



EBUSSUÛD EFENDİ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Özden KANTER
Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi
ozdenkanter@hotmail.com

Öz

Osmanlı döneminin yükseliş devrinde yaşayan ve şeyhülislamlık görevinde bulunan Ebus-suûd'un tefsiri ve fetvaları hakkında bazı araştırmalar olsa da, kelam alanındaki görüşlerini inceleyen araştırmalar mevcut değildir. Kelam alanında sistematik bir eser telif etmese de, eserlerinde kelam konularını incelemektedir. Tarihte fetvaları ile şöhret bulmuştur. Bazı fetvaları da, inançlarla ilgilidir. Belirli bir inanç temelinde oluşturduğu fetvaları, genel olarak bir parçası olduğu siyasal yapının benimsemiş olduğu mezhebin inançlarını ve siyasal otoritenin isteklerini yansıtmaktadır. Bu çalışmada tahlil, karşılaştırma ve eleştiri yöntemlerini kullandım. Onun kelam alanındaki görüşlerinin incelenmesi, döneminin siyasal otoritesinin yönetim anlayışı hakkında bazı ilkelere atıfta bulunabilir ve kabullenilmiş bir inancın Kur'an yorumuna etkisi konusunda örnek oluşturabilir.

Anahtar Kelimeler: Ebus-suûd Efendi, Kelam İlmi, inanç, Kızılbaşlık, Ehl-i Sünnet.

THE THEOLOGICAL OPINIONS OF EBUSSUÛD EFENDI

Abstract

Though some research has been done on the commentary and fatwas of Ebus-suûd Efendi who lived in the rising period of the Ottoman Empire and served as shaykh al-Islam, there exist no study examining his theological opinions. Though he did not compose any systematic works in the field of theology, he dealt with theological questions. His fatwas, which he formed on the basis of a certain belief, reflect in general the convictions of the sect adopted by the political structure which he was a part of and the demands of the political authority of his time. In this study, I made use of the methods of analysis, comparison and criticism. Examination of his theological opinions may refer to some principles about the sense of rule of the political authority of his period and may set a good example of the effect of a pre-accepted belief on Quranic exegesis.

Keywords: Ebus-suûd Efendi, Muslim Theology ('Ilm al-Kalam), belief, the Qizilbash (-es, -ness), Ahl as-Sunnah.

Giriş

Ebussuûd Efendi, aslen o zaman Amasya'ya bugün ise Çorum'a bağlı olan İskilip'li Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsi'nin oğludur ve 30 Aralık 1490 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir.¹ Osmanlı imparatorluğunun en güçlü döneminde şeyhülislamlık görevinde bulunmuştur.² Eserleri incelendiğinde, kelim alanına ait bir eserin olmadığı görülmektedir.³ Onun eserleri yoğunluklu olarak fıkıh ve tefsir alanındadır. Bazı kaynaklar onun babasından bazı eserleri okuduğunu kaydetmektedir ki bu eserler içerisinde *Şerhu'l-Mevâkıf* da yer almaktadır.⁴ Her ne kadar kelam alanına ait eseri mevcut olmasa da, onun teolojik görüşlerini *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*⁵ adlı tefsirinden hareketle ortaya koymaya çalışacağız. Şeyhülislamlık makamındaki âlimlerin genel olarak kelam konularında bütüncül eserler telif etmediklerini söyleyebiliriz. Bunun muhtemel nedeninin bu görevde bulunanların daha çok günlük yaşam ile ilişkili olarak fıkıh alanındaki sorulara muhatap olmaları ve devlet erkinin itikadî mezhebinin önceden biçimlenmiş olması olsa gerektir. İslâm inançlarının bir bütün olarak Kur'an'da yer almasının zorunluluğu nedeniyle ayetlerin yorumunu yapan tefsirden hareketle müfessirin teolojik görüşlerini ortaya koymamız mümkün olmaktadır. Çünkü Kur'an ayetlerinin büyük çoğunluğu inançları konu edinmekte ve hatta tarihsel

¹ Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994) x, 365-375; Bu makalede görüşlerini konu ettiğimiz müellifin adını "Ebu's-Suûd" olarak değil de "Ebüssuûd" şeklinde yazmayı tercih etmemiz, literatüre bu şekilde yerleşmiş ve bu şekilde meşhur olmasındandır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde ise müellifin ismi "Ebüssuûd Efendi" şeklinde yer almaktadır.

² Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 365.

³ Eserleri için bkz. Hayruddîn Zirikî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 2002), 7/59; Cavid M. Baysun, "Ebüssu'ud Efendi", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977) s. 4/92-99, IV, 98-99; Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 370-371; İmâdî Ebüssuûd, *Risâle fî Cevâz Vakfî'n-Nukûd*, thk. Ebu'l-Eşbâl el-Pakistânî, (Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 1997). (Muhakkik bu risalenin, başlangıç ve sonundaki ifadeler ve üslubunu dikkate alarak bu risalenin ona aitliği konusunda şüphe taşımaktadır); Pehlul Düzenli, "Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt:3, Sayı: 5, 2005, s. 441-475; Abdullah Aydemir, *Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 26-32.

⁴ Bkz. Ahmed b. Muhammed Ednevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih el-Hizzî, (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1997), 398.

⁵ İmâdî Ebüssuûd *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trs.); O, selim aklı Kur'an'ın meziyetlerine yönlendirmek olarak isimlendirdiği bu eserini Kanuni Sultan Süleyman'a sunmuştur. Tefsirinin girişinde eserini sunduğu sultanı, Allah'ın yeryüzünün hilafetini kendisine verdiği, uzunluk ve genişliğiyle yeryüzüne sultan olmak üzere seçtiği, en büyük sultan, yüce hakan, büyük imametın sahibi, büyük hilafetin varisi, rabbani güçle muktedir, subhani izzetle şereflenmiş... şeklinde övmektedir. (Ebüssuûd, *İrşâd*, I, 5) Gelenekte âlimlerin eserlerini takdim ettiği siyasi otoriteyi övme şeklinde bir tutum görülmektedir. Bununla birlikte herhangi bir siyasal otoriteye sunulan eserde, müellifin nesnel olabileceğini söylemek zordur.

olaylar anlatılırken dahi çeşitli toplulukların inançlarına atıfta bulunulmaktadır.

Sistemik olarak kelim konularını ele alan herhangi bir eseri bulunmayan müellifin kelim sistemini belirlemek ve görüşlerini kendi sistemi içerisinde değerlendirmede bazı zorlukların olması kaçınılmazdır. Her müfessirin, kendi mezhepsel kimliğini odağa alarak Kur'an ayetleri ile etkileşimde bulunduğu ve ayetleri kendi mezhepsel kimliğini destekleyici araç olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bu nedenle de tefsirleri mezhepsel tefsirler olarak nitelemek olguya uygun olsa da; önceden biçimlenmiş inançların ayetlerin yorumuna nesnellik yönünden etki ettiği söylenebilir.⁶ Ebussuûd, tefsirinde çeşitli mezhepsel görüşlere atıfta bulunmakta ve kendi mezhepsel kimliğine ait görüşleri hak olarak nitelemektedir. Sözgelimi fıkıhın alanında bir konuya atıfta bulunan ayetlerin yorumunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih etmiştir.⁷ Herhangi bir inancı konu edinen ve Kelim ilminin alanına giren konularda ise Ehl-i Sünnet'in görüşlerini tercih ettiğini açıkça söylemektedir.⁸ Bununla birlikte bazı ayetlerin tefsirinde de farklı görüşteki mezheplerin isimlerini zikrederek görüşlerini olumsuzlamaktadır.⁹ Ebussuûd, ayetlerin yorumunda hadisleri de delil

⁶ Mezhebi tefsir; "daha çok Ehl-i Sünnet dışındaki mezhep ve fırkalara mensup âlimler tarafından yazılan tefsirlerdir. Bütün alt kollarıyla birlikte Şia'nın, Hariciler'in, Bâtıniyye'nin ve son birkaç asırda Kâdiyânîlik, Bahâîlik ve Ehl-i Kur'an (Kur'âniyyun) gibi hareket mensuplarının telif ettiği eserler bu kategori içinde yer almaktadır" şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), XL, 287. Ancak bu tanım nesnel olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Ehl-i Sünnet dışındaki bir mezhebe mensup bir müfessirin telif ettiği tefsir ile bu mezhep dışında herhangi bir mezhebe bağlı olan bir âlimin telif ettiği eser arasında amaç yönünden fark yoktur.

⁷ Örneğin, "Ey iman edenler! Allah'a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir artık bu yıllarından sonra, Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar..." (et-Tevbe, 9/28) ayetinin yorumunda, bu ayetin onların pisliklerini açığa vurduğunu, yaklaşmanın dahi yasaklanmasının mübalağalı amaçlı veya haram bölgeye girmeyi men etmek için olduğunu, buradaki yasaklamadan kastın da mutlak olarak oraya giriş veya Ebu Hanîfe'nin dediği gibi onlara hac ve umrenin yasaklanması şeklinde olduğu görüşlerini zikretmekte ve sonraki ayetlerin Ebu Hanîfe'nin görüşünü desteklediğini belirtmektedir. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 57. Abdest ayetinin yorumu için bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, III, s. 11.

⁸ Sözgelimi, "Allah kullara zulmedici değildir" (Âl-i İmrân 3/182; Diğerleri için bkz. el-Enfâl 8/51; el-Hacc 22/10 vd.) ayetini yorumlarken, Allah'ın kulların kendileri tarafından işlenmeyen bir günahtan ötürü azap etmeyeceğini, ancak bir günah olmaksızın onlara azap etmesinin de Ehl-i Sünnet'in ilkesine göre zulüm olmadığını söylemektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, 2/121; Aydemir, onun kelim ilmindeki yerinden söz ederken, bazen hiçbir mezhebe nispet etmeden ayetleri tefsiri, kendi mensup olduğu mezhebini görüşünü zikrederek ayetleri tefsiri vs. tasnifler yaparak onun ayetlerin tefsirinde mezheplerin görüşlerini zikrettiğine değinmekte ve bu görüşlerle ilgili değerlendirmeler yapmamaktadır. Bkz. Aydemir, *Ebussuûd Efendi*, 165-171.

⁹ Sözgelimi, *tathîr* ayetini yorumlarken Şia'nın *ehl-i beyt* sözcüğünü Hz. Muhammed, Hz. Fatma, Hz. Ali ve onların iki oğluna tahsis etmelerinin batıl olduğunu söylemektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 103.

olarak kullanılmaktadır ki bu hadisler, daha çok Ehl-i Sünnet tarafından sahih kabul edilen hadislerdir.

1. Allah

Ehl-i Sünnet kelim sisteminde Allah'ın zâtı ve Allah'ın sıfatları şeklinde zât ve sıfat ayırımına dayanan bir belirleme ve bununla bağıntılı olarak da bir isimlendirme mevcut olsa da, bizim her iki konuyu bir başlık altında tutmamız; Kur'an'da bu ayırımın olmamasına dayanmaktadır. Kur'an, zat ve sıfat olarak ayırmaksızın "Allah" olarak isimlendirilen bir yaratıcıdan söz etmekte ve kelim ilminin gelişmesinden sonra ortaya çıkan zat ve sıfat ayırımına işaret etmemektedir.

Kelim ilminde zat konusu, Allah'ın varlığını ve delillerini konu edinmektedir. Ancak insandaki Allah bilgisinin/*marifetullah* kaynağı, onun varlığının delillerine öncelenmektedir. İnsan için ilk yükümlülük yani ona gerekli olan ilk şey, Allah'ı bilmek ve onun yüceliğine uygun olmayan şeylerden onu tenzih etmektir.¹⁰ O, bu görüşü kabul etmekle birlikte başka bir bağlamda insan için ilk gerekliliğin tevhit olduğunu söylemektedir.¹¹ Allah'ı bilmek/*marifetullah* onun varlığına iman etmek anlamındayken, onu birlemek/*tevhid* onun sayı bakımından çok olmadığını ve eşi ve benzeri olmayan tek olduğunu kabul etmek de demektir. Bu nedenle onu tek bir ilah olarak kabul etmenin insan için ilk gerekli şey olduğunu söyleyebiliriz. İnsan için ilk gerekli olan yükümlülüğün neliği konusunda Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelim ekolleri arasında ihtilaf vardır. Mutezile, insan için ilk gerekli olanın Allah bilgisine ulaşmak için düşünme/*nazar* olduğunu söylerken, Ehl-i Sünnet çoğunluk olarak ilk gerekli olan şeyin Allah bilgisi olduğunu kabul etmektedir.¹² Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelim ekollerinin insandaki Allah bilgisinin kaynağı konusundaki görüşleri, asıl olarak onların imanın taklidi ve tahkiki olması gerektiği konusundaki görüşlerine uygun olarak biçimlenmiştir. İmanda tahkiki gerekli gören Mutezile, insanın düşünce/*nazar* yoluyla Allah bilgisine ulaşmasını gerekli görmekteyken, imanda taklidi yeterli gören Ehl-i Sünnet, insan için ilk gerekli olan şeyin Allah bilgisi olduğunu söylemektedir.

Ebussuûd'a göre Allah bilgisi insana vaciptir ve o bilginin yöntemi de nazari yani düşünceye dayalıdır. Bu ise, Allah'ın yaratması konusunda tefekkür ve insanın kendisi ve dış dünyadaki apaçık ayetleri tedebbür etmesiyle elde edilen bir bilgidir.¹³ Allah bilgisinin zorunlu/*zarûrî* veya kazanılmış/*kesbî*

¹⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, IX, 54.

¹¹ Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 72.

¹² Abdulcebbar, Allah'ın insana ilk olarak vacip kıldığı şeyin, "Allah'ın zorunlu olarak ve müşahede yoluyla bilinmemesi nedeniyle Allah bilgisine götüren nazar" olduğunu söylemektedir. Bkz. Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osmân, (Kahire: Mektebe'u Vehbe, 1992), 44; Saduddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut: Âlemu'l-Kütub, 1989), I, 271.

¹³ Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 188; Krş. IX, 3.

olduğu konusunda kelam ekolleri arasındaki ihtilafta, Ehl-i Sünnet bu bilginin zorunlu ve fitri olduğu görüşündedir. Ebussuûd, Kur'an'ın "nefislerini ziyana uğratanlar" ifadesini Ehl-i Kitab'ın ve müşriklerin Allah'ın insanları üzerine yarattığı fitratı kaybetmeleri ve insanı imana götüren beyyinelerden yüz çevirmeleri şeklinde yorumlamaktadır.¹⁴ Ona göre insanların üzerine yaratıldığı fitrat selimdir ve insanları Allah bilgisine ve onun birleşmesine götürür.¹⁵ O, bu görüşleriyle aslında insandaki Allah bilgisinin zorunlu olduğunu söylemektedir.

Kelamcılar, genel olarak Allah'ın varlığını âlemden hareketle ispatlama yöntemini tercih etmişlerdir. Bu bağlamda da onların kullandığı delil hudûs delilidir ki bu delil kozmolojik delil olarak da isimlendirilmektedir. Ebussuûd'a göre âlem, kendisi ile bilinen şeye işaret etmekte ve daha çok Allah'ın yarattıkları vasıtasıyla bilinmesini açıklamaktadır. Çünkü âlem sözcüğü her bir varlık cinsi için kullanıldığı gibi, bu varlıkların toplamı hakkında da kullanılır. Varlık cinsleri için kullanıldığında felekler âlemi, maddeler âlemi, bitkiler âlemi, hayvanlar âlemi vb. kullanımları mevcuttur. Âlem sözcüğü bu varlıkların toplamı için de kullanılır ki "bütün parçalarıyla âlem sonradan yaratılmıştır/muhdes" sözumüzdeki anlamı budur.¹⁶ Âlemden hareketle Allah'ı ispatlamada âlemi oluşturan varlıklardaki değişim/teğayyur dikkate alınmakta ve son tahlilde bu değişimin güçlü ve âlim bir yaratıcıya dayandığı kabul edilmektedir.¹⁷ Ona göre sonradan olan her olay âlim, hakim bir yaratıcıya/muhdis ihtiyaç duymaktadır ki istimrarı olan bir varlık alanı kabul etmek ve onun kendisinde tasarrufta bulunan bir mucitten ğani olduğunu söylemek cahilliktir.¹⁸ Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın varlığını ispatlamada nedensellik delilini kullanmamaktadırlar. Bunun nedeni, âlemdaki her şeyde tasarrufta bulunan ve âlemi Allah'ın mülkü olarak gören Allah inancıdır. Nedensellik ise âlemdaki olgu ve olayların neden-sonuç ilişkisi içerisinde ortaya çıktığını kabul etmeyi gerektirir. Ebussuûd, nedensellik delili için kanıt olarak gösterilen "onlar bir şey olmadan mı yaratıldılar yoksa onlar mı yaratıcıdırlar"¹⁹ ayetini "bir muhdis ve mukaddir olmaksızın bu eşsiz düzeni onlar mı yarattı ve takdir etti"²⁰ şeklinde yorumlamakta ve nedenselliğe atıfta bulunmamaktadır.

Allah'ın sıfatlarının zâtının aynısı veya başkası/ğayr olduğu konusundaki tarihsel tartışmaların, ortaya çıktığı dönemle ve İslâm öncesi dinlerin zat ve sıfat anlayışıyla ilişkisinin olduğu söylenebilir. Ebussuûd, "Allah için yüce mesel" olmasını onun, mutlak yücelikte mesel olması yönünden şanı yüce olan sıfat olması ve özsel zorunluluk, mutlak ihtiyaçsızlık, geniş cömertlik

¹⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, III, 118; Krş. III, 254, 5/9, II, 55 v. d.

¹⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, III, 115.

¹⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, I, 14.

¹⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 28.

¹⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 240.

¹⁹ et-Tûr 52/35.

²⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 151.

ve yaratılmışların sıfatlarından soyutlanmışlık olarak kabul etmiştir.²¹ Ebussuûd, tesbihi Allah'ı inanç, söz ve amel olarak ona uygun olmayan şeylerden soyutlamak ve uzaklaştırmak olarak yorumlamaktadır. Aynı şekilde takdisi de kötü olan şeylerden onu tenzih etmek şeklinde anlamlandırmaktadır.²² Tenzih fikrinin kendisiyle özdeşleştiği mezhep Muteziledir. Mutezilenin tenzih fikrini geliştirmesinin nedeni de, bu ekolün İslâm inançlarının delillerini inşa ederken, Hristiyanlık, Mecusilik ve Yahudilik dinlerine mensup olup da teşbih veya tecsim odağında anlayış geliştiren teologlarla gerçekleştirdiği polemiklerdir. Aynı şekilde felsefenin Tanrı anlayışı da genel olarak tenzih fikrine dayanmaktadır. Bu düşüncenin tenzih fikrini benimsemesi ise Tanrı'nın maddi niteliklerden arınmış olmasının akli olarak gerekliliğine dayanmaktadır.

Tenzih, teşbih ve tecsim fikrinin en bariz olarak ortaya çıktığı alan, haberi sıfatların yorumlanmasıdır. Bu sıfatlar insana ait organların, fiillerin ve duyguların Allah hakkında vahiy içerisinde kullanılmasını ifade etmektedir ki genel olarak bunları insanbiçimci/*antrophoformist* dil olarak ifade edebiliriz. "Allah'ın kürsüsünün gökler ve yer kadar genişliğini"²³ anlatan ayeti yorumlarken o, kürsünün onun şanının yüceliğini, otoritesinin genişliği ve varlıklara ilişkin bilgisinin kapsayıcılığını temsil ettiğini söylemektedir.²⁴ Tarihsel süreçte Kur'an'da Allah hakkında kullanılan kürsü sözcüğü ile birlikte onun arşa istivası da önemli sorunlardan birisi olarak tartışılmıştır. Allah'ın arşa istivası onun mahiyeti bilinmeyen arşa oturması şeklinde anlaşıldığı gibi, otoritesinin âlemde tecelli etmesi şeklinde de anlaşılmıştır.²⁵ Tenzih fikrini benimseyenler bu anlatımı, onun âlemi yönetmesi ve âleme hükmetmesi olarak yorumlamaktadırlar. Ebussuûd da tenzih fikrine bağlı kalarak onun emrini uygulaması ve âleme hükmetmesi olarak anlamaktadır. Ancak o, ashabımız olarak nitelendirdiği kimselerden arşa istivanın Allah'ın niteliksiz/*bilâ keyf* sıfatı ve onun arşa istivasının da bir yerde karar kılmak ve yer edinmek anlamında soyutlanması gerektiği görüşünü de nakletmektedir.²⁶ Bununla bağıntılı olarak o, Allah'ın yüzünü onun zatı, elini bir şeyi bizzat kendisinin yaptığı, gözünü denetim ve koruma, onun semada olmasını onun emri ve yargısı, onun yanını/*cenb* onun hakkı ve taati vs. şeklinde tevîl etmektedir.²⁷ Bu değerlendirmeler onun haberi sıfatların

²¹ Ebussuûd, *İrşâd*, V, 122; Ebussuûd, Allah'ın yüce hakim olduğunu bildiren eş-Şûrâ suresi 51. ayeti, onun yaratılmışların sıfatlarından aşkın olması şeklinde yorumlamaktadır. Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 38.

²² Ebussuûd, *İrşâd*, I, 83; Krş. VII, 212, VIII, 203, 234.

²³ el-Bakara 2/255.

²⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, I, 248.

²⁵ Arş ve Kürsî hakkında kelimcilerin görüşleri için bkz. Bkz. er-Rağîb el-İsfehânî, *el-İ'tikadât*, thk. Şimrân el-İclî, (Beyrut: Müessesetü'l-Eşrâf, 1988), 103-107.

²⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, II, 232; krş. IV, 118; IV, 118; V, 3.

²⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, 7/62, 7/260, 8/169; Krş. Nâsiruddîn Beydâvî, *Envâru't- Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418), V, 172; V, 165; V, 280; V, 46; Zemahaşerî'ye göre *vech*, Allah'ın zatı ve yönü, *göz/ayn* sözcüğü koruma ve vekalet demektir. O, *cenb* sözcüğünü zat

yorumlanmasında tefvîd ve te'vil olarak tarihsel süreçte ortaya çıkan yöntemlerden tevil yöntemini benimsediğini göstermektedir.

Bir kelimcının haberi sıfatlar konusundaki görüşü en bariz olarak Allah'ın ahirette görülmesi problemini tartışmasındaki tutumunda ortaya çıkmaktadır. O, Allah'ın ahirette görülmesini bir kimsenin onu *bila keyfe* yani niteliksiz ve bir yönde olmaksızın görmesi anlamında olduğunu ve bunun bir insanın başkalarına bakışını olumsuz kılacak şekilde bütün hallerde olmadığını söylemektedir. O, Allah'ın ahirette görülmesi ile ilgili olarak görmenin onu ve nimetlerini beklemek şeklinde tevil edilmesini beklemenin yüze isnat edilmemesi ve bir bütün olarak da ayetin tefsirinin zahirine aykırılık ifade etmesi şeklinde reddetmektedir.²⁸ Onun haberi sıfatları tevil etmesine karşın Allah'ın ahirette görülmesini onamasının nedeni olarak, bu konudaki hadisleri sahih kabul etmesi ve ahirette görülmenin de inanan insan için bir nimet olarak kabul edilmesi şeklindeki geleneksel Ehl-i Sünnet inancına bağlılığı gösterilebilir.

Allah'ın birliği, insanlık tarihinde birden çok ilaha tapınma olgusunun ortaya çıkması ve ilk muhatapların bazı varlıkları insan-Allah ilişkisinde ortak koşmaları nedeniyle Kur'an'da en çok önemsenen sıfattır. Ebussuûd'a göre onun birliğinin delilleri dış dünyada ve insanın kendisindeki tekvini delillerdir. Bunu ifade eden hüküm koyucu ayetlerin indirilmesi de bu tekvini delilleri açıklamaktadır. Ona göre bu durumun tanıklık/*şehâdet* olarak ifade edilmesi Allah'ın varlığını ispata onun gücünün olduğuna dikkat çekmek, inkâr eden bir kimsenin de inkârını hissettirmek içindir. Kelamcılar Allah'ın birliğini ispatlamak için *temanü'* delilini geliştirmişlerdir ki asıl olarak bu delil, Kur'an'da mevcuttur. "*Göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı göklerin ve yerin düzeni bozulurdu arşın rabbi olan Allah onların nitelemelerinden uzaktır*"²⁹ ayetinde Allah'ın birliği göklerdeki ve yerdeki düzenle ilişkilendirilmiş ve birden çok ilahın varlığının insan tarafından algılanan düzeni bozacağı ifade edilmiştir.³⁰

2. Melek

Kelam ilminde yoğunluksuz cisim/*el-cismu'l-latîf* veya soyut cevher/*el-cevheru'l-mucerred* olarak tanımlanan varlıklar melek, cin ve şeytan olarak kabul edilmektedir. Bu varlıklar farklı varlık türleri olarak kabul edildikten sonra, onların yaratılış maddelerinin farklılığı ve görevlerinin başkılığı açıklanmaktadır. Buna göre melek nurdan yaratılmış salt iyi fiil yapan

olarak yorumlamakta ancak anlamın taat olduğunu belirtmekte ve Allah'ın semada olmasını onun melekûtunun semada olması veya cahiliye Araplarının Allah'ın gökte olduğuna inanmaları şeklinde tefsir etmektedir. Ebu'l-Kâsım Zemahşeri, *el-Keşşâf u An Hakâik'i Gavâmid'i't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-Arabî, 1407), III, 481; III, 183; IV, 137; IV, 580-581.

²⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, IX, 67.

²⁹ el-Enbiya 22/23.

³⁰ Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 61.

varlık, şeytan ateşten yaratılmış salt kötü fiil yapan varlık ve cin de ateşten yaratılmış kendisinde iyi ve kötü fiil yapma yetkinliğine sahip varlık olarak kabul edilmiştir.³¹ Ebussuûd, cinlerin ayrı bir varlık kategorisi olduğunu Âdem'e secde emrini ifade eden ayeti yorumunda ortaya koymaktadır. Ona göre bütün meleklerle secde hitabından istisna edilen İblis, cin olmasına rağmen meleklerle birlikte bulunmasından ötürü bu hitabın içerisinde yer almaktadır. Bu nedenle buradaki istisna bitişik/*muttasıl* istisnadır. Bu istisnanın bitişik olabileceği kabulüne göre, İbn Abbâs'tan rivayet olduğuna göre kendilerine cin denilen meleklerden üreyen bir cins de olabileceğini veya cinlerin de secde ile emrolundukları fakat melekler zikredildiği halde cinlerin zikredilmediğini de belirtmektedir. Bununla birlikte o, buradaki istisnanın ayrı/*munfasıl* olmasını da imkân dahilinde görmekte,³² ancak bununla ilgili olarak değerlendirmede bulunmamaktadır. Bu ayetteki istisnanın bitişik olması hakkında o, ayetteki istisna ile ilgili olarak O, cinlerin ve şeytanların ateşten yaratıldığını³³ söylemekte; ancak meleklerin de nurdan yaratıldığı şeklindeki bir görüşü dillendirmemektedir. Ancak cinlerde üreme yetkinliğinin kabul edilmesi ve aynı zamanda onların ateşten yaratıldığının söylenmesi tutarsızlık oluşturduğu gibi, diğer soyut varlıklar olarak kabul edilen melek ve şeytan varlık kategorilerinde üremenin varlığının kabul edilmemesi bir çelişkidir. İnsan bilgisindeki üremenin somut organlara ve olgulara gereksinim duyması nedeniyle, yoğunluksuz cisim veya soyut cevher olan varlıklarda üremenin ve çoğalmanın olması imkânsızdır.

Üstünlük olgusu aynı varlık düzlemindeki fertler arasında ortaya konduğu gibi, farklı düzlemindeki varlıklar arasında geçerli olduğu kabul edilmiştir. Bununla bağıntılı olarak insan ve melek şeklindeki iki varlık kategorisinde yer alan varlıkların üstünlükleri tartışma konusu edilmiştir. O, insanın meleklerden üstün olduğunu, onun daha bilgili olmasıyla açıklamaktadır.³⁴ Ancak Kur'an ayetlerinin zahirine istinaden meleklerde bilginin varlığı kabul edilse bile, insanın bilgisi ile meleklerin bilgisinin farklılığı açıktır. Meleklerin bilgisi Allah'ın onlara öğrettiğiyle sınırlıyken, insanın bilgisi Allah tarafından vahiy aracılığıyla bildirilenle birlikte onun kendisinin bilgi araçlarını kullanarak üretmesinden oluşmaktadır.

Ebussuûd, meleklerin Allah ile elçileri ve kullarından salih olanlar arasında araçlar/*vesâit* olduğunu, onlara risaletini vahiy, ilham ve sadık rüya ile ulaştırdıklarını veya Allah ile yarattıkları arasında araçlar olduğunu ve onlara kendi kudretinin ve yaratmasının eserlerini ulaştırdıklarını söylemektedir.³⁵ Bu yorum *câil* sözcüğünün bir şeyi dönüştürmek/*tasyîr*

³¹ Bkz. İsfehânî, *el-İtikadât*, 145-161.

³² Ebussuûd, *İrşâd*, I, 87.

³³ Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 179; VII, 237; V, 74; III, 216.

³⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, I, 86; I, 87.

³⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 141; O, akıllıların/*ukelâ*, meleklerin kendi özleriyle kâim varlıklar olduğunda ittifak ettikten sonra, kelamcıların çoğunluğunun elçilerin onları

olarak anlaşılması durumunda böyledir. Ancak *câil* sözcüğünü yaratma olarak aldığımızda elçi olur. Kur'an'da meleklerle nispet edilen kanadın meleklerin sıfatı olduğunu, meleklerin kanatlarının ise mertebelerinin çeşitliliğine göre sayı bakımından fazlalaştığını, meleklerin kanatları ile aşağı indiklerini, yukarı çıktıklarını ve onunla hızlı olduklarını söylemektedir. Bunun manasının ise meleklerden her birinin iki kanadı olduğu bazılarının üç, bazılarının da dört kanadı olduğudur. O, bu konudaki rivayetlere de dayanarak bir sınıf meleklerin altı kanadının olduğu, Hz. Muhammed'in Cebrail'i altı yüz kanatlı olarak gördüğünü de kabul etmektedir.³⁶ Halbuki Kur'an'da ifade edilen meleklerin kanatlarının olmasını insanın zihninde var olan hareketin sürünerek, yürüyerek ve uçarak olması ve bunların da kuşların uçuşmasını gözlemleyerek en hızlısının uçmak olmasından hareketle mecazi bir anlatım olması muhtemeldir. Bu şekildeki bir yorum ayetin zahirinden uzaklaşmak olsa da, Kur'an'ın anlatım üslubuyla uyumaktadır.

Kıyamet gününde Allah'ın arşını sekiz meleğin taşıdığı³⁷ anlatımını yorumlarken o, onların sayısının bu dünyada dört olduğunu kıyamet gününde ise Allah'ın dört tane daha ekleyerek sekiz olacağını, sekiz meleğin ayaklarının yedinci yerin dibinde olduğu, arşın da onların kafalarının üzerinde olduğu ve onların bu halde tesbih ettikleri, onların bazılarının insan, bazılarının aslan, bazılarının öküz, bazılarının akbaba şeklinde olduğu, onların sayısını Allah'tan başka kimsenin bilmediği şeklindeki rivayetlere yer vermektedir. Ancak kralların, büyüklük ve yüceliklerinin en üst düzeyde toplum tarafından tasavvur edilmesini sağlamak amacıyla, genel yargılama için insanların karşısına çıkma durumlarının gözlemlenmesi nedeniyle Allah'ın azametini temsil ettiği şeklindeki görüşü zikretmekte; ancak bunu "denildi ki" şeklinde ifade etmektedir.³⁸ Bu yorum, onun metafizik konularda temsili anlatımları kabul etmediğini göstermektedir.

3. İnsan

İnsan konusunda teolojinin alanında kabul edilen konular insanın tür ve birey olarak yaratılışı, fiillerinin öznesi ve değeri, fiilleriyle bağıntılı olarak aldığı isimleridir. İnsanın tür olarak yaratılışı konusunda Ebussuûd, Allah'ın "*ben yeryüzünde halife görevlendireceğim*"³⁹ ayetini yorumlarken, bu ayetteki *ca'l* sözcüğünün *tasyir* yani yaratılıştan sonraki bir oluş anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre halife, başkasının ardından gelen ve ona niyabet eden anlamında olup, sözcük olarak her ne kadar faîl vezninde olsa da faîl

görmesini delil getirerek meleklerin faklı şekillere girebilen latif cisimler olduğunu, filozofların/*hukemâ* ise onları insan nefislerinden ayrı soyut cevherler olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, I, 80; Krş. Beydâvî, *Envâr*, I, 67.

³⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 141.

³⁷ el-Hakka 69/17.

³⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, IX, 24.

³⁹ el-Bakara 2/30.

yani bir işi yapan anlamında olup, sonundaki *te* harfi de mübalağa içindir. Burada kast edilen de ya Âdem ve çocukları ya da bu zamandan önce yeryüzünde olanlardır. Burada çocuklarının değil de sadece Âdem'in zikredilmesi, bir kabilenin kendisine dayandığı kişinin zikredilmesi gibidir. Örneğin Mudar ve Haşim kullanımları böyledir. Aynı şekilde hilafetin Kureyş'te olması da böyledir. Allah tarafından verilen hilafetten kasıt ise Allah yönünden hükümlerini yerine getirme, insanlar arasında emirlerini uygulamadır. Fakat Allah'ın buna ihtiyacı olması yönünden değildir. Aksine halife bırakılanların kabiliyetinin noksanlığı ve zatıyla feyzini kabule liyakatinin olmaması yönündendir. Bu durumda da, onlar arasında havasın bunu yapması anlamına gelir.⁴⁰

İnsan ile ilgili teolojik sorunların başında insana tekçi/*monist* ve ikici/*dualist* bakış açıları gelmektedir. Ona göre «*Sana ruhtan soruyorlar...*»⁴¹ ayetindeki soru, insan bedenini yöneten ve onun yaşamının kaynağı olan ruhun hakikati hakkındadır ve o, beşeri aklın kavraması mümkün olmayan gizli sırlardan olup Allah ilmiyle onu gizlemiştir. O, bu ayetteki ruhun, melekten daha büyük ruhani bir varlık, Cibrîl, Kur'an olduğu görüşlerini de zikretmektedir⁴² ki bu görüşlere katılmadığı görülmektedir. Hâlbuki bu ayetin bağlamı ve ruh sözcüğünün Kur'an'da vahiy anlamında kullanımı dikkate alındığında, bu ayetteki ruh ile vahyin kastedildiğini söylemek mümkündür. İnsanın ruh ve bedenden oluştuğu genel olarak kelamcılar tarafından kabul edilmekte; ancak beden maddi özellikleri yanında ruhun latif cisim veya soyut cevher olarak tanımlanmasında ihtilaf söz konusudur. Ebussuûd, ruhların duyumsanan bedenden başka kendi özleriyle kâim cevherler olduğunu ve ölümden sonra idrak edici olarak varlıklarını devam ettirdiklerini söylemekte ve sahabe ve tabiinin de bu görüşü kabul ettiğini, ayet ve hadislerin de bunu söylediğini eklemektedir.⁴³ O, ruhun kendi özüyle var olan/*kâim* cevher olduğu görüşünü her ne kadar ayet, hadis, sahabe sözü vs. dayandırsa da, asıl olarak bu anlayış felsefenin İslâm dünyasına girmesi ve kelam ilmini etkilemesinden sonra oluşmuştur. Bu nedenle de ilk kelamcılar ruhun neliği konusunda ihtilaf etmişler, ilk dönemden itibaren ruhun cisim veya araz olduğu görüşü gelişmiş, sonraki dönemlerde ise felsefenin kabul ettiği ruhun kendi özüyle kâim soyut cevher olduğu anlayışı gelişmiştir.⁴⁴

⁴⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, I, 81.

⁴¹ el-İsrâ 17/85.

⁴² Ebussuûd, *İrşâd*, 5/192. Aynı şekilde bkz. Beydâvî, *Envâr*, III, 265.

⁴³ Ebussuûd, *İrşâd*, V, 136. Aynı şekilde Beydâvî de, insanın sadece duyumsanan bir bedenden ibaret olmadığını, bedenin bozulmasıyla son bulmayan kendi özüyle idrak edici bir ruh olduğunu, ruhun da idrakinin, acı çekmesinin ve tat almasının bedene gereksinim duymadığını ifade etmektedir. Beydâvî, *Envâr*, II, 48.

⁴⁴ Eşarî, kelamcıların insan konusunda ihtilaf ettiklerini belirttiikten sonra bu ihtilafları ve farklı görüşleri kabul eden kelamcılarının görüşlerini zikretmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasen Eşarî, *Makâlâu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, (Almanya: Dâr'u Franz Steiner, 1980), 329-333.

İnsanın fiillerinden sorumlu olduğu ilkesi bütün kelimacılar tarafından kabul edilse de, bu sorumluluğu açıklama biçimleri farklılaşmaktadır. Bununla bağıntılı olarak da çeşitli kader anlayışları ortaya çıkmaktadır. İnsan fiilleri konusunda kelimacıların tartışmaları, insan fiillerinin yaratıcısının kim olduğu, fiil için gerekli olan gücün fiilden önce veya birlikte mi olduğu konusunda odaklaşmaktadır. Ehl-i Sünnet genel olarak insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve insan tarafından da kesb edildiği görüşünü benimsemektedir. Bu görüş; seçim/*ihitiyâr* ve zorlama/*cebr* arasında nitelenmektedir. İbn-i Abbas adalet sözcüğünü ifrat ve tefrit arasında orta yol olarak tanımladıktan sonra çeşitli alanlarda orta yolun niteliklerini belirlemekte, itikatta orta yolun ise onu inkâr etmek ve şirk koşmak arasında onun birliğini kabul etmek olduğunu söylemektedir. Ancak Ebussûd, İbn-i Abbas'tan nakledildiğini söylediği adaletin cebir ve kader arasında kesb görüşünü benimsemek olduğu şeklindeki bir görüşe de atıfta bulunmaktadır.⁴⁵ Ancak kesbin cebir ve kader arasında orta yol olduğuna dair nakillerin İbn-i Abbas dönemine atfedilmesi mümkün değildir. Çünkü bu kavramlar, çeşitli teoloji ekollerinin diyalektiğinden sonra ortaya çıkmıştır. Genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından insan fiillerini Allah'ın yaratması lehinde delil olarak kullanılan "*Allah sizi de yaptıklarınızı da yarattı*"⁴⁶ ayetini o, Allah'ın insanları ve onların yaptıklarını yaratması şeklinde yorumlamaktadır. Bu durumda bunun anlamı onların tapındıkları putların cevher ve madde yönünden Allah tarafından yaratılmasıdır.⁴⁷ Ebussûd, kulların fiillerinin kesb yönünden kendilerine dayansa bile bütün varlıkların yaratma yönünden Allah'a dayandığını⁴⁸ kabul etmektedir ki bu görüş asıl olarak Ehl-i Sünnet'in insan fiilleri konusundaki görüşüdür.

Ehl-i Sünnet'in kaderle ilgili görüşleri arasında kulların fiillerinin Allah'ın dilemesi ile/*meşiet* olduğu inancı da yer almaktadır ki Ebussûd da bu görüşü kabul etmektedir. O, bu görüşünü temellendirmek için "*o, " Allah dilerse beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte sana karşı gelmeyeceğim" dedi*"⁴⁹ ayetine atıfta bulunmaktadır.⁵⁰ Aslında bu ayet insan fiillerinin Allah'ın dilemesiyle olduğuna işaret etmez, çünkü Musa'nın bu ifadesinin öncesinde âlim kul "*iç yüzünü kaorayamadığın bir şeye nasıl sabredersin*" derken insanın yaratılış özelliklerinde var olan bir gerçekliğe dikkat çekmektedir. İnsanın yaratılış özellikleri de Allah'ın dilemesine bağlı olduğundan Musa, sabretme fiilini Allah'ın dilemesiyle bağıntılı olarak açıklamıştır. Ona göre kesb, faydalı olanı almaktır. Kur'an'da bu sözcüğün kötülük ile ilişkili olarak kullanılması, kâfirlerin azapla müjdelenmesi anlatımında olduğu gibi

⁴⁵ Ebussûd, *İrşâd*, V, 136.

⁴⁶ es-Saffât 37/96.

⁴⁷ Ebussûd, *İrşâd*, VII, 198.

⁴⁸ Ebussûd, *İrşâd*, I, 47; I, 75; VIII, 103.

⁴⁹ el-Kehf 18/69.

⁵⁰ Ebussûd, *İrşâd*, V, 234; IX, 63.

müjdenin azap ile ilişkili olarak kullanılması gibidir.⁵¹ Kur'an'da, iyi ve kötü fiille ilişkili olarak kesb sözcüğü kullanılmaktadır.⁵² Fakat bu kullanımlarda Allah tarafından yaratılmış bir fiilin insan tarafından edinilmesi anlamı mevcut değildir.⁵³

Ebussuûd, Fahreddîn Râzî'ye atfen "insan, seçen suretinde zorunludur" ⁵⁴ sözüne atıfta bulunmakta ve bu düşüncüyü Musa ve Âdem'in Allah'ın huzurunda tartışmasında Musa'nın Âdem'i günahından dolayı suçlaması ile Âdem'in kendisinin günah işleme fiilinin yaratılışından kırk yıl önce yazıldığı ve bu nedenle de suçlanamayacağını anlatan rivayete atıfta bulunmaktadır.⁵⁵ Gerçekte bu ve benzeri rivayetlerin, insan fiillerinin ön belirlemeye dayalı olarak gerçekleştiği şeklindeki Ehl-i Sünnet'in kader anlayışını desteklemek üzere ortaya atılmış olduğu söylenebilir. İnsanın fiilleriyle ilişkili olarak Ehl-i Sünnet'in görüşü; insan fiillerinin Allah tarafından bilindiği, yazıldığı, dilendiği ve yaratıldığı şeklindedir. Her ne kadar cebr düşüncesinden açıklama yönünden farklı olsa ve "insan fiillerini Allah yaratır, insan kesb eder" yargısı geliştirilse de, son tahlilde insan fiillerine Allah'ın bilme, yazma, dileme ve yaratma fiillerinin ilişkisi kabul

⁵¹ Ebussuûd, *İrşâd*, 1/122; bkz. Şehâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râhu-l Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Sebu'l-Mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atiyye, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1415), I, 305.

⁵² Bkz. el-Bakara 2/81, 267; en-Nisâ 4/111, 112.

⁵³ Ebussuûd, kader risalesinde apaçık günah işleyen bir kimsenin uyarılması durumunda, kendi fiillerinin Allah'ın ilminde olduğu, levh-i mahfuzda yazıldığı ve o günahın ortaya çıkmasının da zorunlu olduğu şeklindeki gerekçelendirmesini çözümlenmektedir. Ancak bu çözümlenmelerde daha çok Fahreddîn Râzî'nin görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Bkz. İmâdî Ebussuûd, *Risâle fi Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd*, İstanbul 1264, ss.19-28, 21. Ebussuûd hakkında bibliyografik bir düzenleme hazırlayan Pehlül Düzenli, farklı kütüphanelerde Risâle-i Ebî's-Suûd, *Risâletu'l-Kaza ve'l-Kadar li Mevlâ Hoca Çelebî* adıyla kayıtlı olan bu eserin *Risâle fi Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd* adıyla basıldığını belirtmektedir ki bu çalışmada bu eseri kullandık. Bkz. Düzenli, "Şeyhülislam Ebussuûd", 451.

⁵⁴ Fahrüddîn Râzî, bu ifadeye tefsirinde dört ayrı bağlamda yer vermektedir. "Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, müminler de... (el-Bakara 2/285) ayetinin tefsirinde, "bu dilemenin oluşmasında insanın ihtiyarı yoktur ve insan seçen suretinde zorunludur" demektedir. Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâr'u İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, 1420), VII, 109. "Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik..." (el-A'râf 7/179) ayetinin yorumunda, "şu halde sen onu dileyen de dilemesen de sonuçta onu dilersin. O şeyi dileyince de dilersen de dilmesen de onu yaparsın. Senin onu dilemen, diledikten sonra onu yapman senin elinde değildir. Demek ki insan, muhtar suretinde olan bir muztardır" demek ve bu görüşleri Gazzâlî'ye dayandırmaktadır. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV, 411. "De ki: "Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." Biz zâlimlere öyle bir ateş hazırladık ki, onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır" (el-Kehf 18/29) ayetinin tefsirinde de bu görüşü Gazzâlî'ye atfen dillendirmektedir. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 459 "Ahiret gününe inanmayanlara amellerini süsledik. Onlar şaşkınlık içindedirler" (en-Neml 27/4) ayetinin tefsirinde, fiillerin başlangıcının birtakım ilimler olduğunu, kulların bütün fiillerinin de zorunlu olduğunu ve böylece insanın seçen suretinde zorunlu olduğunu söylemektedir. Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIV, 542.

⁵⁵ Ebussuûd, *Kader Risalesi*, 22.

edilmektedir. Bu nedenle Râzî kesbi, isimlendirmesi/*müsemma* olmayan isim olarak nitelemektedir.⁵⁶ İcî, Cebriyyeyi kulun fiilini Allah'a isnat edenler olarak tanımlamakta ve Eşariler gibi kula kesbi ispat edenleri mutavassıt/orta Cebriyye, kula kesb isnat etmeyenleri de hâlis/saf Cebriyye olarak nitelemektedir.⁵⁷ Taftazânî ise Eşarilerin kader anlayışını "*insan, seçim yapan suretinde zorunludur*" şeklinde ifade etmektedir.⁵⁸

İnsan fiillerinin ezelde belirlenmesi ecel, rızık, cinsiyetler, evlilikler, afetler vs. olguların açıklanmasına etki etmektedir. İnsanın yaşam süresi ve bu sürenin sonu anlamında ecelin belirlenmiş olduğu, ezeli yazgı inancını kabul edenler açısından mümkün olmaktadır. Ebussuûd'a göre her bir birey için ona özel yani belirli bir zaman önceden yazılmıştır ki onun sona ermesi ile insan ömrü de son bulur.⁵⁹ Ancak o "*o ki sizi çamurdan yaratan sonra bir ecel tayin edendir. Belirlenmiş bir ecel de onun katındadır, siz ise hala şüphede ediyorsunuz*"⁶⁰ ayetinde yer alan "belirlenmiş eceli" insan türünün dünyadaki yaşam süresinin bitmesiyle ahirette diriltilmesi arasında geçen süre olarak anlamaktadır. Ona göre ecel; dil açısından bir sürenin başlangıcı için değil de sonu için kullanıldığından; ilk ecel yaratılış ve ölüm arasındaki eceldir, ikinci ecel ise ölümle diriliş arasındaki eceldir. O bu görüşünü İbn Abbas'tan rivayet edilen "Allah sizden her biriniz için iki ecel belirlemiştir. Onlardan biri kişinin doğumundan ölümüne kadar, diğeri de ölümünden dirilişine kadar olan süredir. Bir kimse muttaki ve sıla-i rahim yapıyor ise onun için ömür eceli içerisinde diriliş eceli arttırılır. Eğer bir kimse de kesin olarak günahkâr ise onun ömür eceli noksanlaştırılır ve diriliş eceli arttırılır" görüşüne dayandırmaktadır. Nitekim "*ömrü artanın ömrünün artması ve bir kimsenin ömrünün azalması da bir kitaptadır*" ayeti de bu anlamdadır. Bu durumda ecelin değişmemesinin anlamı onun sonunun değişmemesidir."⁶¹ Ehl-i Sünnet âlimlerinin eceli bu şekilde anlamalarının temel nedeni, sadaka-i câriye ve sıla-i rahim gibi bazı faziletli fiillerin insan ömrünü arttıracığına dair rivayetlerdir. Halbuki bu rivayetleri, insanları iyilik yapmaya teşvik eden tavsiyeler olarak anlamak mümkündür.

Dil açısından "vermek" anlamına gelen rızık sözcüğü örfte bir canlının faydalandığı şey olarak tanımlanmaktadır. Ehl-i Sünnet ve Mutezile kelimeleri arasındaki tartışma, haram olan bir nesnenin rızık olup olmadığıdır. Mutezileye göre haram rızık değilken, Ehl-i Sünnet'e göre haram da rızıktır. Ebussuûd, "*onlar verdiğimiz rızıklardan infak ederler*" ayetinde rızıkın Allah'a

⁵⁶ Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal ve Hüve Muhassal'u Efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn Mine'l-Hukemâ'u ve'l-Mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay, (Kahire: Mektebet'u Dâru't-Tûras, 1991), 470.

⁵⁷ Abdurrahmân b. Ahmed el- İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut. Âlemü'l-Kütüb, trs, 428.

⁵⁸ Taftazânî, *el-Makâsîd*, IV, 264.

⁵⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, III, 6.

⁶⁰ el-En'âm 6/2.

⁶¹ Ebussuûd, *İrşâd*, III, 107.

nispet edilmesinde onların helal olandan infak ettikleri; çünkü haram olan bir şeyin infak edilmesinin övgü olmayacağını söylemektedir. Ona göre yeryüzündeki her canlının rızıkı Allah'a aittir ve eğer haram da rızık olmasaydı yaşamı boyunca ondan faydalanan da rızıklanmış olmazdı.⁶² Ancak Kur'an'daki rızıkla ilgili anlatımları canlı varlıkların yaşamlarını devam ettirmeleri için ihtiyaç duydukları besinin fertlere özgü değil de türe özgü olarak Allah tarafından yaratılması şeklinde anlamak mümkündür. Ebussuûd "Allah dilediğinin rızıkını genişletir ve daraltır" ayetini Allah'ın hikmet gereği bir kimsenin rızıkını daraltması şeklinde yorumlamakta ve hiç kimsenin de buna müdahil olamayacağı ve hikmeti idrak edemeyeceğini söylemektedir.⁶³ Hâlbuki Allah'ın dilediği kişinin rızıkını artırması veya azaltması bireyin elde ettiği rızık artması veya azalması değil; Allah'ın önceden belirlemiş olduğu yasaya göre beşer türü için yaratılmış rızıktan çok veya az faydalanmasıdır.

İnsanın isimleri ile bir kimsenin imanyla ilişkili olarak kazandığı isimleri kastetmekteyiz. İman; insan zihninin, dilinin ve organlarının fiilleri dikkate alınarak tanımlanmaktadır. Zihnin/*kalp* tasdiki, dilin ikrarı ve organların ameli iman tanımının oluşmasına etki etmiştir. Ebussuûd, imanın şeri olarak, tevhit, nübüvvet, diriliş, ceza vb. Hz. Muhammed'in dininden olduğu zorunlu olarak bilinenleri tasdik olmadan gerçekleşmeyeceğini ifade ettikten sonra, "iman için tasdik yeterli midir yoksa ikrarın ona eklenmesi gerekli midir? sorusu bağlamında kelam ekollerinin iman tanımlarına değinmektedir. Birinci görüş Eşarî ve onu takip edenlerin görüşüdür. Onlara göre ikrar hükümlerin uygulanması içindir. İkincisi Ebu Hanife ve ona tâbi olanların görüşüdür ki hak olan bu görüştür. Muhaddisler, Mutezile ve Haricilere göre iman; hak olana inanmak, onu ikrar etmek ve onun gerekleriyle amel etmektir. Kim imanı yerine getirmese o münafıktır, ikrarı yerine getirmese o kafirdir ve kim de ameli yerine getirmese fasıktır"⁶⁴ demektedir. Kelam ekolleri, Kur'an'da imanın artmasına ilişkin anlatımları da kendi iman tanımlarına uygun olarak yorumlamaktadırlar. Organlarla ameli imandan bir cüz olarak kabul eden ekoller, amelin artmasıyla imanın artacağını ileri sürerken, imanı kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olarak kabul eden Mâturîdî âlimleri imanda artışı imanın güçlenmesi olarak kabul etmektedirler. Nitekim Ebussuûd'a göre imanın artması nefsin yakın ve itminanın artmasıdır, tasdikin kendisi gücü kabul eder ve bu nedenle de elçiler, mükâşefe erbabı ile sıradan insanların imanı arasındaki fark ortaya çıkmaktadır.⁶⁵

İmanın tanımlanmasında en önemli problem büyük günahın tasdiki mevcut olan bir kimseyi imandan çıkarıp çıkarmayacağıdır. Ebussuûd, imanın kendisine dayandığı tasdikle nitelenen bir kimseden mümin isminin

⁶² Ebussuûd, *İrşâd*, I, 31.

⁶³ Ebussuûd, *İrşâd*, V, 19; V, 169; VI, 172; VII, 27.

⁶⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, I, 30.

⁶⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 4; VIII, 23.

alınamayacağını söylemekte ve bu görüşüne “*müminlerden iki taife savaşırlarsa...*”⁶⁶ ayetini delil getirmektedir.⁶⁷ O, büyük günahın tanımında ihtilaf edildiğini belirttikten sonra bu tanımlardan en doğru olanın “*şâri’in had belirlediği veya void bildirdiği her günah*” şeklindeki tanımı olduğunu söylemekte ve bunların da; Allah’a şirk koşmak, Allah’ın haram kıldığı bir kimseyi öldürmek, namuslu kadınlara iftira etmek, yetim malı yemek, faiz yemek, savaştan kaçmak, ebeveyne isyan etmek şeklinde yedi tane olduğunu belirtmektedir.⁶⁸

Farklı mezheplere bağlı kişilerin tekfir edilmesi konusunda İbn Âbidîn, “Osmanlı devletinin âlimlerinden İslâm meşayihinden çoğunun -ki onlar hala da Şia hakkında aynı fetvaları vermektedirler- görüşlerinde bu konu yeteri kadar incelenmiştir. Onlar bu konuda çeşitli risaleler de telif ettiler. Bu konuda görüş bildirenlerden birisi de Ebussuûd’dur. Onun bu konudaki görüşünü el-Kevâkibî nakletmektedir. O, Şia’nın kötülüklerini naklettikten sonra onun, çeşitli bölgelerde yaşayan İslâm âlimlerinin onların kâfir olduklarında icma ettikleri ve onların kâfir olduklarında şüphe edenlerin de kâfir olduklarını söylediğini”⁶⁹ nakletmektedir. Ebussuûd, şeyhülislam görevinde bulunan bir âlim olduğundan, siyasi otoritenin farklı mezhepleri benimseyen topluluklarla savaşınu meşru gösterebilmek için o toplulukların kâfir oldukları görüşünü benimsemiş olması mümkündür. Çünkü Müslümanlarla savaşmak caiz olmadığından, savaşın meşru bir zemine oturması için savaşılan devletlerin kâfir olarak kabul edilmesi gereklidir. Nitekim Kemalpaşazade, Şia’nın kâfir olduğuna dair bir risale kaleme almıştır.⁷⁰

Ebussuûd, yaşadığı dönemde ve öncesinde ortaya çıkan fırkalar hakkında çeşitli niteleyici ifadeler kullanmaktadır. Müslüman geleneğinde meşhur olan ve fırkaların sınıflandırılmasına da dayanak oluşturan “kurtuluşa eren fırka” veya “ayrışma hadisi” olarak adlandırılan hadise atıfta bulunarak, her ne kadar hadiste Yahudi ve Hıristiyan fırkalarının birinin cennette olduğu belirtilse de bunun İslâm gelmeden önce olduğunu, bu dinlerin nesh edilmesinden sonra ise Ehl-i Kitab’ın fırkalarının hepsinin cehennemde olduğunu ifade etmektedir.⁷¹ O, Ehl-i Sünnet’in kurtuluşa eren fırkadan olduğunu ifade etmese de, fetvalarında bu ekolün kurtuluşa ereceğini ve

⁶⁶ Âl-i İmrân 3/122.

⁶⁷ O, küçük günahı ısrarı da büyük günah kapsamında görmektedir. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, I, 75.

⁶⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, II, 171.

⁶⁹ Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *el-Ukûdu’d-Durriyye fi Tenkîh’l-Fetevâ’l-Hâmidîyye*, trs, I, 103.

⁷⁰ Bkz. Şemsuddîn İbn Kemâl, “Risâle fi Tekfîr’r-Revâfid”, *Hams’u Resâil Fi’l-Fırak’ı ve’l-Mezâhib*, thk. Seyyid Bahçivan, (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2005), s. 195-201; Ebussuûd, Şeyh Hamza Bâli’nin katline fetva verirken İbn Kemal’in İsmail’in katlinin zendeka ve ilhada bina olunmasına dayanmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhitler*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 333, 346.

⁷¹ Ebussuûd, *İrşâd*, III, 206.

bunun dışındakilerin ise ateşte olduğunu ifade etmektedir.⁷² Bu hadisin, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkaları tasnif etmek ve birini de diğerlerinden ayırtmak suretiyle kurtuluşa erdiğini nassa dayandırmak üzere üretildiğini söylemek mümkündür. O, bu yaklaşımını Anadolu'da yaşayan Kızılbaşlar hakkındaki fetvasında da ortaya koymaktadır. Ona göre, Kızılbaş taifesi Şia'dan olmadığı gibi kurtuluşa eren fırka hadisinde yer alan fırkalardan birinden de değildir. Bu taifenin kendisinin Hz. Muhammed'in neslinden geldiği iddiası geçersizdir ve bu iddia doğru olsa bile bir elçinin soyundan gelmek fazilet değildir. Eğer bu fazilet olsaydı Âdem'in soyundan gelen kâfirlere de bu durumda azap edilmesi uygun olmazdı.⁷³

Onun Kızılbaşlar hakkındaki fetvalarının siyasi olduğunu söylemek mümkündür. Onun fetvalarında geleneksel olarak kabul edilen kurtuluşa eren fırka dışındaki fırkalara mensup olanların öldürülmeleri, lanetlenmeleri, kestiklerinin yenmemesi, onlarla evliliklerin geçersizliği, mirastan men edilmesi, Müslüman mezarlığına defin edilmemesi vs. hükümlerin Kızılbaşlar için de gerekli olduğu görülmektedir.⁷⁴ Ona göre Kızılbaşların öldürülmesi vaciptir ve onları öldürenlerin şehitliği de büyük şehadettir.⁷⁵ Ancak bir kimsenin mümin olarak kabul edilmesi için iman etmesi gerekli nesnelere/mü'menun bih Kur'an'da açıklanmış ve kâfir de bu nesnelere iman etmeyenler olarak belirlenmiştir. Kur'an'da yer alan hükümler doğrultusunda bir kimse hakkında kâfir ismini kullanmak, o kimsenin ancak iman nesnelere birini veya tümünü inkar etmesi durumunda geçerli olur. Ehl-i Sünnet âlimlerinin diğer mezhepler hakkındaki bu yargılarının Kur'an'a dayanan temellerinin olmadığını; mezhep taassubu ve siyasi otoritenin isteklerinin bu fetvalarda dayanak olduğunu söylemek mümkündür.

4. Elçilik

Nübüvvet konusundaki problemler; nübüvvetin hükmü, nebi ve mütenebbinin ayırt edilmesi, nebinin nitelikleri, toplumların nebiye karşı görevi ve son olarak da çeşitli ekollerde bu kurumun yerine geçmek üzere ihdas edilen otoritelerin hükmü şeklindedir. Allah'ın peygamber göndermesini vacip olarak kabul edenler, Allah'ın elçi göndermek suretiyle insanlar için en faydalı olanı yapması gerekliliği ilkesine dayanmaktadırlar. Allah'ın elçi göndermesini mümteni' olarak kabul edenler ise aklın hakikate

⁷² M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972) 110.

⁷³ Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi*, 110.

⁷⁴ Bu hükümler Kemalpaşazade'nin risalesinde daha açık olarak mevcuttur. Bkz. İbn Kemâl, "Risâle fi Tekfirî'r-Revâfid", 195-201.

⁷⁵ Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi*, 109; Ahmet Yaşar Ocak, Zenbilli Ali Efendi'den (ö. 1525) itibaren, İbn Kemal (ö. 1534) ve Ebussuud Efendi (ö. 1574) gibi güçlü şeyhülislamların, bir dereceye kadar otorite üzerinde etkili olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ocak, *Osmanlı*, 108-109.

ulaşmasında yeterliliğini kabul edenler ve tabiatta olağanüstü olayların gerçekleşmesini imkânsız görenlerdir. Ehl-i Sünnet ise hiçbir fiili Allah için vacip görmediği gibi elçi göndermeyi de Allah için vacip görmemiş ve elçi göndermeyi de onun için mümkün olarak kabul etmiştir. Ebussuûd, her ne kadar nübüvvet hakkında vacip veya mümkün şeklinde bir nitelemeye bulunmasa dahi Allah'ın elçi göndermesini, onun fazileti olarak değerlendirmektedir. Ona göre nübüvvet Allah vergisidir ve nebi de nübüvvet ile Allah'ın diğer seçkin kullarından daha faziletli olur.⁷⁶

Kendisinin elçi olduğunu iddia eden bir kimsenin doğruluğunun bilinmesi ve elçi olmadığı halde elçilik iddiasında bulunan kişinin/*mütenebbi* de yalanlanmasına ait ilkeler farklı sözcüklerle ifade edilmektedir. Bir elçinin elçilik görevinden önce onun hakkında iddia edilen olağanüstülükler *beşerât* veya *irhâsât* olarak isimlendirilmektedir ki Ebussuûd, bu tür olağanüstülüklerle değinmemektedir. Bir elçiye elçilik görevinin verilmesinden sonra Allah'ın bir fiili olarak onda ortaya çıkan olağanüstü olaylar için kelamcılar "mucize" terimini kullanmışlardır. Buna göre Allah elçinin kendisi tarafından görevlendirildiğini insanların bildikleri olayları bozmak/*hark* suretiyle ispatlamakta ve diğer insanlar da gerçekleşen olayın benzerini meydana getirmekten âciz kalmaktadırlar.⁷⁷ Ebussuûd, elçilerin ellerinde mucizelerin gerçekleştiğini kabul etmekte ve gerek Hz. Muhammed ve gerekse ondan önceki elçilerde bu tür olayların ortaya çıktığını söylemektedir. Hatta o, mucizenin elçinin doğruluğuna delaletini belirtirken apaçık, kesin, büyük vs. nitelemeleri de kullanmaktadır.⁷⁸ Ancak Kur'an'da elçilerin doğruluğunu ispatlayan ayetlerden/*âyât* söz edilmekte ve Kur'an'ın Hz. Peygamberin Allah tarafından gönderildiğini ispatlamakta yeterli olduğuna atıfta bulunmaktadır.⁷⁹

Kur'an dışında Hz. Peygamber'e isnat edilen olaylar için *emârât*, *şevâhid*, *hasâis*, *delâil* vs. terimler kullanılmaktadır. Kelamcıların mucize sözcüğünü tercih etmeleri, mucizeyi Allah'ın fiili olarak kabul etmeleri ve ister duysal, isterse akli olsun elçinin doğruluğuna daha kesin bir şekilde atıfta bulunmasındandır. Hz. Peygambere isnat edilen bu olağanüstü olaylardan mirâç ve ayın yarılmaya Kur'an'a atıfta bulunularak onanmaktadır. Bu anlayışa uygun olarak Ebussuûd, isrâ ve mirâç olayını kabul etmekte ve bu konudaki haberleri sahih olarak değerlendirmektedir.⁸⁰ Ancak çeşitli rivayetlerde anlatıldığı şekliyle isra ve miracı yadsıyan "*veya senin süslenmiş*

⁷⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 216.

⁷⁷ Ebussuûd, mucizenin hakikatinin nübüvvet iddiasında bulunan bir kimseye âdeti *hark* eden bir çeşit olay verilmesi olarak tanımlamaktadır. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 51.

⁷⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 283.

⁷⁹ Örneğin "*Kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi? Şüphesiz bunda inanan bir kavim için bir rahmet ve bir öğüt vardır*" (el-Ankebût 29/51) ayetinde Allah'ın elçisine indirdiği kitabın onu doğrulamada yeterli olduğuna vurgu vardır.

⁸⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, V, 154-155.

bir evin olmalı veya göğe yükselmelisin. Gökten okuyacağımız bir kitap getirmediğin sürece senin yükselmene inanacak değiliz"⁸¹ ayetini miracın aleyhinde bir delil olarak yorumlamamaktadır.⁸² Ayın yarılması ile ilgili olarak da rivayet edilen kâfirlerin Hz. Peygamberden ayet istemeleri üzerine ayın yarıldığı ve iki parçasının arasından Hira dağının görüldüğüne dair rivayetlerin etkisinde kalarak ayın yarılması olayını mucize olarak kabul etmektedir.⁸³

Ebussuûd'a göre Hz. Muhammed'in getirdiği Kur'an, onun doğruluğuna delalet eden bir mucizedir.⁸⁴ Peygamberlerin görevleri din işleri ile ilişkili olan şeyleri insanlara anlatmaktır ve dünya ile ilişkili şeyleri anlatmak ise onların görevleri arasında yer almamaktadır.⁸⁵ Onun görevleri arasında kıyamet ve diriliş gibi gayba ait olayları bildirmek de vardır. İnsanların elçilere karşı görevleri ise itaat etmektir. Elçiye itaat etmek ise onun zati yönünden değil, Allah'ın elçisi/*resûl* olması yönündendir. Burada itaat bir kimsenin sözünü kabul etmek ve onunla amel etmektir. Elçinin görevlendirildiği topluluğun ona isyan etme imkânı da vardır. İtaat ise bütün emir ve nehiyleri kapsamaktadır.⁸⁶ Kur'an'da Allah'ın elçiye kitap ile birlikte verdiğini bildirdiği hüküm Şafii'den itibaren sünnet olarak yorumlanmaktadır. Ebussuûd da hüküm sözcüğünü anlama, bilme veya hikmet olarak yorumlamakta; bunun da sünnet ve nübüvvet olduğunu belirtmektedir.⁸⁷

Elçilerin, toplum tarafından noksanlık kabul edilen bazı bedensel özürlerden arınmış oldukları düşüncesi, genel olarak Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilmiştir. Ancak bedensel engeller elçinin görevi yerine getirebilmesi ile ilişkili olarak değil de kemâli/yetkinliği ortadan kaldıran bir neden olarak değerlendirilmektedir. Sözelimi Ebussuûd, işitme duyusunu açıklarken, işitmenin görmeden daha üstün olduğunu ve bu nedenle de ayetlerde önce işitmenin zikredildiğini söylemektedir. İşitmenin nübüvvet için şart olduğu gerekçesiyle de Allah'ın sağır bir elçiyi göndermediğini ve işitmenin bilgilerle aklın olgunlaşmasının aracı olduğunu belirtmektedir.⁸⁸ Elçilerin, elçi olarak görevlendirilmelerinden sonra büyük ve küçük günahlardan arınmış oldukları düşüncesi vahyin tebliğ edilen toplumda kabul edilmesini sağlayan bir gerekçe olarak değil de, elçilerin Allah tarafından korunmuşluğu şeklinde açıklanması Ehl-i Sünnet içerisinde yaygındır.

Allah'ın elçi göndermediği topluluklara azap edip etmeyeceği sorunu, aklın ve vahyin insan yaşamındaki yerini belirlemede etkilidir. Bu sorun aynı zamanda Ehl-i Sünnet içerisinde Eşarî ve Mâturîdî kelam ekolleri arasında

81 el-İsra 17/93.

82 Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, V, 195.

83 Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 167.

84 Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 254.

85 Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 53.

86 Ebussuûd, *İrşâd*, II, 25.

87 Ebussuûd, *İrşâd*, II, 52; III, 11.

88 Ebussuûd, *İrşâd*, I, 38.

farklı düşüncelerin oluşmasına neden olmuştur. “Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapıtmuşsa kendi aleyhine sapıtmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz”⁸⁹ ayetinin tefsirinde Ebussuûd, “apaçık hikmete dayanan bizim sünnetimiz, geçmiş yargımız ve önceki uygulamamız, dalalet ve günah ehli olan bir kimseye aklın yargısını yeterli görerek azap etmek şeklinde değildir” dedikten sonra, bu ayette nefy edilen azabın ya Maturidî’nin dediği gibi bunun dünyada onlara azap edilmeyeceğine delalet etmesi/azâbu’l-isti’sâl yahut da dünya ve ahireti kapsayan bir azabın olmasının mümkün olduğunu belirtmekte ve Maturidî’nin görüşünü sonraki ayetlerdeki anlatımlara daha uygun olarak nitelemektedir.⁹⁰ Halbuki Beydâvî bu ayetin tefsirinde, şeriat gönderilmeden önce insan için bir vucubiyetin olmadığını söylemektedir.⁹¹ Ancak Zemahşerî, insanların “eğer bize akli delillerle düşünmek/nazar için bir uyarıcı gelseydi biz gafil olmazdık” dememeleri için elçi göndermek insanları düşünmeleri için bir çağrı ve gafletten kurtulmaları için de bir uyarı olduğunu belirtmektedir.⁹²

Hız. Peygamber’in vefatından sonra onun yerine geçmek üzere ihdas edilen Şia’da imamet ve Ehl-i Sünnet’te velayet otoritelerinin olduğu görülmektedir. Şia, imamet Kur’an’a dayandığını iddia ederken Ehl-i Sünnet de velayetin vahye dayandığını iddia etmektedir. Ebussuûd, Kur’an’daki Ehl-i Beyt kavramının peygamberin eşlerini de içine aldığını, Şia’nın bu kavramı Fatıma, Ali ve iki oğluna tahsis etmelerinin ise batıl olduğunu, bu ekolün görüşüne delil olarak kullandığı Hız. Peygamber’in, Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin’i abasının altına aldığı, sonra da Allah’ın onlardan ricsi gidermek istediğini söylediği şeklindeki rivayetin onların Ehl-i Beyt’ten olduğuna fakat onların dışındakilerin de Ehl-i Beyt kapsamında olmadığına işaret ettiğini söylemektedir.⁹³

5. Kitap

Bir iman nesnesi olarak kitap, Allah’ın insanlar arasından seçtiği bir elçiye vahyetmesinin imkânını kabul etmek demektir. Kelâm ilminin tarihsel gelişiminde Kur’an’ın yaratılmış olup olmadığına dair tartışmalar, kitap konusunda bütüncül bir teori geliştirmeyi ötelemiştir. Hâlbuki bu tartışma, siyasi bir nitelik kazandıktan önemsenmiş olmasına rağmen, Kur’an bütünlüğü içerisinde yer almamaktadır. Kelâm ilminin kitaplara imanı konu edindiği gibi Allah’ın insana vahyettiği sözlerinin kaynağı, insana ulaştırması, içeriği ve amaçları açısından genel teorileri incelemesi mümkündür.

⁸⁹ el-İsrâ 17/15.

⁹⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, V, 162.

⁹¹ Beydâvî, *Envâr*, III, 250.

⁹² Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 653.

⁹³ Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 197.

Allah'ın insanlar arasından seçtiği bir beşerin zihninde tanrısal sözü yaratması olarak tanımlanabilecek olan vahiy olgusunun, Kur'an dışı vahiy anlayışlarının gelişmesinden sonra çeşitlendiği söylenebilir. "O kendi hevasından konuşmaz, O ancak kendisine vahyedilene konuşur"⁹⁴ ayetini yorumlarken Ebussuûd, Hz. Muhammed'in Kur'an olarak konuşmasının onun hevasından ve görüşünden olmadığı, burada kastedilenin ise konuşmanın devamlılığını ondan nefyetmek değil de hevasından konuşmayı nefyetmenin devamlı olduğunu söylemektedir.⁹⁵ Ancak okunan vahiy/el vahyul metluv ve tilavet olunmayan vahiy/el-vahy'u ğayr'u matluvv kavramları Kur'an dışı vahiy temellendirmede kullanılmaktadır. Ebussuûd da bu kavramları kullanmaktadır.⁹⁶ Buna ilaveten o, ilhamı da kabul etmektedir ki, ilham sözcüğü Kur'an'da farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Ancak o, Allah'ın arıya vahyettiğini bildiren ayette vahyi ilham sözcüğü ile açıklamış ve bunu Allah'ın arının kalbine yerleştirmesi ve sadece bilgin bir âlimin öğretmesi olarak tanımlamıştır.⁹⁷

Allah'ın elçilerine inzal ettiği, kitap ve suhuf olarak isimlendirdiği vahyin tanımlanmasında müfessirler arasında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. İlahi kitaplar dışında suhufun da inzal edildiğinin belirtilmesi,⁹⁸ suhuf ve kitabın anlam evreninin belirlenmesinde temel sorundur. Bu sorunla ilişkili olarak ilahi kitaplar da suhuf içerisinde kabul edilmektedir. Sözelimi Kur'an'daki önceki sahifeler ifadesi içerisinde Tevrat, İncil vd. ilahi kitaplar zikredilmektedir.⁹⁹ Sahifelerin sayısı hakkında ise Ebussuûd Allah'ın indirdiği toplam kitap sayısının yüz dört olduğunu ve bunların da Âdem'e on sahife, Şit'e elli, İdris'e otuz, İbrahim'e on sahife, Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an olduğu rivayetini esas almaktadır.¹⁰⁰ Ancak bu rivayette her bir sahifenin kitap olarak değerlendirilmesi yönünden sorun olduğu görülmektedir.

Kelamın yaratılmış/mahlûk olmadığı, Ehl-i Sünnet'in temel inançları arasında yer almaktadır. Mutezilenin iktidarda olduğu dönemde uyguladığı mihnenin, bu inancın bu ekol içerisinde kökleşmesine neden olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bir mezhebin şiddetle savunduğu bir görüş ve bu görüşü yerleştirmek için uyguladığı baskı, karşıtlarda da o görüşün karşıtının şiddetle savunulmasını ortaya çıkarmıştır. Kur'an'ın veya en genel anlamda vahyin yaratılmış olup olmadığı tartışması, Kur'an öncesi dinsel geleneklerde ve ilk muhataplar arasında var olan bir tartışma değildir. Bununla bağıntılı olarak Kur'an bütünlüğü içerisinde bu tartışma yer

⁹⁴ en-Necm 53/3-4.

⁹⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 155; Krş. Beydâvî, *Envâr*, I, 41.

⁹⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 251; Bkz. IV, 188; V, 241.

⁹⁷ Ebussuûd, *İrşâd*, V, 125.

⁹⁸ *Suhûf* kelimesinin geçtiği ayetler için bkz. Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36; el-A'la 87/18-19; el-Beyyine 98/2.

⁹⁹ Tâhâ 20/133; A'la 87/18-19.

¹⁰⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, IX, 147.

almamaktadır. Ancak tarihsel şartlarla ortaya çıkan bu tartışma ile ilişkili olarak kelim ekolleri Kur'an'dan deliller ortaya koymuşlardır. Ebussuûd, "Sen kâfirleri uyarsan da uyarmasan da onlar için aynıdır. Onlar inanmıyorlar"¹⁰¹ ayetini yorumunda, Mutezilenin ayette yer alan haber verme yönünden lafzın haber verilenin kendisinden önce gerçekleşmiş olmasını gerektiren geçmiş zaman/mâzî kipinde olmasını Kur'an'ın yaratılmış olduğuna/hudûs delil getirdiklerine atıfta bulunmaktadır. Ancak bilginin bilinenle ilişkisinin sonradan oluşmasının bilginin sonradan yaratılmış olmasını gerektirmediği gibi ilişkinin ve onun ortaya çıkmasının gereklerinden olan bir şeyin, sözün hadis olmasını gerektirmeyeceği şeklinde cevap verilebileceğini söylemektedir.¹⁰²

Kitap inancı açısından muhkem ve müteşâbih ayetler konusundaki anlayış, doğrudan vahyin anlamı ile ilişkilidir. Özellikle Kur'an'ın içerisinde muhkem ve Müteşâbih ayetlerin varlığını bildiren anlatımlar, bu konudaki anlayışları önemli kılmaktadır. Muhkem ve müteşâbih, tarihsel süreçte her mezhebin kendi inançlarını dayandırdığı ayetleri muhkem kabul etmesi ve diğerlerini de müteşâbih olarak kabul etmesi yönünden de önem kazanmıştır. Ebussuûd'a göre muhkem; kastedilen anlama delaleti kesin olan, müteşâbih ise; farklı anlamlara ihtimali olan ayetlerdir ki onunla kastedilenin gerçekleşmesinde birbirinden ayırt edilmesi ve emrin açıklığa kavuşması, ancak itinalı bir araştırma ve inceleme sonucundadır. Ona göre teşâbih gerçekte bu anlamların niteliğidir; ancak delalet edenin delalet edilenin niteliği ile nitelenmesinden ötürü *ayât* sözcününün niteliği olarak yer almıştır.¹⁰³

Kitap inancı ile ilgili önemli tartışmalardan birisi de nesh olgusudur. Bu tartışma; neshin Kur'an'ın kendi içerisinde mi olduğu yoksa neshin anlamının onun kendinden önceki diğer kitapların hükmünü kaldırmak mı olduğudur. Ona göre nesh sözlük anlamında bir şeyi gidermek/*izâle* ve taşımak/*nakl* anlamındadır. Rüzgârın tozu nesh etmesi onu gidermesi, kitabın *nesh* edilmesi ise onu nakletmek anlamındadır. Ancak bu anlatımda ifade edilen ayetin neshi; onu okumakla ibadet etmenin veya ondan faydalanılan hükmün veya her ikisinin birden sona ermesini açıklamak; *insâ* ise onu zihinlerden gidermektir.¹⁰⁴ O, nassın neshin cevazına imkân verdiğini, bunun nedeninin ise hikmetlerin ve maslahatların gereğine göre şeri hükümleri açıklayan ayetlerin durumların farklılaşmasına bağlı olarak farklılaştığı, şahısların ve asırların değişmesiyle değiştiğini söylemekte ve buna örnek olarak da insanların geçim şartlarının değişmesini vermektedir. Bir durumda hikmetin gerektirdiği bir hüküm geçerli olsa da başka bir durumda hikmet onun zıddını gerektirebilir. Ona göre eğer nesh olmasaydı,

¹⁰¹ el-Bakara 2/6.

¹⁰² Ebussuûd, *İrşâd*, I, 35-36; Aynı ifadeler için bkz. Beydâvî, *Envâr*, I, 41.

¹⁰³ Ebussuûd, *İrşâd*, II, 7.

¹⁰⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, I, 143.

hikmet ile hükümler arasındaki düzen bozulurdu.¹⁰⁵ Onun nesh hakkındaki yaklaşımları, tarihsel süreçte insan yaşamındaki değişimlere dayandırması tutarlıdır. Ancak o, Kur'an içerisinde de neshin varlığını kabul etmekte ve bazı ayetleri mensuh olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁶

6. Diriliş

İnsanın ölümden sonra dirilmesi, Kur'an'da temel inançlardan birisi olarak yer almaktadır. Ancak ölüm ve diriliş arasındaki zamanda insanın konumu hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı kelimacılar bu süreyi *berzah* olarak isimlendirmektedirler ki, Kur'an'da *berzah* ölen bir kimsenin tekrar hayata dönüşü önündeki engel anlamında kullanılmaktadır.¹⁰⁷ Ehl-i Sünnet'in *berzahı* ölüm ve diriliş arasındaki zaman olarak kullanması kabir azabı inancını kabul etmesinden dolayıdır. Ebussuûd, insanın varoluş evrelerini anlatan "*siz yokken sizi diriltten sonra öldüren ve sonra diriltecek olan Allah'ı nasıl inkâr edersiniz? Dönüşünüz onadır*"¹⁰⁸ ayetini insanın yokken dünyada var olması sonra ölümü ve sonra da ahirette dirilmesi olarak anlamaktadır. Ona göre ayetteki "*ölüyen*" ifadesi insanın embriyo olarak oluşmadan önceki durumuna, "*sizi dirilttik*" ifadesi insana ruh üflenmesiyle başlayan sürece "*sonra sizi öldürüyoruz*" ifadesi insanın ecelinin son bulması, "*sonra sizi diriltiyoruz*" ifadesi ahirette insanın diriltilmesine işaret etmektedir.¹⁰⁹

Her ne kadar o insanın varoluş evrelerini anlatan bu ayette kabir azabı evresine işaret etmese de; diğer bazı ayetlerin yorumunda kabir azabı inancına işaret etmektedir. Sözgelimi "*her nefis ölümü tadacaktır ve kıyamet gününde ecirleriniz size verilecektir*"¹¹⁰ ayetini yorumlarken, *tafiyye* sözcüğünün onların bazı ecirlerine kıyametten önce ulaşacaklarına işaret ettiğini belirtmekte ve bunun da "*kabir cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur*" hadisinde haber verildiğini söylemektedir.¹¹¹ Ehl-i Sünnet kelam ekolü, kabir azabı inancını kabul edince, sorgulama olmadan azabın olmayacağından hareketle kabirde sorgulanma inancını da geliştirmiştir. Buna göre ölümden sonra ruh bedene iade edilmekte ve ona iki melek gelerek belirlenmiş sorular sormaktadır.¹¹²

¹⁰⁵ Ebussuûd, *İrşâd*, I, 143.

¹⁰⁶ Sözgelimi, savaş sırasında inkâr edenlerle karşılaşılması durumunda uygulanacak hükümleri açıklayan Muhammed Suresi 4. ayeti yorumlarken o, "*artık ya karşılıksız ya da fideye karşılığı salıverin*" anlatımının, Şafii'ye göre burada öldürmek, esir etmek, salıvermek veya fideye karşılığı salıvermek arasında seçim hakkı olduğu şeklindedir ancak bize göre ise bu mensuhtur. Bedir günü nazil oldu ve sonra hükmü nesh edildi. Burada hüküm öldürmek ve esir etmektir" demektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 92.

¹⁰⁷ Müminûn 23/100.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/28.

¹⁰⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, I, 77.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/185.

¹¹¹ Ebussuûd, *İrşâd*, II, 123; IX, 122.

¹¹² Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, V, 44; Kabir suali bu konuda rivayet edilen pek çok hadise dayandırılmaktadır. Ebussuûd, "müminin ruhunun kabzedilmesi zikredildiğinde Hz.

Ebussuûd, buna ilaveten “doğduğu gün, öldüğü gün ve canlı olarak diriltildiği gün, ona selam olsun”¹¹³ ayetinde ifade edilen “öldüğü gün” ifadesini de kabir azabından selamette olmak şeklinde yorumlamaktadır.¹¹⁴ Kabir azabını kabul eden kelmacıların bu azaba delil olarak sundukları “boğuldular ve ardından cehenneme sokuldular”¹¹⁵ ayetini o, azabın boğulmanın ardından olması nedeniyle kabir azabına veya boğulmanın ardından yakınlığı nedeniyle cehennem azabına işaret etmesinin mümkün olduğu şekilde değerlendirmektedir.¹¹⁶ Ancak o, kabir azabını reddedenlerin kabirde yaşamın olmaması veya ruhun iade edileceği bedeninin olmaması nedeniyle kabir azabını reddedenlerin görüşlerine reddiye olarak kabirdeki canlılığın nasıllığı ve ruhun iade edileceği organ hakkında herhangi bir görüş ileri sürmemektedir. Hâlbuki kabir azabı açısından en önemli sorun, canlı olmayan bir bedene azap edilmesinin imkânsızlığıdır. Bununla ilişkili olarak çoğu âlimler kabirde ruhun iade olunacağı bedeni belirlemede ihtilaf etmişler ve bazıları ölümden sonra ruhun kuyruk sokumunda varlığını devam ettirdiği anlayışını geliştirmişlerdir.¹¹⁷

Ölümden sonraki yaşamda cennet ve cehennem yani sevap ve ikâb gerçekleşmeden önce yargılamanın olacağı Kur’an’da açıktır. İnsanın yargılanması evrelerine ilişkin anlatımlarda Kur’an’ın amacının insanın dünyadaki yargılamalarına yön vermek olduğu söylenebilir. Dünyadaki yargılama da suçlunun yakalanması, sorgulanması, suçun ispat edilmesi, hüküm verilmesi ve hükmün suçluya bildirilmesi evrelerini içerdiğinden Kur’an’daki yargılamanın da bu evrelerle ilişkili olduğu söylenebilir. Suçlu, melekler tarafından yargı alanına getirilmekte, işlemiş olduğu fiillerinden ötürü sorgulanmakta, suçun ispat edilmesi için dünyadakine benzer deliller

Peygamberin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “sonra onun ruhu bedenine iade edilir ona iki melek gelir onun kabrinde otururlar. Rabbin kim? dinin nedir? nebin kimdir? derler. O kimse: Rabbin Allah, dinim İslâm ve nebin Muhammed der. Sonra semadan bir münâdi seslenir ve kulum doğru söyledi der. İşte Allah’ın “Allah iman edenleri sebat ettirir” ayetinin anlamı budur” demektedir. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, V, 44.

¹¹³ Meryem 19/15.

¹¹⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, V, 259.

¹¹⁵ Nûh 71/25.

¹¹⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, 9/41; Beydâvî, *Envâr*, V, 250.

¹¹⁷ Ebussuûd, kuyruk sokumu kemiğini/acbu’z-zeneb “Biz toprağın onlardan neler eksilttiğini bilmekteyiz. Katımızda koruyucu bir kitap vardır” (Kaf 50/4) ayetinin yorumunda değinmektedir. Ona göre bu ayet, inkârcıların dirilişi inkâr etmelerini reddetmektedir. İlmî genel olan ve sınırsız olan, ölümlerin cesetlerinden neyi eksilttiğini, onların et ve kemiklerini yediğini bilir. Böyle olduğu halde onlar nasıl tekrar hayata dönmeyi uzak görmektedirler. Çünkü Hz. Muhammed “Âdemoğlunda kuyruk sokumu hariç her şey çürür” demektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 122; Aynı ifadeler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 380. İbn Hazm, kabir azabının ruhsal olacağını kabul etmektedir. Bununla birlikte o, kabirde hayatın olacağına ilişkin görüşleri de eleştirmektedir. Bu görüşlerden birisi olarak da hayatın kuyruk sokumuna iade edileceği, onunla azap göreceği ve nimetleneyeceği görüşüdür. Ona göre bu görüş yukarıda zikrettiğimiz hadise dayandırılmakta olup, hadis sahih olmasına rağmen bu anlam onda mevcut değildir. Bkz. Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl’u fi’l-Milel’i ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*, (Beirut: Dâru’l-Marife, 1986), IV, 69.

ortaya konmakta ve hatta insanların organları konuşurulmakta ve son olarak azap ve sevabı hak edenler mekânlarına gönderilmektedir. Bu anlatımlardaki amacın, insanın dünyadaki yargılamaları adaletli yapması için yönlendirme olması mümkündür. Ehl-i Sünnet, ahiretteki dirilişin ruh ve beden birlikteliği ile olacağı yargısından hareketle yargılamanın da ruh ve beden birlikteliği ile olacağını kabul etmiş, buna bağlı olarak da Kur'an'ın anlatımlarını gerçek anlatımlar olarak ele almıştır. Bütün yargılama evrelerindeki anlatımlara örnek olarak Ebussuûd'un, amellerin tartılması ile ilgili görüşüne değinmek istiyoruz. O, Kur'an'da anlatılan amellerin ağır gelmesini, tartma ile ilişkili bütün hükümlerin ayrıntılı olarak ortaya konulması olarak görmekte, burada tartmanın ağırlığı ve miktarı olan şeyler için geçerli olduğunu ve bunun da iyilikler olduğunu söylemektedir.¹¹⁸ Ancak "*tartısı ağır gelenler kurtuluşa ereceklerdir*"¹¹⁹ ayetini açıklarken de, iyiliklerin inançları ve amelleri kapsadığını, doğru inanca ve salih amele sahip olanların da Allah katında ağırlığı ve değeri olacağını söylemektedir.¹²⁰

Ölümden sonra insanların yargılanması ve yargılama sonucunda amellerinden ötürü cehenneme giden inananlar için Hz. Muhammed'in şefaati etmesi, Ehl-i Sünnet'in inançları arasında yer almaktadır. Ebussuûd'a göre şefaati; bir kimsenin dünya veya ahirete ait bir yarara ulaşması veya kendisine zarar veren bir şeyden kurtulması için sözlü olarak aracılık/*tavassut* etmektir¹²¹ ve kıyamet gününde nebiler, melekler ve şefaati makamına ehil olanlar şefaati edecektir.¹²² O, kıyamet gününde hiçbir kimsenin diğerinden faydalanmayacağı, şefaatin kabul edilmeyeceği ve hiç kimseden bedel alınmayacağını açıklayan ayeti¹²³ yorumlarken, Mutezilenin bu ayeti büyük günah işleyenler için şefaati nefyettiğine delil gösterdiğini söyledikten sonra, şefaati hakkındaki ayetler ve rivayet edilen hadislerin şefaati ispat etmesi nedeniyle bunun kâfirlere özel olduğunu belirtmektedir. Ona göre onlar atalarının kendileri için şefaatiçi olacağına inanmaktaydılar.¹²⁴ Bu şekildeki bir şefaati anlayışı, Ehl-i Sünnet'in geleneksel şefaati anlayışıdır. Şefaati; asıl olarak iman ettikten sonra büyük günah işleyen bir kimsenin başka bir kişinin fiili olan şefaati ile hak ettiği cezadan kurtulmasının imkânını ortaya koymaktadır ve bu nedenle de hakediş/*istihkâk* kanunları açısından değerlendirilmelidir.

¹¹⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, III, 213.

¹¹⁹ el-Müminûn 23/102.

¹²⁰ Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 151; Krş. IX, 193; bu ayetin tefsirinde Ebussuûd, İbn Abbas'ın "*tartımın dili ve iki kefesi vardır, onda sadece ameller tartılır*" sözüne de atıfta bulunmakta, amellerin yazıldığı sayfelerin tartıya konulacağı ve insanların ona bakacağı şeklindeki görüşü de zikretmekte ancak bu görüşü "*denildi ki*" şeklinde vermektedir.

¹²¹ Ebussuûd, *İrşâd*, II, 210.

¹²² Ebussuûd, *İrşâd*, II, 210.

¹²³ el-Bakara 2/48.

¹²⁴ Ebussuûd, *İrşâd*, I, 99.

Tarihsel süreçte ölümden sonra diriliş konusunda çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır ki bu anlayışlar günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Kur'an'ın bize aktardığına göre cahiliye döneminde yaşamın sadece bu dünyadaki yaşamdan ibaret olduğuna inanan insanlar mevcuttu. Kur'an, "Dediler ki: " hayatımız sadece dünyadan ibarettir. Ölüyoruz ve diriliyoruz. Bizi ancak zaman helak ediyor." Onların buna dair bir bilgileri yok sadece öyle zannediyorlar"¹²⁵ ayetiyle bu inanca işaret etmektedir. Filozoflar madumun iadesinin imkânsızlığından hareketle bedensel dirilişi inkâr etmekte ve ölümden sonraki var oluşun ruhsal; bununla bağıntılı olarak acı ve tatların da ruhsal olduğunu söylemişlerdir. Çünkü onlara göre bedenlerini terk eden ruhların tekrar aynı bedene iade edilmesi imkânsızdır.¹²⁶ Ehl-i Sünnet kelimcilerinden olan Gazzâlî, filozofları üç konuda tekfir etmektedir ki bunlar da; âlemin kıdemi meselesinde bütün cevherleri kadim kabul etmeleri, insanların fiilleri ile ilgili olarak bunlardan hadis olanları ilim olarak kuşatmayacağı ve bedensel dirilişi ve haşri inkâr etmeleridir. Ona göre bu üç görüş İslâm ile uzlaşmaz, bunlara iman edenler de elçilerin kitaplarını yalanlamış olurlar. Çünkü filozoflar Kur'an'daki anlatımların maslahata binaen genel insan kitlelerinin kavraması için olduğunu söylemişlerdir ki bu açık küfürdür.¹²⁷

Genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri ölümden sonra dirilişin dünyadaki bedenini terk eden ruhun tekrar aynı bedene iade edilmesi şeklinde gerçekleşeceğini kabul etmektedirler. Ebussuûd, ölümden sonraki azap ve sevabın bedensel ve ruhsal olduğunu kabul etmektedir. Ona göre inkârcılar için ölümden sonra gerçekleşecek azabın *mülhîn*/alçaltıcı olarak nitelenmesi cismani azapla birlikte mahiyeti bilinmeyen ruhani bir azaba da işaret eder.¹²⁸ Hatta o, ruhani azabın cismani azaptan daha şiddetli olduğunu

¹²⁵ el-Câsiye 45/24; Ebussuûd bu ayetin tefsirinde, onların bu dünyada öldüklerinde ve dirildiklerinde ve bunun ötesinde bir hayatın olmadığına inandıklarını söylemektedir. Ona göre bu ayetin putperestlerin çoğunun inancında tenasühün var olmasından dolayı onların tenasühe inandıkları şeklinde de yorumlanabilir. O, putperestlerin olayları dehre ve zamana izafe ettiklerini söylemekte ve buna da "zamanal/dehr sövmeyiniz, çünkü Allah zamandır" hadisini delil getirmektedir. Ona göre Allah, olayları gerçekleştirendir, zaman değildir. Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 73.

¹²⁶ Sözelimi İbn Sînâ, ruhları terk eden bedenlerin ya aynı bedene döndürülmesi veya başka bir bedene döndürülmesi problemini tartışmaktadır. Ona göre bu beden ya ruhun bedeni terk ettiği andaki beden veya bütün yaşamı boyunca sahip olduğu beden olacaktır. Ruhun bedeni terk ettiği beden olursa Allah yolunda şehit olanların organları kopmuş bedenle diriltilmesi anlamına gelir ki bu abestir. Yaşamı boyunca sahip olduğu bedene iadesinde insanın yaşamı boyunca aynı organlara sahip olması anlamına gelir ki bu da insan bedeni değişken olduğundan imkânsızdır. Bu durum insanın yaşamının başından sonuna kadar değişmeyen asli parçaya sahip olmasını gerektirir ki bu da imkânsızdır. Bkz. İbn Sînâ, *Risâle Adhaviyye fi Emri'l-Meâd*, thk. Süleyman Dünya, (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1949), 55- 56.

¹²⁷ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfutü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dâru'l-Maârif, trs.), 307-308.

¹²⁸ Ebussuûd, *İrşâd*, II, 154; O, başka bir bağlamda inkârcıların sadece cehennem azabı olan cismani azapla ebedi olmadıklarını, aynı zamanda insanın bu dünyada

söylemektedir.¹²⁹ Ebussuûd'un bu anlayışında duyusal ve akli acı ve tatları birleştirme amacının olduğu görülmektedir. Aslında o, insanın ölümden sonraki varoluşunu bu dünyadaki varoluşuna benzettiğini, bu dünyadaki varoluşta da insan için duyusal ve zihinsel acılar ve tatlar mümkün olduğundan ölümden sonraki hayatta da bunların imkânından bahsettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde kelim ilminin önemli bir gelişim ortaya koyduğu söylenemez. Medreselerin kurulmasından sonra Ehl-i Sünnet inanç sistemine uygun eğitim programlarının oluşturulmuş olması ve bu geleneğin Osmanlı Devleti'nde de devam etmesi, bu dönemde dinsel ilimler alanında eser telif edilmesini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu dönemde daha çok önceki telif eserler şerh edilmiştir. Yeni eserlerin telif edilmemesi ve sadece önceki yazılanların şerh edilmesi yöntemiyle, ortaya çıkan yeni sorunlara çözüm üretmek mümkün olmamıştır. Ehl-i Sünnet kimliğine mensup iktidarın, farklı inançları benimseyen bir coğrafyaya hükmetmesi, bu anlayışları dikkate almasını da zorunlu kılmıştır. Anadolu'da yaşayan insanların Maturîdîliği benimsemesine rağmen, medreselerde Eşariliğe ait eserlerin okutulması, Maturîdîliğin kitlelere ulaştırılmasının önünde bir engel oluşturmuştur. Bu nedenle de Maturîdîlik ve Eşarilik arasındaki görüş farklılıklarını ortaya koyan eserlere bu dönemde rastlamak mümkündür. Ebussuûd'un tefsirinde Maturîdîliğin yöntem ve inançları yerine, genel olarak Ehl-i Sünnet'in inançlarının yer aldığı görülmektedir.

Ebussuûd'un fıkıh alanındaki derinliğini kelam alanında görmek mümkün değildir. Kelam alanında bir eser telif etmemiş olması, bu derinliğin oluşmamasında etkilidir. Bununla birlikte onun şeyhülislam olarak görev yapması, siyasi erkin etkisinde olmasını ortaya çıkarmıştır. Siyasi erk açısından bireylerin otoriteye itaatleri önem arz ettiğinden, bu itaatin dinsel otorite tarafından geliştirilmesini de gerekli kılmıştır. Siyasi otoritenin bazı kararlarının dinsel otoritenin onamasından geçmesi, bu kararların toplumsal alanda uygulanmasını ve bireylerin bağlılığını sağlamıştır. Ebussuûd'un farklı mezheplere savaşı dinsel olarak meşru göstermek için bazı fetvalar vermesi bu nedene indirgenebilir.

Ebussuûd, Ehl-i Sünnet kelam sisteminin akılla bilinenler/*akliyyât* olarak tasnif edilen zat, sıfat, iyilik ve kötülük, insan fiillerinin yaratılması konularında, akli delilleri kullandığı gibi semi' delilleri de kullanmaktadır. Nübüvvet, mead, isimler ve hükümler/*el-esmâ'u ve'l-ahkâm*, imamet olarak tasnif edilen semiyat konularında da genel olarak ayet ve hadisleri delil

tahammül etmesinin mümkün olmadığı ve mahiyetini Allah'ın bildiği ruhsal elemlerle ebedi olduğunu söylemektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 242.

¹²⁹ Ebussuûd, *İrşâd*, III, 125.

olarak kullanılmaktadır. O, Ehl-i Sünnet kelam ekolünün inançlarının dayandığı hadisleri, herhangi bir eleştiriye tabi tutmamaktadır.

Kaynakça

- Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerîm Osmân, Kahire: Mektebet'u Vehbe, 1996.
- Akgündüz Ahmet, "Ebüssüüd Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Âlûsî, Şehâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî, *Rûhu-l Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Sebu'l-Mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atiyye, Beyrut: Dâr'u'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1415.
- Aydemir, Abdullah, *Ebüssüüd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Baysun, Cavid M., "Ebüssüüd Efendi", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977, s. IV, 92-99.
- Beydâvî, Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Birişik, Abdülhamit, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Müfssirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih el-Hizzî, Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1997.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebüssüüd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Düzenli, Pehlul, "Şeyhülislam Ebüssüüd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt:3, Sayı: 5, 2005.
- Ebüssüüd, İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trs.
- Ebüssüüd, İmâdî, *Risâle fî Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebüssüüd*, İstanbul 1264, ss.19-28.
- Ebüssüüd, İmâdî, *Risâle fî Cevâz Vakfi'n-Nukûd*, thk. Ebu'l-Eşbâl el-Pakistânî, Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 1997.
- Eşârî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Almanya: Dâr'u Franz Steiner, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfutü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dâr'u'l-Marife, trs.,

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *el-Ukûdu'd-Durriyye fî Tenkîh'l-Fetevâ'l-Hâmidîyye*, trs,
- İbn Hazm, Ebû Muhamed, *el-Fasl'u fî'l-Milel'i ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal'i*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1986.
- İbn Kemâl, Şemsuddîn, "Risâle fî Tekfîr'r-Revâfid", *Hams'u Resâil Fi'l-Fırak'ı ve'l-Mezâhib*, thk. Seyyid Bahçivan, Kahire: Dâru's-Selâm, 2005, s.195-201.
- İbn Sînâ, *Risâle Adhaviyye fî Emri'l-Meâd*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1949.
- Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, trs.
- el-İsfehânî, er-Rağıb, *el-İtikadât*, thk. Şimrân el-İclî, Beyrut: Müessesu'l-Esrâf, 1988.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhitler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Râzî, Fahrüddîn, *Kitâbu'l-Muhassal ve Hüve Muhassal'u Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn Mine'l-Hukemâ'u ve'l-Mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebet'u Dâru't-Tûras, 1991.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Taftazânî, Sadüddîn, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut: Âlemu'l-Kütub, 1989.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf'u An Hakâik'i Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-Arabî, 1407.
- Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 2002.