerine temas etmekle birlikte asıl bizi ilgilendiren müellifin görüşlerini tahlil etmeye çalışacağız. Buna geçmeden önce Kur’an’da rûh kavramının hangi anlamlara geldiğini görelim. Kur’an’da rûh çeşitli anlamlara gelmektedir. Bunlar sırasıyla vahiy²⁵⁹, kuvvet, sebat ve yardım,²⁶⁰ Cebrâil,²⁶¹ Yahûdilerin Resulullah’tan sordukları, Hz. Peygamber’in de : “O, Allah’ın emrindedir” dediği ruh²⁶² ve Meryem oğlu Mesih manasınadır.²⁶³ Kur’an’da insanoğlunun ruhu ise, nefis olarak bildirilmiştir.²⁶⁴ İnsan bedeniyle ilişkili olan ve asıl tartışmalara konu olan ruh “*Rabb’in emrinde olduğu bildirilen*” ruhtur. Yine Kur’an’dan öğrendiğimize göre nefis de ruh manasına geliyor. O zaman karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır. “**Her nefis ölümü tadacaktır**”²⁶⁵ âyetinde geçen ‘*nefis*’ kavramını nasıl

²⁵⁷ bkz. Neseî, el-Akâid, s.5; krş. Taftazânî, Şerhu’l-Akâid, s:60.

²⁵⁸ el-Bakara 2/286.

²⁵⁹ bk.eş-Şûrâ 42/52; el-Mü’min 40/15.

²⁶⁰ bk.el-Mücâdile 58/22.

²⁶¹ bk.eş-Şuarâ 26/93; el-Bakara 2/97; en-Nahl 16/102.

²⁶² Şu âyetlerde geçmektedir: en-Nebe’ 78/38; el-Kadir 97/4.

²⁶³ bk.en-Nisâ 4/171.

²⁶⁴ bk.el-Fecr 89/27; el-Kiyâme 75/2; Yusuf 12/53; el-En’âm 6/93; eş-Şems 91/7; Âl-i İmrân 3/185.

²⁶⁵ Âl-i İmrân 3/185.

anlamamız gerekiyor? Eğer nefis, ruh manasına geliyorsa, o halde ruh da bedenle birlikte ölüp gidecektir. Naslarda ifade edildiği gibi ruh, insanın bedenini ölümüyle birlikte terkedecekse, hangi ruh ölümsüz olarak kalacaktır? Ya da nefis ve ruh arasında anlam ve mahiyet bakımından nasıl bir farklılık vardır? **İbn Kayyım el-Cevziyye** (ö.751/1350), insanla alakalı iki ruhtan söz eder. Bunlardan nefis, genelde canlılık faaliyetlerini yürüten 'hayvânî ruh'a denir ki, bu, uyku halinde bedenden çıkan, uyanınca bedene giren şeydir. Ölüm anında ise nefis tamamen bedenden ayrılır. Nefis ile ruh arasındaki fark, zatla ilgili olmayıp, sıfatlar açısından ilgilidir.²⁶⁶ Bir başka görüşe göre ruh ilâhî bir varlık, nefis ise insanî bir varlıktır. İnsanlar nefisleriyle denenirler. Beden ve nefsin ölümüyle birlikte ruh ölmez. Ruhlar insanlara benzer. Elleri, ayakları, gözleri, kulakları ve dilleri vardır.²⁶⁷

İz b. Abdüsselam, insanın bedeninde üç ayrı ruhun varlığından bahseder:

a. Yakaza adı verilen rûh: Beden ruhun kalıbıdır. İnsan uyanık olduğu zaman ruh bedendedir. Ruh, bedenden taalluku ile ayrıldığı zaman insan uyur. Beden uykuda iken ruhlar rüyalar görür. Eğer gördüğü rüyalar semada gerçekleşiyorsa, bu sahih rüyadır. Çünkü şeytanlar semaya yol bulamaz. Nitekim Kur'an'da semadaki gizli konuşmalara ve sırlara vakıf olmak isteyen şeytanların taşlanarak uzaklaştırılacağına dair âyetler vardır.²⁶⁸ Eğer ruh rüyayı semanın dışında görürse, bu şeytanın atmasındandır. Ruh, bedene döndüğü zaman insan uyanır.²⁶⁹

b. Hayat adı verilen ruh: İz b. Abdüsselam'a göre canlılık ruhu diyebileceğimiz bu ruhun bedendeki fonksiyonu, bedene canlılık kazandırmaktır. Hayat ruhu bedende olduğu müddetce beden diri, bedenden ayrıldığı zaman ise beden ölür. Tekrar bedene dönerse canlılık da dönmüş olur. Özellikle insanın bedeninde bulunan bu iki ruhun yeri, Allah muttali kılmadıkça bilinemez Bu ikisinin durumu bir annenin karnındaki iki ceninin durumu gibidir.²⁷⁰

c. Şeytanın ruhu: Ruh konusunda nazariyeler geliştirenlerin hiç değinmediği bu çeşit ruhu İz b. Abdüsselam üçüncü bir ruh olarak kabul eder. İnsan bedeninde *yakaza* ve *hayat* adını verdiği ruhun yerinin bilinmediğini vurgulamasına rağmen şeytanın ruhunun göğüste (sadr) olduğunu iddia ederek bu görüşünü desteklemek için âyet ve hadîslerden deliller getirir. Ona göre "**İnsanların göğüslerine vesvese veren**"²⁷¹ anlamındaki âyet ve "**İnsan a! a! diye esnediği zaman içinde bulunan şeytan ona güler**"²⁷² hadîsi, buna en açık kanıttır.²⁷³

İz b. Abdüsselam'a göre ruh, mahiyet itibariyle maddî bir hüviyette olan bedene muhâlifdir. Can ve insani nefis adı verilen ruhlar, nûranî, latîf ve şeffaf bir

²⁶⁶ bk. İbn Kayyım, el-Cevziyye, er-Rûh, Beyrut, 1991, s.423.

²⁶⁷ bk. İbn Kayyım, a.g.e., s.464.

²⁶⁸ bk.eI-Mülk 67/5; eI-Hicr 15/17.

²⁶⁹ bk.İz b. Abdüsselam, *Beyânü Ahvâli'n-Nâsi Yevme'l-Kiyâme*, s.22.krş. a.mf., *Kavâidü'l-Ahkâm*, s.360.

²⁷⁰ bk. İz b. Abdüsselam, *Beyânü Ahvâli'n-Nâsi Yevme'l-Kiyâme*, s.23.

²⁷¹ bk.Nâs 114/5.

²⁷² bk. Ahmed b. Hanbel, II, 242.

²⁷³ bk. İz b. Abdüsselam, a.g.e., s.23.

yapıdadır.²⁷⁴ Aslında ruhun mahiyetine ilişkin bu görüş İz b. Abdüsselam'ın kendine mahsus, orijinal diyebileceğimiz bir görüşü değildir. Başta **el-Cüveynî** (ö.478/1085) olmak üzere Ehl-i sünnet kelamcılarının çoğunluğunun görüşü olan²⁷⁵ bu tarif ruh hakkında yapılan tanımlamaların en doyurucusu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim **İbn Kayyım** da *er-Rûh* adlı meşhur eserinde ruhun mahiyetine yönelik bu görüşün en doğru; Kitap, sünnet, icmâ, akıl ve fitrata da en uygun olduğunu söyler.²⁷⁶

Ruhun cesedlerden ayrı bir varlığının olduğu bir gerçektir. "**Hele can boğaza dayandığı zaman o vakit siz bakar durursunuz,**"²⁷⁷ âyeti, *ruha*: "**..size vekil kılman ölüm meleği canınızı alacak..**"²⁷⁸ âyeti de *hayat* adı verilen canlılık ruhunun varlığına; "**Allah ölenin ölüm zamanı gelince ölmeyenin de uykusunda ruhları alır. Bu suretle hakkında ölümle hükmettiği (rûhu) tutar, ötekini muayyen bir vakte kadar (bedene) salıverir..**"²⁷⁹ âyeti ise, hem *yakaza* ve hem de *hayat* adı verilen ruhun varlığına delil teşkil eder. Bütün bu âyetlerden anlaşıldığına göre hayat adı verilen *can* ve *ruh* ayrı ayrı iki cevherdir. Canla beraber bu ruh bedenden ayrıldığı zaman insan ölür. **İz b. Abdüsselam**'a göre can (hayat) adı verilen ruh bedeninin ölümüyle birlikte ölmez ve semaya kaldırılır.²⁸⁰

İz b. Abdüsselâm kabir hayatı üzerinde de durur. Kabirde ruhlara cesedlerden tecrit edilmiş bir vaziyettedir. Birinci sur üfürülünceye kadar ruhlara ya sevapla nimetlendirilir ya da azapla cezalandırılır; müşriklere ise, azap dokunmaz, onlar uyurlar. "**Eyyvah, eyvah! Bizi tatlı uykumuzdan kim kaldırdı, diyecekler**"²⁸¹ âyeti buna delildir. Kabirde Münker ve Nekir isimli meleklerin sorgulaması için ruhlara bedene iade edilir. Kabirlerden diriliş ve haşr yaklaştığı zaman *yakaza adı verilen ruh* ölür. Bundan sonra kırk yıl müddetçe uyurlar. İşte ikinci surla birlikte *yakaza* adı verilen ruh bedenlere tekrar iade edilir. Bunun üzerine yukarıdaki âyette de vurgulandığı gibi kafirler bizi tatlı uykumuzdan kim uyandırdı, diyeceklerdir.²⁸²

İnsan ruh ve bedenden müteşekkil olan bir varlıktır. İz b. Abdüsselam'ın rûh konusundaki yaklaşımlarından da anladığımız gibi, ister tek ve isterse birden fazla kategoriye ayrılarak izah edilsin, ruh adı verilen manevi bir cevher vardır. Bu cevherin varlığı konusunda kabul edenler açısından hiçbir problem yoktur. Problem, ruhun mâhiyeti konusunda ortaya çıkmaktadır. Ruh mes'alesi dinin öğrenilmesi

²⁷⁴ bk. a. esr., s.24

²⁷⁵ bk.Cüveynî, Ebu'l-Meâli, **el-İrşâd ilâ Kavâtır'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd**, Kahire, 1950, s.377; İznîrî, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, İstanbul, 1339/1920, I, 298.

²⁷⁶ bk.İbn-i Kayyım, **er-Rûh**, s.392; krş. Toprak, Süleyman, **Ölümden Sonraki Hayat, Kabir Hayatı**, Konya, 1986, s.231.

²⁷⁷ el-Vâkıa 56/ 83-84.

²⁷⁸ bk. es-Secde 32/11.

²⁷⁹ bk.ez-Zümer 39/42.

²⁸⁰ bk. İz b. Abdüsselam, **Beyânü Ahvâli'n-Nâsi yevme'l-Kıyâme**, s.25.

²⁸¹ Yasîn 36/ 52.

²⁸² Bk. İz b. Abdüsselâm, **a.g.e.**, s.26.

gereken zorunlu ana konularından olmadığı için varlığını kabul ettikten sonra ruhun mahiyeti ve hakikati konusunda nasıl itikâd olunursa olunsun tevhide aykırı bir inanç meydana gelmez.²⁸³ Mâhiyetini tam olarak kavrayamadığımız rûh, bizim Allah’la temas kurmamızı sağlar. Şüphesiz o, Allah’ın bizi bilgilendirdiği gibi, Kendi rûhundan bir tecellî olup, insanın çamuruna yerleştirmiştir.²⁸⁴ Bu âyetlerde ruh, Allah’a izâfe edilmiştir. Bu izâfet, onun Allah tarafından yaratıldığına bir işarettir. Ruh, bu izâfet sayesinde benzerlerinden şereflenme ve özelleştirilme ile ayrılmıştır. **İz b. Abdüsselam**, insan rûhunun vasıfları ve Allah’ın sübûti sıfatlarıyla güzel isimleri arasında bir müşâbehetin varlığından bahseder.²⁸⁵ Tabii ki buradaki müşâbehetin varlığı mahiyete dayalı değildir. Allah’ın isimleri Kendi ulûhiyetine yakışır bir tarzda, insanın ruhunun vasıfları ise, ubûdiyete yakışır bir tarzdadır.

283 karşı. İzmirli, a.g.e., I, 300.

284 bk.es-Secde 32/7-9; Sâd 38/72; el-Hicr 15/28-29.

285 bk. İz b. Abdüsselam, a.g.e., s.24.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İz b. Abdusselâm hicrî VII. yüzyıl İslâm Dünyasının önde gelen; hem Eyyûbiler ve hem de Memlûkler dönemlerinde görüş, düşünce ve karizmatik kişiliğiyle şöhret bulmuş bir ilim adamıdır. İslâmî ilimlerin hemen hemen bütün dallarında eserler yazmış velûd bir kalem olmakla birlikte iktidarlar üzerinde de oldukça etkin bir rol oynayan nüfûz sahibi müstesnâ bir kişiliğe sahiptir. Her ne kadar yaşadığı dönem mezhep taassubunun zirvede olduğu ve hür düşünce ortamlarının askıya alındığı bir dönemse de muâsırlarının hâşiye, hulâsa ve şerhciliğe yöneldiği bir dönemde, “*mihne*”lere bile aldırmadan bir “*müçtehid*” tavrıyla özgün eserler yazabilmiş olması, onun ayrıcalıklı yönünü oluşturur.

İz b. Abdusselâm İlm-i Kelâm'ın amacına uygun olarak yapılan tanımında olduğu gibi, İslâm itikâdına yönelik saldırılar karşısında duyarsız kalmamış, Kur'an ve Hadis bağlamında cevaplar verebilmiştir. Yaşadığı dönemde onun muhatapları ehl-i bid'at diye nitelendirilen fırkalardan daha çok, kendilerini Hanbeliler diye tanımlayan ve İz b. Abdusselâm'ın “*teşbihci haşviyye*” dediği ehl-i hadîs olmuştur. Ehl-i Hadîs'in “*Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın hem manası ve hem de lâfzı mahluk değildir*” görüşüne karşı, Kur'an'ın manâsının değil, sadece lâfzının mahluk olduğunu savunarak onlarla dinî/politik bağlamda sert tartışmalara girmiştir.

İz b. Abdusselâm, İlm-i Kelâm'ın sistematik bütünlüğünü kuşatıcı hacimli kitaplar yazmamış; kendisine sorulan itikadla ilgili ya bir soru sebebiyle ya da yaşadığı toplumda yanlış bir itikadî anlayış benimseyen kişi ve zümrelere karşı müstakil cevaplar vermeyi önceleyen risâleler kaleme almıştır.

Şüphesiz **İz b. Abdusselâm**'ı kimi kelâmî konularda özgün kılan örneklere rastlamak mümkündür. Meselâ, subûti sıfatları Eş'arîlerde olduğu gibi yedi grupta değerlendirirse de bu sıfatları hikmet ve maslahat açısından; övgü, terğîb, terhîb, vaîd, va'd, tesellî, ümit ve korku gibi taalluklarına işaret ederek herbirini varlık düzleminde insanla irtibatlandırması, sıfatların işlevselliğini dile getirmek bakımından kendisine özgü bir farklılık ve özgünlük olarak görülebilir.

Ayrıca İz b. Abdusselâm, “fiilî sıfatlar” meselesinde, bu sıfatların hâdis olup Allah'ın zâtıyla kâim ve kadim olmadığını savunması, onu, Eş'arîlere ve Mu'tezileye yaklaştırmış; “*Allah insanı güç yetiremeyeceği amellerle sorumlu tutmaz*” akidesiyle de Eş'arîlikten uzaklaştırarak Mu'tezile ve Maturîdîlere yaklaştırmıştır. İz b. Abdusselâm'ı her konudaki görüşleriyle Eş'arîlerle paralel göstermek doğru değildir.

İslâm dünyasında tartışmalara en çok konu olan problemlerden birisi de “insanın fiilleriyle ilişkilendirme” açısından “*nedensellik*” problemidir. İz b. Abdusselâm da, hicrî VII. yüzyılın en önemli problemlerinden gördüğü insanın dünyadaki rolü meselesini nedensellik bağlamıyla irtibatlandırmış ve “*ilâhî zâviyesinden olaya bakarak, insanın fiillerindeki rolüne “iktirân” adı*

verilen “*ikili koşumlu kudret*” doktrinini açısından yaklaşmış, Allah’ın iradesini sınırlama endişesiyle Eş’arî ve Gazzâlî de olduğu gibi tabî illete dayalı “*nedensellik*” problemini inkâr eder bir tutum sergileyerek ilahî illet anlayışını benimsemiştir. Dolayısıyla, gerek insanın fiillerindeki rolü ve gerekse “nedensellik” konusundaki akidesiyle Eş’arîlik ve Cebriyeciliğe paralel düşebilecek görüşler içerisine girmiştir.

Bilindiği gibi, insan iradesi, fiildeki rolü, keşb-halk, ilâhî irade ve kudret, ilâhî adâlet ve hikmet ve illet, nedensellik, hüsn-kubh, ma’rifet-i ilâhiye, teklîf-i mâ lâ yutâk ve salâh... gibi konularda Eş’ariye- Cebriye bir tarafta, Mu’tezile-Mâtürîdiyye bir tarafta kendi iç sistemlerinde ve konuya yaklaşımlarında bir tutarlılık arzederler. Öyle anlaşılıyor ki **İz b. Abdüsselâm**, bazen Eş’arî-Cebrî, bazen Mu’tezilî-Mâtürîdî çizgiye girişler-çıkışlar yapıyor. Bu durum gösteriyor ki müellif –tabir câizse- te’lifçi bir kafa yapısı çiziyor.

İz b. Abdüsselam insanın fiilleriyle alakalı bir başka problem olarak kötülük üzerinde durmuş ve hatta bu konuyu işlediği müstakil bir risâle kaleme almıştır. O kötülük probleminde insanın maslahatı açısından yaklaşarak imtihan ve eğitilme boyutları üzerinde durmuştur. Ona göre kötülük metafizikî bir sorun değil, her şeyden önce ahlâkî bir sorundur. İnsanlar hayatları boyunca konum ve kabiliyetlerine göre kötülük probleminde maruz kalırlar. Bu sebeple kötülüğün insanın ahlâkî olgunluklara erişmesinde ve sağlam bir karakter sahibi olmasında sayısız faydaları vardır.

İz b. Abdüsselâm’ı ayrıcalıklı kılan husûsiyetlerin başında, İslâm’ın rûhuyla bağdaşmayan bid’atler karşısında radikal tavır takınması ve bid’atleri mükelleflerin gündelik hayatlarında yaptıkları dünyevî davranışlarla örtüştürecek bir biçimde beşli ayrıma tabi tutması gelir. İz b. Abdüsselâm, bid’atı “*Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan herşey*” şeklinde genellemeye dayalı bir tanımlama yapması ve bu tanımlamaya uygun örneklendirmelere başvurması içinden çıkılması zor kimi problemlerin doğuşuna yol açmıştır. Çünkü onun tanımlamasında bid’atın vasfı hem dinî ve hem de dünyevî uygulamaları içine almaktadır. Eğer biz dünyevî uygulamaları da içerir bir pozisyonda bid’atlara sınırsız bir alan tanırsak, sosyal hayatın, ilmî, fikrî ve içtimâî alanlarındaki gelişmelerin önünü tıkamaya dayalı bir yanlışa düşebiliriz. Bu sebeple **Şâtîbî** gibi bid’atlara karşı oldukça duyarlı olan İslâm bilginleri bile böylesi bir bid’at tanımına tepki göstererek, bid’atı yeniden tanımlayarak alanını daraltmışlar; bid’atlerin temel vasfının; *dünyevî* uygulamalar değil, *dinî* uygulamalar hatta inanç ve ibadet niteliği taşıyan hususlar olduğunun altını çizmişlerdir ki, doğrusu da budur.

İz b. Abdüsselâm, ümmete mensup olmanın aslî temellerini vurgulayan “İman ve İslâm” probleminde Kur’an’ın sistematik bütünlüğü açısından yaklaşarak, bu konuda dil eksenli yapılan tartışmalara karşı çıkmış, bu iki kavramın “özdeş” olduğunu söyleyerek Eş’arîlerin ve Mâtürîdîlerin kanaatleriyle müşterek bir konum sergilemiştir.

İz b. Abdüsselâm, Selef’in yaptığı gibi, imanı, amel olarak adlandırıcı bir tavır içerisine girmiyor. İman ve amelin ayrı ayrı şeyler olduğunu bizatihi Kur’an’la temellendiriyor. İmanın kendisinde ve hakikatinde nesnel bir artma ve eksilme olamayacağını; mecâzî anlamda imanın artmasından amellerin artmasının, imanın noksanlaşmasından da amellerin noksanlaşmasının anlaşılması gerektiğini savunuyor. Böylece Ehl-i Sünnetin cumhuriyeti aynı noktada birleşmiş olmaktadır.

Ne var ki o, “imanda istisnâ” câizdir diyerek Ehl-i Sünneti hâssa diye adlandırılan Selef’e daha çok yaklaşmış olmaktadır. Kendisine özgü geliştirdiği bir metodla “imanda istisnânın caiz” olduğu görüşünü “iman-meşfet” bağlamında “mecâzî imân” deyimiyle delillendirir. Ona göre mecâzî iman, Allah’ın meşfetiyle alâkalıdır. Bu kavrama yüklediği anlam, salt ve mücerret iman sözcüğünden ziyâde iman kavramsal bir ifadesini içeren bir boyutta ele aldığı iman neticeleri olan ameller bütünüdür.

Şüphesiz imanla amel arasında da yakın bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür.

İnsanlık tarihi boyunca ölüme ilişkin sorunlar canlılarda hareket gücünü keşfetmeye yönelik araştırmalara sevketmiştir. Aynı zamanda psikolojik-manevî bir yanı olan ruh meselesi, bunların başında gelmektedir. İz b. Abdüsselam da ruh ve ruha ilişkin konular üzerinde durarak mahiyetine ilişkin tartışmalara girmekle beraber insanda üç ayrı ruhun varlığından söz etmiştir. Ona göre insanın bedeninde bulunan yakaza ve hayat adını verdiği ruhun mahalli bilinmemekle beraber, şeytanın ruhu dediği yerin mahalli insanın göğsündedir. Yakaza adını verdiği ruhun tarifinde yaptığı izahlar, felsefecilerin nefis ya da hayvân-i ruh adını verdikleri ruha tekâbül etmektedir. İnsanın bedeni ölünce ayrılan ve berzah âlemine gidecek olan ruh, hayat adı verilen ruhtur.

Sonuç olarak **İz b. Abdüsselâm**’ın muhtelif eserlerine müracaat ederek “itikadî görüşlerini” tesbit etmeye çalıştığımız bu makalede, İslâm itikadî alanında yer yer orijinal diyebileceğimiz görüşlerini yakalamış olsak bile, geneli itibariyle ilgilendiği konulara baktığımızda, özgünlük açısından kapsayıcı bir karakter taşıdığı kanaatine varamıyoruz. O’nu en özgün kılan husus yaşadığı çağın baskıcı politikalarına aldırmadan “*cem ve tahkik*” anlayışına da kaçmadan, akîdesini temellendirmede belli bir mezhebi baştacı eder bir pozisyona açık referanslar vererek düşmemiş olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- AKARSU, Bedîa, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 1984.
- ALİYYÜ'L-KÂRÎ, Nureddîn, **Şerhu'l-Emâli**, İstanbul, 1985.
- ÂSİM EFENDİ, **Kâmus Tercümesi**, İstanbul, 1304/1925.
- ATABEKÎ, Cemâleddîn Tağrıberdî, **en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire**, Kahire: Vezâratü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdî'l-Kavmî li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts.
- BAGDÂDÎ, Abdülkâhir, **el-Fark beyne'l-Fırak**, (thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, 1990.
- Usûlu'd-Dîn**, Beyrut, 1972.
- BAGDÂDÎ, İsmâîl Pâşâ, **Hediyetü'l-Ârifin fî Esmâi'l-Müellifin ve Âsâri'l-Müellifin**, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, **el-İnsâf**, Beyrut, 1986.
- Kitâbu't-Temhîd**, (nşr., Richard J. Mc. Carthiy, S.J.), Beyrut. 1957.
- BEYÂDÎ, Kemâleddîn, **İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm**, Kahire, 1949.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, **el-Esmâ ve's-Sifât**, Beyrut, İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, İstanbul, 1974.
- BROCKELMANN, C.E., **Supplementband (SUPPL.)**, Leiden, 1937-19
- C.E., **Geschihte der Arabischen Litteratür (GAL)**, nşr. E.J.Brill, Leiden, 1942.
- CÂRULLAH, Zühdî, **el-Mu'tezile**, Beyrut, 1990.
- CEYRÂR Cehâmî, **Mefhûmu's-Sebebiyye beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife**, Beyrut, 1986.
- CÛRCÂNÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, **et-Ta'rîfât**, Beyrut, 1987.
- CÛVEYNÎ, Ebu'l-Meâlî, Abdülmelik b. Abdullah, **el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fî'l-Erkâni'l-İslâmiyye**, (thk., M. Zâhid el-Kevserî), Kahire, 1992.
- el-İrşâd ilâ Kavâtu'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd**, Kahire, 1950.
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân, **es-Sünen**, Medine, 1966.
- DÂVUDÎ, Şemseddîn Muhammed b. Ali, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, (thk., Ali Muhammed Ömer), Kahire, 1972.
- DERVEZE, İzzet, **el-Kur'anul-Mecid**, (trc. Vahdettin İnce), İstanbul, 1977.
- EBÛ SÛLEYMAN, Abdülhamîd Ahmed, **Ezmetu'l-Akli'l-Müslim**, Riyad, 1994.

- EBÛ ŞÂME, Şihâbüddîn el-Makdîsî, **ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn**, Beyrut, 1974.
- EBÛ'L-MÜNTEHÂ, **Şerhu Fıkhı'l-Ekber**, İstanbul, 1984.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul, 1979.
- ERTUĞRUL, İsmail Fenni, **Lügatce-i Felsefe**, İstanbul, 1341/1922.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, **el-İbâne an Usûli'd-Diyâne**, Medine, 1975.
- Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, (nşr.Helmut Ritter), Wiesbaden, 1980.
- el-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'** (nşr.,Richard J. Mc, S.J.), Kahire, 1952.
- ETİK, Arif, **Farsça-Türkçe Lügât**, İstanbul, 1968.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **Kavârdü'l-Akâid**, (thk., Mûsâ Muhammed Ali), Beyrut, 1985.
- el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Husnâ**, Kahire: Matbaatü't-Tekaddüm, ts.
- Tehâfütü'l-Felâsife**, Kahire, 1302/1923.
- HAYYÂT, Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm Muhammed b. Osmân, **el-İntisâr**, (nşr., H. S. Nyberg), Kahire, 1925
- IZUTSU, Toshihiko, **İslâm Düşüncesinde İman Kavramı**, (trc., Selahaddîn Ayaz), İstanbul, 1984..
- İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh, **Tebyînü Kezibi'l-Müfterî**, Beyrut, 1984.
- İBN HALDUN, Abdurrahmân b. Muhammed, **el-Mukaddime**, Kahire:Matbaatü'ş-Şâb, ts.
- İBN HÂZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, (thk., M. İ. Nasr-Abdurrahmân Umeyre), Beyrut, 1986.
- İBN KAYYIM, el-Cevziyye, **er-Rûh**, Beyrut, 1991.
- İBN KESİR, İsmâil b. Ömer, **Muhtasaru Tefsiri İbn KesİR**, (thk.,M.Ali es-Sabûnî) Beyrut, 1981.
- el-Bidâye ve'-Nihâye**, Kahire, 1932.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, 1990.
- İBN RÛŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, **el-Keşf an Menâhici'l-Edille** trc.,Süleyman Uludağ, (Felsefe-Din Münasebetleri içinde), İstanbul, 1985.
- Tehâfütü't-Tehâfüt**, Kahire, 1302/1923.
- İBN TEYMİYYE, Takıyyuddîn Ahmed, **el-İmân**, Dimaşk, 1961.
- İBNÜ'L-ESİR, Ebu'l-Hasan İzzeddîn b. el-EsİR el-Cezerî, **el-Kâmil fi't-Târîh**, Beyrut, ts. (Dâru'l-Fıkr).
- İCÎ, Aduddîn, **el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm**, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb ts.
- İSFEHÂNÎ, Râgıb, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul, 1986.

İSFERÂİYİNÎ, Ebu’l-Muzaffer, **et-Tebsîr fi’l-Dîn**, Beyrut, 1983.

İSNEVÎ, Cemâleddîn Abdurrahîm, **Tabakâtü’s-Şâfiyye**, (thk. Abdullah Cabûrî), Riyad, 1981.

İZ B. ABDUSSELÂM, Ebu’l-Kâsım b. Hasan b. Muhammed **el-Fark beyne’l-İmân ve’l-İslâm**, (nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ’), Dımaşk, 1992.

el-İşâre ile’l-İ’câz, Beyrut, 1987.

Kavâidu’l-Ahkâm fî Mesâlihi’l-Enâm, Beyrut, 1990.

“et-Tergâ” an Salâti’r-Ragâibi’l-Mevzûa ve Beyânü mâ Fihâ min Mu’âlefeti’s-Süneni’l-Meşrûa, (Subkî, **Tabakâtü’s-Şâfiyye** içinde), Kahire, 1992.

Beyânu Ahvâli’n-Nâsi Yevme’l-Kıyâme, (nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ’), Dımaşk, 1995.

el-Fitenü ve’l-Belâyâ ve’l-Mihanü ve’r-Razâyâ, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ’), Dımaşk, 1993.

el-İmâm fî Beyânı Edilleti’l-Ahkâm (thk. Rıdvân Muhtâr), Beyrut, 1987.

Mülhatü’l-İ’tikâd, (nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ’), Dımaşk, 1995.

Risâletü’t-Tevhîd, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ’), Dımaşk, 1995.

İZMİRLÎ, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm, İstanbul**, 1339/1920.

KÂDÎ İYÂZ, Ebu’l-Fadl, **eş-Şifâ**, Beyrut: Dâru’l-Kutübi’l-İlmiyye, ts.

KÂTİP ÇELEBÎ, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, **Keşfu’z-Zünûn an Esâmî’l-Kütübi ve’l-Fünûn**, Bağdat: Mektebetü’l-Müsenâ, ts.

KEVSERÎ, M. Zâhid, **Makâlâtü’l-Kevserî**, Kahire, 1994.

Tekmile, (Subkî, Takıyyuddîn, es-Seyfu’s-Sakîl’in içinde), Kahire: Matbaatü’l-Fecri’l-Cedîd, ts.

KILAVUZ, Ahmet Saim, **İman-Küfür Sınırı**, İstanbul, 1990.

LEKÂNÎ, İbrâhîm, **Şerhu Cevherati’t-Tevhîd**, Beyrut, 1983.

MAKRÎZÎ, Takıyyuddîn Ahmed b. Ali, **el-Hitat ve’l-Âsâr**, Kahire, 1324/1945.

Kitâbu’s-Sülûk li Ma’rifeti Düveli’l-Mülûk, (thk. Saîd Abdülfetâh Âşâr), Kahire, 1973.

MALATÎ, Ebu’l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân, **et-Tenbîh ve’r-Redd Alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida’** (thk., Muhammed Zâhid el-Kevserî), Beyrut, 1968.

NEDVÎ, Rıdvân Ali, **el-İz b. Abdüsselâm**, Dımaşk: Dâru’l-Fikr, ts.

NESEFÎ, Ömer, **Metnü’l-Akâid**, İstanbul, 1317/1938.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahmân, Ahmed, **es-Sünen**, Kahire, 1930.

NEŞŞÂR, Ali Sâmi, **Neş’etu’l-Fikri’l Felsefî fi’l-İslâm**, Kahire, 1977.

PEZDEVÎ, Ebu’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim, **Usûlu’d-Dîn**, (thk., Hans Peter Linss), Kahire, 1963.

- RÂZÎ, Fahreddîn, **Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn**, Beyrut, 1984.
- RÂZÎ, Abdülkadîr, **Muhtâru's-Sihâh**, Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- SABÛNÎ, Ahmed b. Mahmûd Nureddîn, **el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn**, (nşr., Bekir Topaloğlu), Dimaşk, 1979.
- SUBHÎ, Ahmed Mahmûd, **el-Felsefetü'l-Ahlâkiyyetü fi'l-Fikri'l-İslâmî**, Kahire, 1983.
- SUBKÎ, Tâcuddîn, **Tabakâtü's-Şâfiyye** (thk. Mahmûd Muhammed et-Tânâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Huluv) Beyrut, 1992.
- SUBKÎ, Takıyyuddîn, **es-Seyfu's-Sakîl**, Kahire: Matbaatü'l-Fecri'l-Cedîd, ts.
- SÜYÛTÎ, Celaledîn, **Târîhu'l-Hulefâ**, Kahire, 1952.
- Husnü'l-Muhâdara**, (thk. Muhammed Fadl İbrâhîm), Kahire, 1967
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk b. Mûsâ, **el-İ'tisâm**, Kahire, 1411/1990.
- ŞEHRİSTANÎ, Abdülkâhîr, **el-Milel ve'n-Nihal**, (thk., Muhammed Seyyid Geylânî), Kahire, 1967.
- TAFTAZÂNÎ, Sadeddîn Mesûd b. Ömer, **Şerhu'l-Makâsîd**, İstanbul, 1305/1926.
- Şerhu'l-Akâid**, İstanbul, 1326/1947.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ b. Ali İbnü'l-Kâdî, **Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn**, (thk. Ali Dahrûc-Abdullah el-Hâlidî), Beyrut, 1996.
- TOPALOĞLU, Bekir, **Kelam İlmi, Giriş**, İstanbul, 1981.
- "Allah" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, II, 488-490, İstanbul, 1989.
- TOPRAK, Süleyman, **Ölümden Sonraki Hayat, Kabir Hayatı**, Konya, 1986.
- TÜRKÇE SÖZLÜK**, (haz., Heyet), İstanbul, 1992.
- USEYMİN, Muhammed Sâlih, **el-Kavâidü'l-Müslâ fi Sıfâtillâhi ve Esmâihi'l-Husnâ**, Medîne, 1409/1988.
- VEHÎBÎ, Abdullah İbrâhîm, **el-İz b. Abdisselâm Hayâtuhû ve Âsâruhû ve Menhecuhû fi't-Tefsîr**, Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, ts.
- YARAN, Rahmi, **"Bid'at" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, VI, 131., İstanbul, 1992.
- YİĞİT, İsmail, **İslâm Tarihi**, İstanbul, 1991.
- YURDAGÜR, Metin, **"Haberî Sıfatları Anlamada Metod"**, EÜİF Dergisi, Sayı: 1, (1983), s. 249-264.
- YÜKSEL, Emrullah, **Âmidî'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, 1991.
- _____, **"İlâhî Fiillerde Hikmet"**, Atatürk Üniv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8, (1988), s. 49
- ZİRİKLÎ, Hayreddîn, **el-A'lâm**, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, ts.