



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**KİTABU'L-MÜSÂYERE ÇERÇEVESİNDE İBN-İ
HÜMÂM'IN İTİKADİ VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMET TÜTÜNCÜ

İZMİR-2022

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**KİTABU'L-MÜSÂYERE ÇERÇEVESİNDE İBN-İ
HÜMÂM'IN İTİKADİ VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMET TÛTÛNCÛ

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMET RAŞİT BATUR

İZMİR-2022

YEMİN METNİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Kitabu’l Músâyere Çerçevesinde İbn-i Hümâm’ın İtikadi ve Siyasî Görüşleri**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

04/11/2022

Muhammet TÛTÛNCÛ

ÖZET

Tezli Yüksek Lisans Tezi

KİTABU'L MÜSÂYERE ÇERÇEVESİNDE İBN-İ HÜMÂM'IN

İTİKADİ VE SİYASÎ GÖRÜŞLERİ

Muhammet Tütüncü

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tezimizde IX/XV asırda Mısır'da yaşamış olan Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın itikadî ve siyasî görüşlerini *Kitabu'l-Müsâyere* adlı eseri çerçevesinde ele almaya çalıştık. O dönemde Mısır, Memlükler yönetimi altındadır. İçerde ve dışarda siyasî gerginlikler yaşanmaktadır. Doğuda Moğol, batıda Haçlı seferleri sonucu birçok alim güvenli bir bölge olarak gördükleri Mısır'a gelip yerleşmişlerdir. Bu da ilim ve kültürün oldukça canlı olmasına yol açmıştır. İbnü'l-Hümâm böyle bir ortamda doğmuş, büyümüş ve ilmi faaliyetler içerisinde bulunmuştur.

İbnü'l-Hümâm, daha çok fakih olarak ve Hanefî mezhebi açısından önemli olan *el-Hidâye* üzerine yazmış olduğu *Fethu'l-kadir* isimli eseriyle ilim dünyasında tanınmıştır. O, fakih olmasının yanında aynı zamanda bir mütekellimdir. Tezimizde inceleyeceğimiz *el-Müsâyere*, Gazzâlî'nin kelim alanında ele aldığı "*er-Risâletü'l-kudsiyye*" üzerine çeşitli ilavelerde bulunularak yazılmış olan şerh türünden bir eserdir. İbnü'l-Hümâm'ın eserde kelim konularına yaklaşımı onun bu alana hâkimiyetini göstermektedir. O, İslam inanç esaslarını akli ve nakli delillerle ispat yoluna gitmiş, okuyucuyu fazla detaya boğmadan gerekli bilgileri vererek, konuları müteahhirun dönemi kelim sistemine uygun bir şekilde kaleme almıştır. İbnü'l-Hümâm Mâtürîdî-Hanefî geleneğe bağlı olsa da itikadî ve siyasî açıdan farklı görüşler ileri sürebilmiştir. *el-Müsâyere*, Gazzalî'nin eserine şerh olduğundan dolayı İbnü'l-Hümâm, zaman zaman ona itirazlarda bulunmuş veya ondan farklı düşüncelerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Hümâm, Mâtürîdî, Kelam, el-Müsâyere, el-Müsâmere.

ABSTRACT

Master's Thesis

The Creedal and Political Views of Ibn Humâm in the

Framework of *Kitabu'l Müsayere*

Muhammet Tütüncü

İzmir Kâtip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

In this study, we investigated the creedal and political views of Kemâleddin Ibn al-Humam, who lived in Egypt in the IX/XV century, within the framework of his book called *Kitabu'l-Müsayere*. At that time, Egypt was ruled by the Mamluks. There were political tensions in and around Egypt. Due to the Mongols in the east and the Crusades in the west, so many alims moved and settled in Egypt, which they considered a safe zone. Thus, it has led to a very lively science and culture. Ibn al-Humam was born, grew up, and conducted scientific activities in such an environment.

Ibn al-Humam, is known in the world of science as a İslamic jurisy and a with his work called *Fethu'l-kadir* wrote on *el-Hidâye*, which is important for the Hanafi sect. He is an jurist and also a theologian. The *el-Müsayere*, which we examined in this study, is a type of sharh written by making various additions to the “*er-Risaletu'l-kudsiyye*” written by Gazzâlî in the field of Kalam. Ibn al-Humam's approach to Kalam issues in this treatise shows that he has comprehensive knowledge of Kalam. He proved the principles of Islamic belief with rational and narrative evidence, gave the necessary information without overwhelming the reader with too much detail, and wrote the subjects following the Kalam of the Muteakhhirîn Period. Ibn al-Humâm put forward different views in terms of creedal and political though he belongs to the Mâturîdî-Hanafi tradition. As *el-Müsayere* is sharh to al-Ghazali's work, Ibn al-Humam sometimes objected to him and put forward his different views.

Keywords: Ibn al-Humam, Mâturîdî, Kalam, el-Müsayere, el-Müsamere

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii
ÖN SÖZ.....	ix
GİRİŞ	1
1.ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ, AMACI	1
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI VE KAPSAMI	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ.....	5
1.1. YAŞADIĞI DÖNEM	5
1.1.1. Siyasî ve Sosyal Durum.....	6
1.1.2. Dini ve İlmî Hayat	8
1.2. İBNÜ'L-HÜMÂM'IN HAYATI.....	13
1.3. İLMİ KİŞİLİĞİ, HOCALARI VE ESERLERİ.....	15
İKİNCİ BÖLÜM	24
İBNÜ'L-HÜMÂM'IN İTİKÂDİ GÖRÜŞLERİ.....	24
2.1. ULUHİYYET	24
2.1.1. Allah'ın varlığı ve birliği	24
2.1.2. Allah'ın isim ve sıfatları	32
2.1.3. Rü'yetullah.....	43
2.1.4. Kaza-Kader	46
2.1.5. İnsan Fiilleri.....	49
2.2. NÜBÜVVET	52

2.2.1. Peygamber Göndermenin Mümkün Oluşu	53
2.2.2. Peygamberlerin Özellikleri	57
2.2.3. Peygamberliğin İspatı	59
2.3. AHİRET	63
2.3.1. Ahiret Halleri Yeniden Dirilme/ Neşr ve Haşr	63
2.3.2. Münker Nekir Sorgusu ve Kabir Azabı	67
2.3.3. Mizan	68
2.3.4. Havz	68
2.3.5. Sırat	70
2.3.6. Cennet-Cehennem	71
2.4. BAZI KELÂMÎ TARTIŞMALAR	76
2.4.1. Hüsun- Kubuh	76
2.4.2. Güç Yetirilemeyecek Şeyle Teklif	79
2.4.3. Salâh-Aslâh	80
2.4.4. Kötülük Problemi	83
2.4.5. İman ve Mahiyeti	86
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	99
İBNÜ'L-HÜMÂM'IN SİYASÎ GÖRÜŞLERİ	99
3.1. DEVLET BAŞKANLIĞI/İMÂMET	99
3.1.1. Sahabe ve İlk Dört Halife	109
3.2. İMÂMET'İN ŞARTLARI	111
3.2.1. Müslüman olmak	112
3.2.2. Erkek olmak	113
3.2.3. Takvalı-Adaletli olmak	116
3.2.4. İlim Sahibi olmak	118
3.2.5. Ehil olmak	119
3.2.6. Kureyşli olmak	120
3. 3.AYNI ZAMANDA İKİ İMAM'IN OLMASI	123

3.4. İMAMETİN TESPİT YOLLARI.....	124
SONUÇ.....	127
KAYNAKÇA	130

KISALTMALAR

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.s.	: Aleyhisselâm
A.y.	: Aynı Yer
b.	: İbn (oğul)
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
c.c.	: Celle Celâluhû
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Edit	: Editör
GAL	: Geschichte der Arabischen Litteratur
Haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicrî
H.No:	: Hadis numrası
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
M.Ü:	: Marmara Üniversitesi
m.	: Mîlâdî
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme eden
t.y.	: Basım tarihi yok
Yay.	: Yayınları
Yy.	: Yüzyıl
y.y.	: Basım yeri yok
v.	: Vefat/Ölüm

ÖN SÖZ

Kelâm, Kur'an-ı Kerim'de inançla ilgili konularla bağlantılı ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasını temele alan ilim dalıdır. Hicri II. yy'dan itibaren bu ilim ile iştigal eden İslam âlimleri olmuştur. Bu alanla ilgilenen âlimler farklı metotlar takip ederek dini esasları yorumlamışlardır.

İtikadî fırkalar İslam dininin belirlemiş olduğu akıl ve nakil dengesinde tartışma konusu olan meselelere çözüm aramışlardır. Din hayatın içinde ve sürekli aktüel olduğundan, insanların dine olan ihtiyaçları ve itikadî problemler karşısında çözüm arayışında olmalarından kelam ilmi de bu vesileyle sürekli gündemi ilgilendiren konularla ilgilenecek ve hayatın içinde olacaktır. Kelam ilmi, İslam düşünce tarihi boyunca İslamî düşünce içinde doğan meselelere de bunun dışında kalan meselelere ve kelamın bid'at olarak isimlendirdiği akımlara karşı aklî ve naklî olarak korumacı ve mücadelecî yöntem takip etmiştir. Bu alanda İslam âlimleri bu sorunları ele alan çok önemli eserler yazarak itikadî ve siyasî konulara ışık tutmuşlardır.

Âlimlerin takip ettikleri metot neticesinde birbirinden farklı itikadî ve siyasî fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu fırkaların önemlilerinden birisi de Ehl-i sünnetin Mâtürîdî ekolüdür. Bu ekol günümüzde Özbekistan Devleti sınırları içerisindeki Semerkant'ta h. III. Asrın sonları ile h. IV. Asrın başlarında yaşamış olan Ebû Mansûr Mâtürîdî tarafından tesis edilmiştir.

Kelam ilminde kaleme almış olduğu *el-Müsâyere* isimli eseriyle bu alana katkıda bulunan Mâtürîdî alimlerden birisi de şüphesiz İbnü'l-Hümâm'dır. İbnü'l-Hümâm, yaşamış olduğu dönemde eserleriyle ve ilmî derinliğiyle kendinden söz ettirmiştir. Yaptığımız istişareler sonucunda böylesine önemli bir şahsiyet olan İbnü'l-Hümâm'ın itikadî ve siyasî görüşlerini *el-Müsâyere* eseri çerçevesinde ele almaya değer bulduk.

Çalışmamızda bana rehberlik yapan, yakın alâkasını, destek ve teşviklerini gördüğüm, katkılarından müstefid olduğum tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Raşit BATUR hocama teşekkür ederim. Ayrıca maddî-manevî desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen aileme ve eşime şükranlarımı sunarım.

Muhammet TÛTÛNCÛ

İzmir-2022

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ, AMACI

İlim dünyasında büyük bir yeri bulunan İbnü'l-Hümâm, İslamî sahada birçok eser kaleme alıp çok değerli katkılar sunmuştur. İbnü'l-Hümâm denildiğinde akla ilk olarak fakih kimliği gelmektedir. Fakat fakih oluşunun yanında İbnü'l-Hümâm aynı zamanda bir kelamcıdır. Kelam alanında müstakil olarak kısa ismi ile “*el-Müsâyere*” adlı eseri telif etmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın kelam alanında kaleme almış olduğu eserini önemli kılan özelliklerden birisi kendisi Mâtürîdî olmasına rağmen, Eş'arî kelamcı Gazzâlî'nin “*er-Risâletü'l-Kudsiyye*” isimli eseri üzerine bu şerhi yapmış olmasıdır. Buradan hareketle İbnü'l-Hümâm'ın her iki ekole de hâkim olduğunu anlayabiliriz. Bunun yanında İbnü'l-Hümâm Mâtürîdî ekolüne mensup olmasına rağmen kendisi zaman zaman diğer ekollerin görüşlerini tercih edecek kadar ilmi derinliğe sahiptir.

İbnü'l-Hümâm üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar itikâdî alanda daha çok tek konu etrafında yapılan çalışmalar niteliğindedir. İbnü'l-Hümâm'ın itikâdî alandaki görüşlerini bir arada ele alan çalışma yapılmamıştır. Yine tespit edebildiğimiz kadarıyla siyasî görüşleri de çalışılmamıştır. Bu çalışmayla söz konusu boşluğu doldurmayı amaçladık.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI VE KAPSAMI

Her araştırma mutlaka bir yöntemle yapılmaktadır. Bu çalışma da İslam dünyasında fıkıh alanında yetkinliği ile tanınan ve Hanefî mezhebinde önemli kaynak eser sahibi olan, İbnü'l-Hümâm'ın itikad alanında yazmış olduğu eserinden hareketle itikadî ve siyasî görüşleri betimleme tekniği açısından ele alınmıştır. İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerini sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için zaman zaman Mâtürîdî görüşlerle *ve er-Risâletü'l-Kudsiyye*'ye şerh olması açısından da Gazzâlî'nin görüşleriyle karşılaştırmalar yapılmıştır.

Kemâleddin İbnü'l-Hümâm konuları ele alırken aklî delillerin yanında naklî delillerden de yararlanmışır. Hümâm'ın görüşlerini tespit ederken bazen âyet ve hadisleri metin içerisinde gösterme ihtiyacı hissettik. Âyetlerin mealini genel itibarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırlamış olduğu meali esas alarak göstermeye gayret ettik. Fakat bazen farklı meallerden de istifade ettik.

İbnü'l-Hümâm'ın itikadî görüşleri üzerine yapılmış akademik çalışmalar vardır. Kelam alanında yapılan çalışmalar şunlardır; Halil Taşpınar, *Kemaleddin İbnü'l-Hümâm'a Göre Allah Teala'nın Sıfatları ve Gazzâlî'nin Bu Husustaki Görüşleri ile Karşılaştırılması*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1992; Emrullah Fatış, *İbnü'l-Hümâm'ın el-Müsâyere Adlı Eserinde Bi'setül Enbiyâ ve Sem'iyât Bahislerinin Gazzâlî ile Mukayesesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1992; Mustafa Yalçınkaya, *İbn-i Hümâm'ın el-Müsâyere Adlı Eserinde İman ve İslam İle İlgili Konuların İmam Gazzâlî ile Karşılaştırılması*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: 1993; Kamil Güneş, *İbnü'l-Hümâm'ın Kader Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1993; Ahmet Akgüç, *Kemaleddin İbnü'l-Hümâm'a Göre Allah Teala'nın Fiilleri ve Gazzâlî'nin Bu Husustaki Görüşleriyle Karşılaştırılması*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1994; Ahmet Arıkan, *Kemaleddin bin Hümâm'ın Sıfat Görüşü*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 1996; Abdullah Tırabzon, *Kemaleddin İbnü'l Hümam ve Kelam İlmindeki Yeri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Van, 1997. Yazar bu tezini “*Bir Fakih Bir Mütekellim: İbn Hümam (“el-Müsayere” Eseri Bağlamında)*”¹ ismiyle bastırmıştır; Halil Çurak, *Kemaleddin İbn-i Hümam'a Göre insan Fiilleri*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Sivas: 2004; Suat Doğan, *Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın Nübüvvet Anlayışı*, Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yozgat, 2020.

¹ Abdullah Tırabzon, *Bir Fakih Bir Mütekellim: İbn Hümam (“el-Müsayere” Eseri Bağlamında)*, Yalın Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Tezimizin ana kaynağı olan eser Harun Işık teraimesiyle 2017 yılında Kimlik Yayınları tarafından basılmıştır. Yine Harun Işık tarafından tercüme edilen eser Endülüs Yayınları'ndan yayınlanan 2020 baskısında Arapça metin eklenerek ve bazı tahkikler yapılarak yeniden basılmıştır

Çalışma İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün Tez Yazım Kılavuzu esas alınarak hazırlanmıştır. Eser ve müellif isimleri DİA'ya uygun yazılmaya gayret edilmiştir.

Müellifin yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal yapısı hakkında bilgi vermek onu daha iyi anlamada etkili olacağından dolayı birinci bölümde hayatı, ilmi kişiliğinin yanı sıra dönemin siyasî, sosyal ve kültürel yapısı hakkında da bilgi verilecektir. İbnü'l-Hümâm'ın hayatı ve yaşamış olduğu hicri sekiz ve dokuzuncu yüzyılda Mısır hakkında bilgi veren kaynaklara ve İbnü'l-Hümâm'ın hayatını anlatan eserlere başvuracağız. İbnü'l-Hümâm'ın öğrencilerinden olan Sehâvî hocasının hayatı hakkında kaleme almış olduğu “*el-İhtimâm bi-tercemeti Kemaliddîn İbni'l-Hümâm*” isimli eserini tespit etmemize rağmen bu eser günümüze ulaşamamıştır. Sehâvî'nin *ed-Dav'ul-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Süyûtî'nin *Husnü'l-muhâdara ve Buğyetu'l-vuât'i*, Şevkânî'nin *el-Bedru't-tâli'i*, Ziriklî'nin *Â'lâm'ı* ve Kehhâle'nin *Mu'cemü'l-müellifin*'i başvuracağımız kaynaklar arasındadır. Bu eserlerin haricinde müellifin yaşamış olduğu dönemin siyasî, ilmî ve kültürel durumu ile ilgili olarak İsmâil Yiğit'in *Memlûkler* isimli eseri ile, aynı adlı ansiklopedi maddesi, Mahmûd Şâkir'in *et- Târîhu'l-İslâmî* isimli eseri çalışma esnasında başvuracağımız araştırmalar arasında yerini almaktadır.

İkinci bölümde “*el-Müsâyere fi'l-akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire*” isimli eserden istifade edilerek İbnü'l-Hümâm'ın itikadî görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır. İbnü'l-Hümâm Mâtürîdî olmasına rağmen zaman zaman mezhebinin dışında görüşleri tercih etmiş ve bu görüşleri savunmuştur. Bu görüşlerine de yer vermeye çalışacağız. *el-Müsâyere*'nin yanında İbn-i Ebû Şerif'in *Müsâyere* üzerine yazmış olduğu *el-Müsamere* adlı eseri de bu bölümde çokça başvuracağımız eserler arasındadır.

el-Müsâyere'nin içerdığı konular özellikle naklî ve akî delillere dayandırıldığından faydalı bir eserdir. Bu eser ile Ehl-i Sünnet görüşü müdafaa edilmeye ve Ehl-i Bid'at mezhepleri de reddedilmeye çalışılmıştır.

Son bölümde İbnü'l-Hümâm'ın siyasî görüşü, devlet başkanı konuları ele alınacaktır. Hilafet anlayışı, halife olacak kişide aranan şartlar ve halifeliğin şartlar, aynı zamanda iki imamın olmasının caiz olup olmadığı, imameti tespit yolları konularına yer vereceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1.1. YAŞADIĞI DÖNEM

Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm 790/1388 yılında Memlûkler'in hüküm sürdüğü dönemde yaşamıştır. Doğum yeri hakkında iki farklı rivayet vardır. İlk rivayete göre 790/1388 yılında Sivas'ta, diğer rivayete göre tarihler yine aynı olmakla birlikte İskenderiyye de dünyaya gelmiştir.² Doğum yeri Sivas olsa bile daha küçük yaşlarda bu şehri terk etmiştir. Ömrünün büyük çoğunluğu Mısır'da geçmiştir. İlmî çevrelerce de kendisi Kemaleddin İbnü'l-Hümâm el-İskenderî olarak da bilinmektedir. İbnü'l-Hümâm olarak meşhur olmasının nedeni dedesi Hümameddin'e nispet edilmesinden dolayıdır.

İbnü'l-Hümâm'ın yaşamış olduğu dönemde Memlûkler (658-923/1250-1517) yıllarında saltanat merkezi Mısır, taşra teşkilatı Suriye olmak üzere içine günümüz Türkiye'sinin bazı şehirleri de olmak üzere İslam coğrafyasının önemli bölümüne hâkim olmuşlardır. İnsan hayatını etkileyen en önemli faktörler arasında sosyal ve siyasal çevrenin etkisi inkâr edilemez bir gerçektir. Bu nedenle Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın yaşadığı siyasî, sosyal durum ile dinî yaşam hakkında bilgi vermekte fayda görüyoruz.

² Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, (trc. Harun Işık), Endülüs Yay., İstanbul, 2020, s. 11; Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Hümâm", *Temel İslam Ansiklopedisi*, (Edit. Tuncay Başoğlu), İstanbul, İsam Yay, 5. Baskı, 2021, c. 4, s. 205; Abdullah Tırabzon, "Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce*, (Edit. Bayram Ali Çetinkaya-Ahmet Hamdi Furat), İnsan Yay., İstanbul, 2015, c. VII, s. 295.

1.1.1. Siyasî ve Sosyal Durum

Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın hayatının önemli bir kısmı Memlûk hükümleraltındaki Mısır'da geçmiştir. Çağdaşı olan Memlûk sultanları: Berkûk (784-801/1382-1399), Ferec (801-815/1399-1412), Şeyh Müeyyed el-Mahmûdî (815-824/1412-1421), Barsbay (824-841/1422-1438), Seyfeddin Çakmak (842-857/1438-1453) ve Seyfeddin İnal (857-865/1453-1461)'dır.³

Bu dönemlerde siyasî olarak zor ve istikrarın olmadığı dönemler olsa da⁴ ekonomik ve ilmî yönden oldukça büyük gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir.⁵ Eyyübiler döneminde başlayıp Memlûkler dönemini de kapsayan Haçlı seferleri ticarî ve siyasî hayatı etkilediği gibi sosyal yapının bozulmasına da sebep olmuştur. Müslüman toplumların Akdeniz'e çıkış kapısı olan Suriye ve Mısır'ın liman şehirlerine erişimi bu seferler sebebiyle bazen İtalyan tüccarlar bazen de Hıristiyan bazen de Müslüman toplumların hakimiyetine geçmiş olması, bölgede ticaretin ve iktisadî düzenin oluşmasına engel olmuş, bazen de toplumda açlık ve yoksulluk çekilmez bir durum haline gelmiştir.⁶ Memlûklü devleti için bir diğer tehdit unsuru da ülkenin doğusundan gelen Moğollar'dır. Moğolların baskıları sonucu toplumda yaşanan huzursuzluk ve güven ortamının olmayışından göçler yaşanmıştır. Göçler ve savaşlar neticesinde yaşanan toplumun demografik yapısındaki değişikliklerden dolayı bu dönemde sosyo-ekonomik olarak olumsuz etkiler meydana gelmiştir. Bu dönemler arasında içten ve dıştan siyasî baskılara maruz kalan Memlûkler küçük yaşta olanların hükümdar olduğu zamanlarda sıkıntılar yaşarken bazen de ferasetli hükümdarlar sayesinde rahat etmişlerdir. Memlûk devleti, içeride çoğu zaman taht kavgaları, dışarıda Timur ve Haçlı seferleri ile sürekli karşı karşıya gelmiştir.⁷ Memlûkler hâkim oldukları dönemde Moğollar'a karşı durdukları gibi Haçlı ordularına karşı durmuşlardır. Memlûkler'in Haçlı ordularına karşı durup bu tehdidi

³ İsmail Yiğit, *İslâm Tarihi, Memlûkler*, Kayıhan Yay., İstanbul, 1991, c. VII, s. 21.

⁴ Bosworth C. E., *İslam Devletleri Tarihi*. (çev. E. Merçil ve M. İpşirili), İstanbul, 1980, s. 198.

⁵ Abdullah Tırabzon, *Bir Fakih Bir Mütakellim*, Yalın Yay., İstanbul, 2010, s. 12.

⁶ İsmail Yiğit, *Memlûkler*, s. 230.

⁷ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (Edit. Kenan Seyithanoğlu), 1998, İstanbul, c. VII, s. 41.

engellemeleri Memlükler'in dış tehditlere karşı göstermiş olduğu en önemli başarıları arasındadır.⁸

Memlükler'in kuruluş dönemlerinde İslam coğrafyası siyasî olarak zor bir süreçten geçmekteydi. Doğu'da Bağdat'a kadar gelen Moğol tehdidi, batıda İslam devletlerinde siyasî iç huzursuzluklar neticesinde kendilerini zayıflatarak küçük devletler haline gelmişti. Anadolu'da yeni kurulan Osmanlı Devleti'nde Timur tehdidi önemli bir sorundu. Bunun yanında siyasî olarak istikrarsızlık ve iç çekişmelerin varlığı gibi nedenlerden Memlük Devleti diğer devletlere nazaran daha güçlü olarak öne çıkmıştı. Bu sebeplerden dolayı İslam aleminden Memlük topraklarına bazı alimler göç ettiler.

Çeşitli yerlerden getirilen kölelerin (memlüklerin) asker olarak veya devlet kademelerinde görev alması Abbasiler'den beri uygulanan bir gelenektir.⁹ Bu çerçevede Eyyübi Devleti'nin kurucu lideri olan Selahaddin Eyyubi Kafkasya'dan bölgeye getirmiş olduğu Kıpçak ve Harizm kökenli köleler (memlük) devlette statü olarak önemli görevlere yükselmişlerdir. Eyyübiler kendilerine askeri alanda hizmet etmeleri için getirdikleri köleler ilerleyen dönemde devletin sonunu hazırlamıştır. Önceleri Eyyübiler'e askerî olarak hizmet veren Memlükler daha sonra devletin yıkılmasına ve kendilerinden olan emiri devlet başkanı yaparak Memlük Devletini kurmuşlardır. Memlükler iki buçuk asır Mısır, Suriye, Hicaz gibi birçok bölgeye hâkim olmuşlardır.¹⁰

Memlükler, Moğollar tarafından Bağdat hilafetinin yıkılışının ardından fiili olarak hilafet makamı fonksiyonunu kaybetse de, Müslümanların nazarında hilafet, ümmeti ve İslam birliğini sağlamak adına etkisini kaybetmemişti. Memlükler halifeliğe sahip çıkarak kendilerine meşruiyet kazandırmışlardır. Halifeliğin yıkılmış olması siyasî olarak tehlike oluşturmaktaydı. Bu tehlike Memlük Sultanı Barsbay tarafından Mısır'a kaçan Halife Zahir'in oğlu Ahmed'in "el-Mustansır" unvanı verilerek 1261 yılında halife ilan edilmesiyle son bulmuştur.¹¹

⁸ Mahmud Şakir, *et-Târih 'ul-İslâmî*, 5. Baskı, Beyrut, 1991, c. V, s. 198.

⁹ İsmail Yiğit, "Memlükler", *DİA*, c. XXIX, Ankara, 2004, s. 90.

¹⁰ Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, c. VI, s. 433.

¹¹ <https://tr.wikipedia.org/wiki/Abb%C3%A2s%C3%AEler>; Erişim Tarihi (07.09.2022)

1.1.2. Dini ve İلمي Hayat

Memlükler döneminde yaşanan siyasî kargaşalar ve en önemli tehditlerin başında gelen Moğol istilasından kaçarak siyasî açıdan daha güvenilir bölge olan Mısır'a birçok alim göç etmiştir. Buna ilaveten toplumun ve yöneticilerin ilme önem vermesi, çok sayıda cami ve medrese gibi eğitim kurumlarının inşa edilmesine zemin hazırlamıştır. Memlükler'de yöneticilerin bizzat kendi isimleri ile medrese kurulmasına öncülük etmesi dini ve ilmi hayatın oldukça canlı olmasında etkili olmuştur.

Memlûklü Devleti'nin hâkim olduğu topraklarda dinî yaşam denildiğinde sadece İslam ve Müslümanlar değil bölgede yaşayan farklı din mensuplarının varlığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Moğol istilasından kaçanların da bölgeye gelmesiyle bölgede dinî yaşamın oldukça zengin bir yapının oluşmasına sebep olmuştur. Toplumda farklı din mensupları sosyal, ticarî, askerî ve dinî yaşamlarıyla olan ilişkileri belirgin bir durumdaydı. Farklı din mensupları sadece sosyal ve toplumsal alanda değil aynı zamanda kamuda da farklı alanlarda görev alarak kendi varlıklarını göstermişlerdir.¹²

Medreselerde eğitim halkın çoğunluğunun itikadî anlayışı olan Ehl-i sünnet itikadına göre verilmekteydi. Dönemin yöneticilerinden olan Sultan Barsbay dört mezhebin dışında kalan mezhepleri yasaklamış, eğitim, yargı, vaaz, hutbe, fetva gibi görevlere dört mezhebe bağlı olan alimler atamıştır.¹³ Bu dönemde Dâru'l-Kur'an ve Dâru'l-Hadisler'in dışında tıp eğitimi verilen medreselerde vardı. Memlükler de medreselerin bir kısmında sıbyan mektepleri, ekserisinde kütüphane bulunuyordu. Medreselerde ders verecek hocalar merkezi atama şekliyle sultanlar tarafından yapılmaktaydı. Bazı sultanlar toplum tarafından daha çok tanınan bilinen hocaların derslerine katılıyor, hatta katıldıkları derslerden daha sonra eser verenlerde olmuştur.¹⁴

¹² Mehmet Sever, *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhepler Hareketi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2017, s. 38.

¹³ Ayaz, *Memlûkler*, s. 95.

¹⁴ Ayaz, *Memlûkler*, s. 135-136.

İlmî olarak hareketlilik devlet adamlarının yaptırmış olduğu cami, medrese ve ilim merkezlerinde alanında uzman olan hocaların hazırlamış oldukları kaliteli bir müfredatla eğitim faaliyetleri sürdürülmekteydi. Bazı Memlûk Sultanları ilim meclisleri düzenler bu meclislerde dinî ve ilmî konular Sultanın huzurunda münazara edilirdi. Sultanların bu şekilde meclisleri bir araya getirmesi ve bu meclislere katılması ilme ve ilim adamlarına verdikleri önemi ortaya koymaktadır.¹⁵ Devletin ilme olan bu teşviği de karşılıksız kalmamış alanlarında yetkin ve kaliteli alimler yetişmiştir. Dinî ilimleri tahsil etmek isteyen talebeler o dönemde ilim merkezi haline gelen Bağdat'a gelerek ders alıyorlardı. Bağdat Moğollar tarafından talan edilene kadar ilim merkeziydi. Moğollar'ın baskı ve zulümlerinden kurtulan alimler Kahire, Şam gibi Memlûk Devleti'nin hakimiyetinde olan topraklara göç ettiler. Batıda Haçlı tehdidinden kaçan alimler Memlûk topraklarında ilmî faaliyetlerini sürdürdüler. Memlûk sultanları ülkelerine göç eden alimlere her türlü imkân sağladılar.¹⁶

Memlûk topraklarına göç eden ilim adamlarına sultanlar son derece saygılı davranmışlardır. Diğer alanlar da olduğu gibi devleti ilgilendiren konularda dahi alimlerle istişarede bulunmuşlardır. Hatta öyle ki Sultan Ferec zamanında Dımeşk'te Timur ile başlatılan barış müzakerelerinde İbn-i Haldûn heyet başkanı olarak katılmıştır.¹⁷ Sultanlar alimlere kendilerini sadece ilme adamları için dolgun maaş vermişler ve yaptırdıkları eğitim merkezlerine atamışlardır. İlme iştiyakı olan sultanlar bazen ilim halkalarına katılmışlardır.¹⁸

İbnü'l-Hümâm'ın yaşamış olduğu dönem eserlerin telif edildiği ve değerli ilim adamlarının yetiştiği bir zaman dilimidir.¹⁹ Bu durum Memlûkler'de ilmî durumun oldukça iyi olduğunu göstermektedir. Memlûk yöneticileri ilme ve alimlere vermiş oldukları destekler neticesinde ortaya çok değerli ilmi abideler çıkmıştır.²⁰ Bu

¹⁵ Kazım Yaşar Koparman, "Memlûkler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, 1987, c. VII, s. 41.

¹⁶ Ayaz, *Memlûkler*, s. 134-135.

¹⁷ Philip Khuri Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (trc. Salih Tuğ), Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul, 1981, c. IV, s. 1112.

¹⁸ Mahmud Rızk Selim, *Salâtinu'l-Memalik*, Adeb Yayınları, Kahire, 1962, c. III, s. 20.

¹⁹ Şakir, *et-Târih 'ul-İslâmî*, c. V, s. 198.

²⁰ Koparman, "Memlûkler", c. VII, s. 41.

alimler ve telif etmiş oldukları eserler şu şekildedir; İbn Manzûr'un (ö.711/1311) *Lisânü'l-Arab*, Ebû Hayyan el-Endülüsî'nin (ö.746/1345) *Lisânü'l-Arab*, Makrizî'nin (ö.845/1441) *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, İbn-i Tağriberdi'nin (ö.874/1469) *en-Nücümü'z-zâhire fi Mülûki Mısr ve'l-Kahire* ve Sehavî'nin (ö.902/1497) *ed-Dav'ü'l-lâmî' li-ehli'l-karni't-tâsi'*dir. Aynı zamanda Memlûkler döneminde ilmî hareket, İslam alimleri ve İslâm tarihinin meşhur isimlerini tanıtan otobiyografi tarzında eserler yazılmış ve tabakat kitaplarıyla da ön plana çıkmaktadır. Bunlardan bazıları: İbn-i Hallikân'ın (ö.681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*; Suyutî Celaleddin Ebu'l-Fazl'ın (ö.911/1505) *Hüsnü'l-muhadara fi ahbârı Mısr ve'l-Kahire'si*, Ahmed b. İyas el-Hanefî'nin (ö.930/1524) *Bedâu'z-zuhûr fi vakâi'i-d-duhur*, İbn Haldun'un (ö.808/1406) *el-İber ve Divânü'l-mübtede-i ve'l-haber fi eyyâmi'l-arab ve'l-Acem ve'l-Berberi ve Mukaddimesi'*²¹

Memlûkler dönemi hadis ilmi alanında da oldukça verimli bir dönem olmuştur. Hadis ilmin de yaşanan gelişmelerden dolayı bu döneme hadis ilminin altın çağı diyebiliriz. Bu dönemde yazılan şerhler ve rical kitapları, bu sahada en sağlam ve hadis ilminin başucu kitabı denilecek düzeydedir. Bazı muhaddisler ve alanında yazdıkları eserleri; Nevevî (ö.676/1277) *el-Minhâc fi serhi sahih-i Müslim b. el-Haccâc*, Şemseddin Zehebî, Muhammed b. Ahmed b.Keymuz et-Türkmânî'nin (ö.748/1347) *Tezkiretü'l-huffâz*, Moğoltay b. Kılıç'ın (ö.762/1361) *Şerhu'l-Buhârisi ve Şerh'u sünen-i İbn Macesi*; İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö.852/1449) *Nuhbetü'l-fiker*, el-Kastalânî'nin (ö.923/1517) *el-İrşâdü's-sârî fi serhi'l-Buhari'si*.²²

Bu dönem tefsir ilminde yazılan eserlerle de ön plana çıkmıştır. Tefsir çeşitlerinden rivayet ve dirayet tarzı eserlerin bazıları Memlûkler döneminde yazılmıştır. Rivayet tefsirleri içerisinde ilklerden sayılabilecek İbn Kesîr'in *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*'i, Kurtubî'nin kaleme almış olduğu *Ahkâmu'l-Kur'an* isimli eseri aynı zamanda dirayet tefsirleri alanında yazılmış olan başarılı tefsirlerden bazısıdır. İbnü'l-Müneyyir'in (683/1284) *el-Bahru'l-kebîr*'i, Süyûtî'nin (911/1505) *Tefsîru'l-*

²¹ Yiğit, *İslâm Tarihi, Memlûkler*, c. VII, s. 326.

²² Yiğit, *İslâm Tarihi, Memlûkler*, c. VII, s. 272.

Celâleyn ve *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ı bu dönemin ürünü olan en meşhur tefsir ve usûl-i tefsir örneklerden bazılarıdır.

Memlük sultanlarının ilme vermiş oldukları önemin bir göstergesi camilerin inşasına ve medreselerin yapımına vermiş oldukları desteklerdir.²³ Mısır'da daru'l- ilim adı verilen medreseler şehrin dört bir yanına inşa edilmiştir. Bu medreselerin ilmi canlılığın oluşmasında önemi azımsanamaz. Sultanlar, vezirler ve emirler medrese inşası için birbirleriyle yarışıyorlardı. Genellikle kurulan medreselerde ağırlıklı olarak dört mezhepten birisine yönelik eğitimler olmakla birlikte diğer mezheplere yönelik medreseler de faaliyet gösteriyordu. Bazen aynı medresede farklı mezhepler hakkında eğitimler de verilebiliyordu.²⁴

Bu dönemde ilmi faaliyetler sadece dini alanla sınırlı değil bunun yanında aklî ilimlerde de alanında oldukça yetkin şahsiyetler yetişmiş ve çok değerli eserler bırakmışlardır. Bu dönemi tarif ederken yazılı eser bakımından İslam tarihinde en çok eser verilen dönem diyebiliriz.²⁵

Memlük döneminde yetişen önemli şahsiyetleri ve yazmış oldukları eserlerin tamamını burada zikretmemiz mümkün değildir. Fakat en çok bilinenlerden bazı ilim adamları ve eserleri ile iktifa edeceğiz. Bu dönemde yetişen hadis alanında yetkinliğiyle bilinen şahsiyetlerden birisi Zeyleî'dir. Bu dönem de hadis alanında şerhler, rical kitapları yazılmış ve bu dönemde yazılan eserler en çok başvurulan kaynak eserlerdir. Bu dönemdeki hadis alimleri daha çok kendilerinden önce yaşamış olan alimlerin eserlerine şerh ve zevâid türü eserler kaleme almışlardır. Zeyleî Mısır'da ilimle iştiğal etmiş ve Hanefî literatüründe “mutun'u erbaa” olarak bilinen eserlerden birisi olan “*Kenzu'd-dekâik*” üzerine “*Tebyinu'l-hakaik*” isimli şerhi kaleme almıştır. Yine Zeyleî Hanefî fihkî için çok önemli olan “el-Hidâye” isimli eserde geçen hadisleri “*Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-hidâye*” isimli eserde tahriç etmiştir. Zeyleî 743 yılında Kahire'de vefat etmiştir.²⁶

²³ Koparman “*Memlükler*” c. VII, s. 41.

²⁴ Ayaz, *Memlükler*, s. 137.

²⁵ Şakir, *et-Târîh 'ul-İslâmî*, c. VII, s. 16.

²⁶ Ebû'l-Adl Zeynüddîn İbn Kutluboğa, *Tacü't-terâcim*, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 1992, c. I, s. 204.

Dönemin önemli ilim adamlarından birisi de Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî'dir. Türk asıllı olan Zerkeşi Kahire'de doğmuştur.²⁷ Hayatını ilme adayan Zerkeşi altmıştan fazla eser telif etmiş, sadece Kur'an ve fıkıh ilimlerinde değil hadis alanında da kaleme almış olduğu eserlerle çok yönlü bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Zerkeşi 794 yılında Kahire'de vefat etti.²⁸

Memlükler döneminde yaşayan önemli ilim adamlarından birisi de Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî'dir. Memlük dönemi hakkındaki bilgilerin kaynağı genellikle Makrîzî'nin yazmış olduğu tarih kitaplarına dayanmaktadır. Tarihçi kimliğiyle meşhur olan Makrîzî bunun yanında hadis ve fıkıh ilimleriyle de meşgul olmuştur. Makrîzî 845 yılında Kahire'de vefat etmiştir.²⁹

Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın yaşadığı dönem tasavvufun toplumda ön plana çıktığı dönemdir. Bu dönemde cami ve medreselerin yanında günümüze de ulaşan hankah³⁰ tekke, ribat³¹ gibi tasavvuf kurumlarının inşa edilmiş olması bu dönemde tasavvufa verilen önemi ortaya koymaktadır.³² Memlükler döneminde dini hayatta tasavvuf eğitim kuruluşlarının yanında halk içinde de ilgi görmekteydi. Tasavvuf bu dönemde yöneticiler tarafından destekleniyor ve halkın pek çoğu bir tarikata mensuptu. Bu dönemde Bedeviyye, Şâzeliyye, Rifâiyye tarikati mensupları çoğunluktadır.³³ Halkın bir tarikata intisap etme nedenlerinden birisi de Haçlı ve Moğollar tarafından tehdit edilmeleri bunun yanında sultanların kötü muamelede

²⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, (nşr. Muhammed Abdulmuîd), 2. Baskı., Haydarâbâd, Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972, c. VI, s. 134.

²⁸ Muhammed Dâvûdî Şemsüddîn, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. II, s. 162.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'bi mehâsini men bade'l karnı's-sâbi*, Beyrut, ts, c. I, s. 79.

³⁰ Hankah; sufilerin zikir ve ibadetle meşgul oldukları, ikamet ettikleri, çeşitli ilimlere dair ders yaptıkları mekanlara denilmektedir. Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, I-II, Dâru Sâdır, (Kahire 1270 baskısından ofset), Beyrut, ts, c. IV, s. 280; Dehmân Muhammed Ahmed, *Mu'cemü'l-elfâzi't-târîhiyye fi'l-asri'l-Memlûki*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1990, s. 66.

³¹ Makrîzî, *el-Hitat*, c. IV, s. 302, Ribat; şehirden uzak yerlerde önceleri şehri korumak üzere düşmanla savaşan askerler için yapılan ve daha sonraları nefsiyle mücadele eden sûflilerin ibadet ve ilimle meşgul oldukları mekânlara denilmektedir.

³² Ayaz, *Memlükler*, 126; Yiğit, *Memlükler*, c. VII, s. 381.

³³ Yiğit, *Memlukler*, c. XXIX, s. 95.

bulunmaları, insanların yaşamış oldukları kıtlık, hastalık gibi sıkıntılardan dolayı zühd ve takva ehli olmayı tercih etmelerinden kaynaklanıyordu.³⁴

1.2. İBNÜ'L-HÜMÂM'IN HAYATI

İbn'ül-Hümâm'ın biyografisine ilişkin bilgilerin çoğunu öğrencisi olan Sehavi'nin kaleme almış olduğu “*ed-Dav'ül-lami*” isimli eseri ve yine öğrencisi olan Suyûti'nin kaleme almış olduğu “*Büğyetü'l-vu'at*” isimli eserinden elde etmekteyiz.³⁵ Sehavi, “*el-İhtimâm bi tercemeti'l-Kemâl b. Hümâm*” adıyla Kemal İbnü'l-Hümâm'ın hayatını anlatan müstakil bir eser yazmıştır. Ancak bu eser günümüze kadar ulaşamamıştır.

Tarihçiler İbnü'l-Hümâm'ın 790/1388 yılında, İskenderiye'de doğduğunu aktarmaktadır. Nitekim Sehâvi hocasının doğum yılını kendi el yazısıyla bu tarihi verdiğini rivayet etmektedir. Süyûtî ve Şevkani de bu görüştedir.³⁶

Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın asıl ismi Kemaleddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdillah es-Sivasî el-İskenderîdir. Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'a büyük dedesi İbnü'l-Hümâmettin'e nisbetle bu isim verilmiştir. Her ne kadar İbnü'l-Hümâm Sivasî olarak bilinse de İbnü'l-Hümâm'ın Sivas'ta kadılık görevi yapan babası, dedesi ve büyük dedesinden dolayı bu nisbe kendisine verilmiştir.³⁷ Ömer Nasuhi Bilmen'in ve Şerafettin Yaltkaya'nın ifade ettiği gibi Sivaslı değildir.³⁸ İbnü'l-Hümâm kendisinin de ifade ettiği üzere³⁹ Sivasî denilmesi atalarından dolayıdır. Kendisine İskenderî denilmesinin sebebi ise İskenderiye de dünyaya

³⁴ Koparman, *Memlükler*, c. VII, s. 44.

³⁵ Şemsüddin Muhammed Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi*, Beyrut, trs, c. VIII, s. 127; Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî, *Büğyetü'l-vuât*, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 2005, c. I, s. 166.

³⁶ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, c. VIII, s. 127; Ebû Abdillah Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Bedru't- mehâsini men bade'l karnî's-sâbi*, Kahire, 1348, c. II, s. 201; Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn Ziriklî, *el-A'lam*, Beyrut, 1984, c. VII, s. 134.

³⁷ Ahmed Turan Arslan, “Kemaleddin İbn-i Hümâm Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri”, *Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, (Sempozyum Tebliğleri), Sivas, 2007, s. 12.

³⁸ Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1985, c. I, s. 405; Yaşar Çetinkaya, *Dar'ül-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda Yayımlanmış Kelam Makaleleri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2006, s. 86.

³⁹ Kemal İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usuli'l-fikh*, Mısır, 1351, s. 2.

gelmiş olmasından kaynaklanmıştır.⁴⁰ Hanefî mezhebine müntesip olduğundan dolayı da el-Hanefî nisbesi verilmiştir.⁴¹ İbnü'l-Hümâm'ın öğrencilerinden olan İbn Emîr el-Hâc'ın (789/1387) bildirdiğine göre babası müellifimize “İbn Hümâmiddîn” lâkabını vermiştir. Fakat telaffuzu daha zor olduğundan dolayı bu lakap sonrasında İbnü'l-Hümâm'a dönmüştür. “Hümâm” kelime olarak “efendi, yiğit, büyük, hükümdar” gibi anlamlara gelmektedir. Böyle bir lakap ile anılan İbnü'l-Hümâm ilmi çevrede kendinden oldukça söz ettirmiştir.⁴²

İbn Emîr el-Hâc “Musannif bana bunları anlattı” diyerek hocası hakkında şu bilgilere yer vermiştir; “İbnü'l-Hümâm'ın babası, Sivas kadısıydı. Sonra Kahire'ye geldi ve kendisine kadılık görevi verildi. Daha sonra İskenderiyye'de kadılık görevi kendisine verildi. O zamanın Mâlikî mezhebinin kadısı olan Ebu'l-Hayr isimli bir zatın kızı Fâtımâ Hanım ile evlendi ve bu evlilikten de Kemâleddin doğdu”.⁴³

Anadolu'da olan siyasî karışıklıklar ve Timur tehdidinden dolayı İbnü'l-Hümâm'ın ailesi Mısır'ın İskenderiyye şehrine göç etmiştir. İbnü'l-Hümâm daha on yaşlarındayken babası vefat etmiştir.

İbnü'l-Hümâm'ın resmi olarak ilk görevi Mansûriye Medresesi'nde fıkıh öğretimi ile başlamıştır.⁴⁴ Buradaki görevi hakkında kaynaklarda fazla bilgiye yer verilmemiştir.

Melik Barsbay 829/1425 yılında kurmuş olduğu Eşrefiyye Medresesi'ne müderris olarak İbnü'l-Hümâm'ı tayin etmiştir. 833/1430 yılına kadar burada müderris olarak göreve devam eden İbn'ül-Hümâm kendi isteğiyle bu görevden ayrılmıştır.⁴⁵ Bu görevinden ayrıldıktan sonra belirli bir müddet resmi olarak görev almayan İbnü'l-Hümâm, 847 yılında Sultan Çakmak tarafından Şeyhuniyye Hankâhı şeyhliğine getirilmiştir. Sultan Çakmak tarafından İbn'ül-Hümâm'a “Şeyhu's-

⁴⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, c. VII, s. 298; Bazı kaynaklarda ise nisbesi el-Kâhîrî şeklinde geçmektedir (Bkz. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*., VIII, s. 127).

⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usuli'l-fikh*, s. 2.

⁴² Şule Yüksel Uysal, *İbnü'l-Hümâm'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Fethu'l-Kadîr'de İzlediği Hadis Metodolojisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010, s. 45.

⁴³ İbn Emîr el-Hac, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, c. I, s. 6.

⁴⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ul-lâmi*, c. VIII, s. 129.

⁴⁵ Selman Gündüz, *İbnü'l-Hümâm'ın Mezhebe Muhalif Görüşleri ve Tercihleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2019, s. 20.

Şuyûh” ünvanı verilmiştir.⁴⁶ Tasavvuf eğitiminin yanında hankâhlarda fıkıh, hadis, tefsir ve siyer dersleri de verilmekteydi. İbnü'l-Hümâm bu hankahda takriben on bir yıl şeyhlikten sonra bu vazifeden ayrılma kararı almıştır. Sultanlar İbnü'l-Hümâm'ın ayrılmasını istemediklerinden onu ikna edip geri dönmesini istemişlerdir. Fakat bunda başarılı olamamışlardır. Hac farizasını eda etmek için gittiğinde geri döneceğini düşündüklerinden belirli bir süre sultan kimseyi atamamıştır. İbnü'l-Hümâm, Sultana mektup yazıp geri dönmekte kararlı olduğu açıklayınca yerine başkasını tayin etmiştir.⁴⁷ Resmi olarak sayılan görevlerde bulunan İbnü'l-Hümâm bunun dışında fetva ile de bir dönem ilgilenmiştir.

İbnü'l-Hümâm 861/1456 yılında Mısır'da vefat etmiş ve Ataullah el-İskenderi'nin Karafe'deki türbesine defnedilmiştir.⁴⁸ İbnü'l-Hümâm'ın cenaze namazı çok değer verdiği Hanefî kadısı olan İbn'u-Deyri (867/1463) tarafından kıldırılmıştır. Cenaze namazına devrin devlet adamı Seyfüddin İnal (saltanat dönemi 857-866/ 1453-1461) ve devlet erkânı da hazır bulunmuştur.⁴⁹ İbn'u-Deyri İbnü'l-Hümâm'ın sağlığında kendisinden alıntı yaptığı, hadis rivayetinde bulunduğu, ondan ders aldığı için gurur duyduğu hocalarındandır.⁵⁰

1.3. İLMİ KİŞİLİĞİ, HOCALARI VE ESERLERİ

İbnü'l-Hümâm'ın yazmış olduğu eserlerden hareketle ya da terceme-i hal eserlerinde bahsedilen hocalarından öne çıkanları burada zikretmeye çalışacağız.

Burhâneddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr Merğînânî'nin Hanefî fıkhi açısından gözde eser olan “*el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*” isimli eserini defalarca okutmasından dolayı “Kâriü'l-Hidâye” lakaplı Sirâcüddin Ömer b. Ali, İbnü'l-Hümâm'ın uzun bir dönem kendisinden ders almış olduğu hocasıdır. Asıl mesleği terzi olan Kariü'l-Hidâye lakaplı Sirâcüddin Ömer b. Ali ileri yaşlarda ilme merak sarmış, terziliği bırakmış ve fıkıh ilminde derinleşerek Hanefî mezhebinin

⁴⁶ Sehâvi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, c. VIII, s. 130.

⁴⁷ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. I, s. 393.

⁴⁸ Hakkı Aydın, “Kemaleddin İbn-i Hümam'ın Müctehidler Arasındaki Yeri”, *Kemaleddin İbn-i Hümam Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, (Sempozyum Tebliğleri), Sivas Kemaleddin İbn-i Hümam Vakfı Yay., Sivas, 1993, s. 44.

⁴⁹ Sehâvi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, c. VIII, s. 127-132.

⁵⁰ Sehâvi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, c. VIII, s. 132.

önde gelen alimlerden birisi olmuştur. Hayatı boyunca çok öğrenci okutmuş, zamanın önemli medreselerinden olan Berkûkiyye, Eşrefiyye ve Nâsriyye medreselerinde ders vermiştir. Seksen yaşlarında Kâriü'l-Hidâye vefat etmiştir.⁵¹ İbnü'l-Hümâm'ın *el-Hidâye* üzerine yazmış olduğu *Fethu'l-kadîr* isimli şerhinde hocasını hayırla yad etmiş ve onu övmüştür. İbnü'l-Hümâm bu hocasından “son müçtehit” olarak bahsetmiştir.⁵²

Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın babası Abdulvahid İskenderiyye kadısı, annesi de Ebu'l-Hayr lakaplı Maliki bir kadının kızıydı. Bu durumu göz önünde bulundurursak İbnü'l-Hümâm'ın ilmin hâkim olduğu bir ailede hayata geldiğini söyleyebiliriz. Ne yazık ki babası Abdulvahid, İbnü'l-Hümâm on yaşındayken vefat ettiğinden dolayı babasından ilim tahsil edememiştir. On yaşından sonra aslen Faslı olan anneannesi torunu olan İbnü'l-Hümâm'ı yanına almış ve eğitimini üstlenmiştir. Kur'an-ı Kerim'den bazı sûreleri anneannesinin yanında ezberleyen İbnü'l-Hümâm daha sonra Kahire'de Şehabettin el-Heysemi'nin yanında hafızlığını ikmal etmiştir.⁵³ Hafızlığını tamamladıktan sonra tecvid-kıraat derslerini Zerâtîti⁵⁴ ve Abdurrahman et-Tefehni'den⁵⁵ tahsil etmiştir. Kur'an eğitimini tamamladıktan sonra İbn-i Hişam'ın (761/1360) “*Elfiyye*”, Ebu'l Hüseyin el-Kuduri'nin (428/1036) “*Muhtasar'u Kuduri*” Ebul Berakat en-Nesefî'nin (710/1310) “*Menarul envar*” isimli fıkıh usulü eserini, Ebu'l Kasım ez-Zemahşeri'nin (538/1143) “*el-Mufasssal fi'l lüğa*” isimli eserlerini ezberlemiştir.

Bunların yanında İskenderiye kadısı el-Cemal Yusuf el-Humeydî el-Hanefî'den nahiv dersleri almıştır. İskenderiye'den tekrar Kahire'ye dönünce Yahya el-Uceysi'den (862/1458) de bazı ilimleri; Mantık ilmini İzzüddin Abdüsselâm el-Bağdadî'den (859/1454) okumuştur. Sehâvi'nin “*ed-Dav'u'l-lâmi*”sinde el-Bisati,

⁵¹ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. I, s. 392.

⁵² İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. I, s. 6.

⁵³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, c. II, s. 233.

⁵⁴ İbnü'l-Hümâm'ın küçük yaşlarda hafızlığını ikmal ettikten sonra kendisinde kıraat konusunda ders aldığı hocasıdır. Zerâtîti kıraat ilminde mahir ilim adamlarındandır. Bkz.; Sehâvî, *Dav'u'l-lâmi*, c. VII, s. 127

⁵⁵ Asıl ismi ez-Zeyn Abdurrahman bin Ali et-Tefehni'dir. Kendisi küçük yaşlardayken babasını kaybetmiş, eğitimi ile annesi ilgilenmiştir. Daha çok fıkıh ve Arap dilinde ilmi olarak öne çıkmasına rağmen pek çok alana da hakimdir. El-Kitap diye bilinen Kudûri'nin muhtasarını ezberlemiştir. Dönemim medreselerinden olan Şeyhûniyye medresesinde ders vermiştir. 835 yılında vefat etmiştir. İbnü'l-Hümâm Tefehni'den de Hidâye okumuştur. Bkz.; İbn'ül-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. I, s. 5.

Süyûti'nin “*el-Buğyetu'l-vuat*”ında da es-Sinbatî (842/1438) olarak zikrettiği hocasından “*Usûlü'd-dîn/ Kelâm*” ve Mevlânazâde Ahmed b. Mahmud b. Mahmud el-Haravî'nin “*İlm-i Hikmet*”e dair “*Hidâyetü'l-Hikme*” şerhini bitirmiştir.⁵⁶

İbn'ül-Hümâm ilim elde etmek, tecrübe ve kültürünü artırmak, ilmî seviyeleri yüksek hocalardan istifade etmek için birçok ilim yolculuklarına çıkmıştır. Yapmış olduğu seyahatler hakkında kaynaklarda detaylı bilgiler olmamakla birlikte Kahire, İskenderiyye, Kudüs ve Hicaz bu seyahatler arasında sayılabilir.⁵⁷

İbnü'l-Hümâm'ın hayatı ilimle iştigal etmekle geçmiştir. Kendisi fakih olarak tanınmakta ve Hanefî fikhında önemli yeri olan Merginânî'nin *el-Hidâye*'sine yapmış olduğu *Fethu'l-kadir* isimli şerhi bilinmektedir. Fakat İbnü'l-Hümâm'ın eserleri bununla sınırlı değildir. Usulde yazmış olduğu *et-Tahrir*'i ve kelimde kaleme almış olduğu *el-Müsâyere* isimli eseri de önemlidir.

İbnü'l-Hümâm'ın fıkıh usulüne dair yazmış olduğu *et-Tahrir*'i fukaha ve mütekellimin metodunu cemederek, memzuc tarzda ele alınan muhtasar bir eserdir. Genel olarak burada fıkıh usulü yazım şekillerinden bahsetmek gerekirse fıkıh usulü yazım şekli üçe ayrılmaktadır. İlki fukaha metodu ya da Hanefî metodudur. Bu metotta yazılan eserler bir mezhebin görüşüne daha bağlı, ahkamda furu hükümler konusunda doğrudan o mezhebin görüşü ile irtibatlı, istikra yöntemi ile yazılmış eserlerdir. Bu metoda Hanefî metodu da denilmesinin sebebi genellikle Hanefiler tarafından bu metotla eser yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer metot ise mütekellimin metodudur. Bu ismin verilme nedeni fıkıh usul-ü konuları ile kelimde ilkeleri ve mezhepler arasında ilgi kurularak tûmdengelim metodu ile yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu eserlerin kaleme alınmasındaki en önemli etken bu dönemde Ehl-i hadis ve Eş'arîler tarafından Mu'tezile mezhebine mensup olanların ehl-i bidat kabul edilmesi ve sünni ekolün ilkelerinin çoğunun tespit edilmiş olması, bu ilkelere bağlı olarak kelimde ilgili konuların fıkıh usulü ilkeleri göz önünde bulundurularak gözden geçirilme isteğidir. Bu metoda Şafî metodu ismini verenler de vardır. Fukaha ve mütekellimin metotlarını birleştirmek amacıyla, felsefe-mantık dili ile yazılan fıkıh usulü eserlerinin yazılış metoduna “memzuc”

⁵⁶ Süyûti, *Husnü'l-muhâdara*, c. I, s. 392.

⁵⁷ Sehâvi, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, c. VIII, s. 127-132.

denilmektedir.⁵⁸ İbnü'l-Hümâm Hanefî olmasına rağmen fıkıh usulünde Şafii metodu kabul edilen mütekellimin metodunu takip ederek bu alanda farklılığını ortaya koymuştur.

Kemâlledin İbnü'l-Hümâm eğitim hayatını daha erken sayılabilecek bir yaşta dönemin önemli ilim adamlarından ders alarak tamamlamıştır. Eğitim hayatının ardından 824/1421 yılında dönemin önemli medreselerinden olan Mansûriyye medresesinde fıkıh hocalığına başlamıştır.⁵⁹ Medresede göreve başlayacağında bir tören düzenlemiş ve bu törende İbnü'l-Hümâm'ın hocalarından Kariu'l-Hidâye ve Bisâtî mecliste hazır bulunmuşlardır. İbnü'l-Hümâm mecliste hocaları olduğundan başköşeye oturmamıştır. Daha sonra Kariu'l-Hidâye'nin yerine oturmuş. Ve “*Kime hikmet verilmişse ona çokça hayır verilmiştir*” mealinde olan ayeti⁶⁰ tefsir etmeye başlamıştır. Orada bulunanlar İbnü'l-Hümâm'ın ilmi derinliğine hayran kalmışlardır. Mecliste hazır bulunan hocası Bisâtî “Bırakın konuşmaya devam etsin, sözünü kesmeyin, onun konuşmasından zevk alınır, o daha önce benzeri söylenmeyen şeyleri söylemektedir” diyerek öğrencisini takdir etmiştir.⁶¹ 829/1426 yılına kadar Mansûriyye'de fıkıh hocalığı görevini yürüten İbnü'l-Hümâm, dönemin yöneticisi Eşref Barsbay tarafından kendisinin kurmuş olduğu Eşrefiyye medresesine müderris olarak tayin etmiştir. Kendisinden yaşça daha büyük alimler olmasına rağmen bu göreve layık görülen İbnü'l-Hümâm 833/1430 yılına kadar görevine devam etmiştir.⁶²

İbnü'l-Hümâm ilim için yolculuğa çıkmanın gereklerine inanlardandır. İbnü'l-Hümâm'ın hayatını anlatan önemli eserlerde ilim için on dört rıhle yaptığından bahsedilmektedir.⁶³ Yukarıda ifade edildiği üzere daha küçük yaşta babasını kaybeden İbnü'l-Hümâm anneannesinin himayesinde yetişmiştir. İlk ilim yolculuğunu babasının vefatının ardından İskenderiyye'den Kahire'ye yapmıştır.

⁵⁸ Asım Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, İstanbul, 2012, c. XXXXII, s. 201.

⁵⁹ Ferhat Koca, “İbnü'l-Hümâm”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXI, s. 87.

⁶⁰ Bakara, 2/269.

⁶¹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, c. VIII, s. 130.

⁶² Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, c. II, s. 202.

⁶³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, c. VIII, s. 128.

Anneanesi hafızlık eğitimini Şihab Heysemi'den, kıraat eğitimini de Zerâriti'den alması için Kahire'ye getirmiştir.⁶⁴

Kahire'ye yolculuğundan sonra hocası İbnü'ş-Şihne'den ilim almak için Halep'e seyahat etmiştir.⁶⁵ İbnü'l-Hümâm'ın ilim için yaptığı yolculuklardan birisi de İslam medeniyeti açısından Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevi'den sonra değerli olan Mescid-i Aksa'nın bulunduğu şehir Kudüs'e olan yolculuğudur. İbnü'l-Hümâm hocası Aburrahman et-Tefehni ile gittiği Kudüs'te *Zemahşeri*'nin *el-Keşşaf* isimli tefsiri ve Hanefi mezhebinin önemli kaynaklarından olan *el-Hidâye* isimli eseri ondan okumuştur.⁶⁶

İbnü'l-Hümâm hac ve umre vazifesini eda etmek için 824 yılında Hicaz'a gitmiştir. Daha sonrasında 854 ve 858-860 yıllarında tekrar gitmiş ve uzun bir müddet orada kalmıştır. İbnü'l-Hümâm, orada kaldığı müddet içerisinde alimlerle görüşmüş, çeşitli ilmi faaliyetlerde bulunmuştur. İbnü'l-Hümâm vefatı öncesinde Kahire'ye gitmiştir. Kahire'de hastalığına rağmen ilme olan iştiyakı ve öğrencilerin ısrarından dolayı kendisine ilim için gelenleri geri çevirmemiştir. İbnü'l-Hümâm'ın Kahire'ye dönüşüne halk sevinmiştir.⁶⁷

Eserleri:

İbnü'l-Hümâm hâkim olduğu alanların hepsinde eser yazmamıştır ya da yazmışsa elimize ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan ve kaynaklarda kendisine nispet edilen, kaynaklar;

1. Kitabü'l Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-ahira: Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm her ne kadar fıkıh alanında yazmış olduğu ve en çok bilinen eseri "*Fethu'l-kadir*" isimli eseri olsa da biz tezimizle bağlantılı olduğundan ve önemine binaen kelim alanın da kaleme almış olduğu eseri *el-Müsâyere* ile başlamak uygun gördük. Bir alanda eser yazmak o alanda o kişinin ne kadar yetkin ve kendisini geliştirmiş olduğunu göstermektedir. Süyûtî İbnü'l-Hümâm'ın eserlerini sayarken bir kitabında

⁶⁴ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, c. VIII, s. 128.

⁶⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, c. VIII, s. 128.

⁶⁶ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, c. VIII, s. 128.

⁶⁷ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. I, s. 392.

el-Müsâyere'den bahsetmezken⁶⁸ bir başka kitabında ise kitabın adını Müsamere olarak zikretmiştir.⁶⁹ Süyûtî'de kitabın isminin bu şekilde geçmesi onun *el-Müsâyere*'nin şerhi olan *Müsâmere*'yi mi kastettiği yoksa bu bir istinsah hatası mı olduğu sorunlarını akla getirmektedir. Süyûtî dışındaki eserlerde kitabın isminin *el-Müsâyere* olduğunda ittifak vardır.

Gazzâlî 'nin (505/1111) "*er-Risâletü'l-kudsiyye*" isimli eserini ihtisar etme amacıyla eseri kaleme alan İbnü'l-Hümâm daha sonra yapmış olduğu ilavelerle eseri müstakil bir hale getirmiştir. Fakat tamamen de Gazzâlî 'nin eserinden farklı olmadığını beyan etmek için de "uyum sağlamak, mutabık olmak" anlamında eserine "*el-Müsâyere*" ismini vermiştir. Gazzâlî'nin eseri "*er-Risâletü'l-kudsiyye*" ile *el-Müsâyere*'nin farkı mukaddime (giriş) ve hatime (sonuç) bölümünün eklenmesi ve Gazzâlî'nin ifadelerine bir takım açıklayıcı cümlelerin eklenmesidir.

el-Müsâyere'de Ehl-i sünnet'in sahip olduğu görüşler tercih edilmiş, Ehl-i sünnet'in dışındaki fırkalar bidat mezhepler olarak isimlendirilmiş onların görüşleri reddedilerek çürütülmeye çalışılmıştır. Eser genel olarak Mâtürîdî akidesine göre yazılmış olsa da bazen Eş'arîye ve Selefiyye'nin görüşlerine yer vermektedir. Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm kaleme almış olduğu *el-Müsâyere*'ye "*Tavdîhu'l-müsâyere*" adında bir şerh yazmıştır.⁷⁰

İbnü'l-Hümâm eseri kaleme alış amacını şöyle açıklamaktadır;
"*Bazı din kardeşlerim İmamı'l Hüccet Ebû Hamid Gazzâlî 'nin "er-Risâletü'l-kudsiyye" sini okumaya başlamıştı. Kitabı okuyan kardeşlerim kitabın ortasına yaklaşıncaya benden kitabı özetlememi istediler, bende de bu istek oluştu. Bu gaye ile eseri okumaya başladım. Eser üzerinden okumaya iki varak kadar devam ettim. Sonrasında önemli olduğu kanaatine vardığım bazı meselleri ilave etme düşüncesi bende oluştu. İşte bu risalenin ihtisar edilmesini isteyen için bir tamamlama niteliğindedir. Bu, düşünce birinci amaç olarak (risaleyi ihtisar*

⁶⁸ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-saade ve misbahi's-siyâde fi mevzûâtı'l-ulûm*, Kahire, 1968, s. 645; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn, an esâmi'l-kütüb vel fûnûn*, (nşr Şerafettin Yaltkaya), Maarif Vekaleti Yayınları, 1941, c. I, s. 882.

⁶⁹ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. I, s. 393.

⁷⁰ Karl Brockelmann, *Tarihu'ş-şüubi'l-İslamiyye*, (Arapçaya çev. Mebih Emin Faris) Beyrut, 1965, s. 369-370.

etmekten) risaleden başka bir eser ortaya çıkıncaya kadar devam etti. *Risaletü'l-Kudsiyye*'den geriye bu eserde konu ve üslub bakımından birbirine uyum olması dışında müstakil bir eser kaldı. İmam Gazzâlî'nin kitabına ek olarak bir mukaddime(giriş) ve bir hatime (sonuç) ekledim. Çoğu zaman da birçok konunun sonucunu bir konuda ele aldım. Kelamda orta seviyede olan ve ilme yeni başlayanlar için yazdığımdan açıklamasında çok ayrıntıya dalmadım. İşte bu gördüğün eser ortaya çıktı. Her türlü noksanlıktan münezze ve her türlü kemâl sıfatla muttasıf olan Allah beni ve bu kitabı okuyanları ahirette onunla faydalandırmasını umuyorum. Allah her güzelliğın sahibidir. O bana yeter. O ne güzel dosttur. Kitaba “*el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l ahire*” ismini verdim.”⁷¹ *el-Müsâyere* Osmanlı'da Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye medresesinde bir dönem ders kitabı olarak okutulma kararı alınmıştır. Fakat daha sonrasında yeterli nüsha olmadığından bu karardan vazgeçilmiştir.⁷²

2-Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr: Merginânî'nin Hanefî fikhı üzerine yazmış olduğu “*el-Hidâye*” isimli eser üzerine sekiz-on cilt hacminde bir şerhtir. İbnü'l-Hümâm'ı ilim dünyasında tanıtan, onu ilmi şöhrete ulaştıran bu eserdir. Fakat İbnü'l-Hümâm'ın hayatı eseri tamamlamaya vefa etmemiştir. İbnü'l-Hümâm kitabın başından vekalet bahsine kadar yazmıştır.⁷³ Müellifin yazmış olduğu kısım *el-Hidâye*'nin dörtte üçlük bir kısmına tekabül etmektedir. Eserin geri kalan kısmını ise Kadızâde ismi ile meşhur olan Şemsüddin Ahmed (988/1580) “*Netâicü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr*” ismiyle şerh etmiştir.

İbnü'l-Hümâm *Feth'ul-kadir*'in mukaddimesinde “Bunu yazmaya 829'lu yıllarda bazı kardeşlerimize okuturken başladım.” diyerek haber vermektedir. Yine

⁷¹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye*, İstanbul, 1979, s. 7-8.

⁷² Nesimi Yazıcı, “Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler, *Diyanet Dergisi*, 1991 (Ekim-Kasım-Aralık),4, c. XXVII, s. 84.

⁷³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* c. I, s. 4-5.

İbnü'l-Hümâm mukaddimesinde hocası olan Kâriü'l-Hidâye'ye *Hidâye*'nin tamamını ondokuz yıl boyunca okuduğunu ifade etmektedir.⁷⁴

3- et-Tahrîr fî ilmi'l-usûl: İbnü'l-Hümâm'ın ilim dünyasında ilgi gören eseri, öğrencisi İbni Emir el-Hâc (879/1387), "*et-Takrîr ve't-tahbîr*" adıyla, Emîr Padişah (987/1579), "*Şerhu tahrîri'l- usûl*" adıyla, Nizâmüddîn el-Leknevî (1235/1819) de "*Şerhu-tahrîri'l l-usûl*" adıyla şerh etmiştir. İbn-i Emir'in şerhi diğer şerhlere kıyasla daha çok ilgi görmüştür.

İbnü'l-Hümâm et-Tahrîr'i yazma amacını şu şekilde açıklamaktadır; "*Hayatımın bir bölümünü hem Hanefî mezhebi hem de Şafîi Mezhebi'nin fıkah usulüne dair ortaya koyduklarına vakıf olmakla geçirdim. Bu iki mezhebin temel öğretilerini ve istilahlarını açıklayan bir eser kaleme almaya karar verdim. Yazacağım kitap her iki mezhebin usûl ve istilahlarına hâkim olmak isteyen kişiye konuyu anlatabilecek bir özellikte olmalıydı. Bu zamana kadar her iki mezhebe ait temel bilgi ve istilahlarını birlikte ele alan bir eserin yazıldığına şahit olmadım. Bu boşluğu doldurmak üzere bu eseri kaleme aldım. Anlatacaklarımı tam manasıyla anlatmaya kalksam kitap, hacimce çok geniş olacaktı ki bu zamanda yaşayan insanların böylesine hacimli bir eserleri okumadıkları da bir gerçektir. Bundan dolayı bütün meseleleri kapsayan özlü, muhtasar bir eser yazdım ve esere et-Tahrir ismini verdim.*"⁷⁵ İbnü'l-Hümâm metot olarak Hanefî ve Şafîi metodunu eserinde birleştirmesine burada atıf yapmaktadır. Tahrir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Eser iki mezhebin öğretisi ve istilahlarını ele alarak yazılması ve bunun yanında İbnü'l-Hümâm'ın da ifade ettiği üzere kısa ve özlü olduğundan dolayı anlaşılması açısından bazı zorluklara sebebiyet vermektedir. Eser bu yönüyle bazı ilim adamları tarafından

⁷⁴ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. I, a.y. Bkz; Bekir Özudođru, *İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr'de Hadis Usûlü Meselelerine Yaklaşımı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 11-15.

⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 3.

eleştirisi konusu olmuştur.⁷⁶ Eserin anlaşılması zor olduğundan dolayı üzerine şerhler yazılmıştır.

4-Zâdü'l-fakîr fi'l-fürû': İbnü'l-Hümâm'ın namaz ve temizlik konularında ele aldığı muhtasar bir eserdir. İbnü'l-Hümâm bu eseri hac yolculuğundayken arkadaşlarının ondan ricası üzerine yazdığını söylemektedir. İslami usullerde adet olduğu üzere esere besmele ile başlayan İbnü'l-Hümâm namaz ve temizlik bahsinden sonra küsuf namazı konusunu ele alır. Muhammed b. Ali et-Timurtâşî tarafından "*Î'ânetü'l-hakîr li zâdi'l-fakîr*" adıyla, Ahmed b. İbrahim et-Tunusi tarafından da "*Îs'afu'l-mevla'l-kadir şerh'u-zadi'l-fakîr*" adıyla şerh edilmiştir.⁷⁷

5-Î'râbu kavlihî sallallahu aleyhi ve selem: Bu eser "*Sübhanellehi ve bihamdihî*"⁷⁸ şeklinde de kaynaklarda ismi geçmektedir.⁷⁹ İbnü'l-Hümâm'ın öğrencisi SeHAVİ'nin aktardığına göre bir kadın elinde bir sayfa ile İbnü'l-Hümâm'ın yanına geldi. Kâğıtta yazılı olan şeyin ne olduğunu sordu. Sonrasında Hz. Peygamber'in "*kelimatani hafifetani*" şeklinde başlayan hadisinin irabını, terkiğini, anlamını sorması için bir adamın eline tutuşturduğunu anlatır. İbnü'l-Hümâm da "Bu aciz kul da konuyla ilgili çok fazla bilgisi olmamasına, uzun zamandır bu konulardan uzak kalmasına ve yazının da acil olmasına rağmen, zamanın elverdiği kadar bir şeyler yazdı ve cevabı zikretti."⁸⁰ İbnü'l-Hümâm eserin yazılış amacını bu şekilde açıklamaktadır. Yazılış sebebi bu şekilde açıklanan çalışma, küçük bir risale şeklinde üç sayfadan oluşmaktadır.

⁷⁶ Seyyid Bey, *Usul-i fıkıh/Medhal*, İstanbul, 1333, s. 65.

⁷⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 945-946.

⁷⁸ Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 232; Buhari, "Tevhîd", 58; Müslim, "Zikr", 10; İbn Mâce, "Edeb", 56.

⁷⁹ Celâeddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ts., c. I, s. 168; Taşkoprîzâde, *Miftâh*, s. 645.

⁸⁰ Ebû'l Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Menşuratü Darul Mektebetü'l Hayat, Beyrut, ts., c. VIII, s. 130.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-HÜMÂM'IN İTİKÂDİ GÖRÜŞLERİ

2.1. ULUHİYYET

Uluhiyyet ilahlık anlamına gelen “ulûhe” kelimesinden sınıî/yapma mastardır. Kelam ilminde Allah'ın varlığı, sıfatları, isimleri ve Allah ile ilgili diğer konuları ilgilendiren, usûl-i selâse olarak isimlendirilen üç temel bölümden birisidir.⁸¹

İslam alimleri marifetullahın itikadî bilgilerin aslı olduğu ve dinin temel konularından biri olduğunda ittifak etmişleridir.

2.1.1. Allah'ın varlığı ve birliği

Allah'ın varlığı, birliği, kıdemi, bekası, cevher, araz, cisim olup olmadığı meseleleri, aklî ve naklî delillerle ispat edilip edilemeyeceği İslam düşünürleri arasında tartışma konusu olmuştur. Allah'ı bilmek, tanımak, diğer insanlara tanıtmak ancak O'nun sıfatlarını ve isimlerini bilmekle mümkün olabilmektedir. Bu nedenle Allah'ın, insan ve diğer yaratılmış olanlarla ilişkisi kelam ekollerinin temel konularından biri olmuştur. Allah'ın birliği ve vahdaniyeti hususunda Kur'an-ı Kerim'in izlemiş olduğu üslup ve beyan etmiş olduğu deliller aklî selim ve fitratını korumuş olan bireyler tarafından bilinebileceği temeli üzerine dayanmaktadır. Genel anlamda Kur'an'ın bu konularda takip etmiş olduğu üslup, ayetlerin daha çok soru şeklinde ya da hayrete düşürür şekilde veyahut kınama, uyarma şeklinde oluşu bu konularda tefekkür etmeye, muhakeme yapmaya insanı sevk eden bir özelliğe sahiptir. Kelam bilginleri ve İslam Felsefecilerini bu konularda aklî delillerle kanıtlama ve açıklamalar yapmaya sevk eden en önemli faktör Kur'an'ın bu şeklindeki teşviki olabilir.

⁸¹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., 2010, 4. Baskı, s. 328.

Cenab-ı Hak Kur'an-ı Kerim'de birden fazla ayette varlığını belirtmektedir. Bu ayetlerden bazıları; Bakara, 2/164⁸², Vakıa, 56/58-59⁸³, Vakıa, 56/64-55⁸⁴, Vakıa, 56/68-70⁸⁵. İnsanoğlu burada zikrettiğimiz ayetlerde ve başka ayetlerdeki mükemmelliklere ibret nazarı ile bakarsa, alemde bir nizamın olduğunu, bütün bunları yapan yokken var olmasını tercih eden bir zatın olduğunu, varlıkları hikmetle ve sanatla yarattığını kabul edecektir.⁸⁶

İbnü'l-Hümâm uluhiyet anlayışını ortaya koymaya çalışırken Allah'ın zatı, varlığı, sıfatları, fiillerinin bilinmesi gerektiği ifade eder. Bu yönleriyle Allah'ı bilmek, O'nu daha iyi tanımamıza yardımcı olacaktır. Biz de bu bağlamda bu konulara değinmeye çalışacağız.

İbnü'l-Hümâm'a göre Allah'ın zatını bilmek, varlığını, öncesiz olduğunu, sonsuz olduğunu, cevher, araz, cisim olmadığı, bir yönde ve mekânda olmadığını, Rüyettullah'ın mümkün olduğunu, eşi ve benzeri olmadığını kabul etmek anlamına gelmektedir.⁸⁷

İbnü'l-Hümâm meydana gelen olayları Allah'a değil de başkalarına nispet edenlerin, Allah'a şirk koştuklarını vurgulamıştır. Bu kapsamda yaratmayı ve diriltmeyi Allah'a değil de ateşe nispet eden Mecusiler'i, putlara tapan Veseniyyeyi, yıldızlara ibadet eden Sabiyye'yi⁸⁸ zikretmiştir. Bu gruplar aslında gökleri ve yeri yaratanın Allah'a olduğunu kabul etmekle beraber diğer inandıklarını ortak olarak kabul etmişlerdir. Şirk de aslında tam olarak bu demektir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de

⁸² “Şüphesiz ki göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ve gündüzün peşi sıra yer değiştirmesinde, insanlara fayda sağlayarak denizde yüzen gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirdiği ve ölümünden sonra yeryüzünü kendisiyle canlandırdığı suda, orada yaydığı farklı türdeki her bir canlıda, rüzgârların çevrilip yönlendirilmesinde, gök ve yer arasında emre amade kılınmış olan bulutlarda akledenler için (üzerinde düşünülüp, bunları yapanın tek ilah olduğu ve kulluğun yalnızca O'na yapılması gerektiğine dair) deliller vardır.”; Bakara, 2/164.

⁸³ “Söyleyin öyleyse, (rahimlere) döktüğünüz meni nedir? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa yaratan biz miyiz?”; Vakıa 56/58-59.

⁸⁴ “Şimdi bana ektiğinizi haber verin, Onu bitiren siz misiniz yoksa biz miyiz?”; Vakıa 56/64-65.

⁸⁵ “İçtiğiniz suya ne dersiniz? Siz mi onu indirdiniz, yoksa indiren biz miyiz?”; Vakıa 56/68-70.

⁸⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 20.

⁸⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 9.

⁸⁸ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 17.

Cahiliyye’de Arapların Allah’ın yeri ve göğü yaratmanın Allah olduğunu⁸⁹ söylemelerine rağmen şirk koştuklarını bildirmiştir.⁹⁰

İbnü’l-Hümâm âlemin hâdis oluşunu arazlara muhtaç oluşu ile açıklamaktadır.⁹¹ Arazlarda bir cisme ihtiyaç duymaktadırlar. Cismin hâdis oluşu ispat edildiğinde arazlarında hâdisliği oluşu ispat edilmiş olmaktadır. Cisimde “hareket ve sükûn”un oluşu hâdis oluşuna bir delildir. Hareket ve sükûn hâdis olduğundan hâdis olan bir şeye ihtiyaç duyanda onun gibi hâdistir.

Müellif âlemin hadis oluşu hakkında nakli delil getirdikten sonra Allah’ın kudretinin sınırlı olmadığını dolayısıyla insanın aklına gelen her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ve akli selim kişiler tarafından bunun kabul edilebilirliğini, akli olarak delil getirir. Allah’ın dışında olan varlıkları ifade eden âlem, hâdis ve var olmadan önce de yokluğu yani âdem hali vardı. Âlem cevher ve arazlardan meydana gelmektedir. Cenab-ı Hak cevher, araz ve âlemde bulunan hâdislerin yaratıcısıdır. Alemi oluşturan cevher ve arazlar hadistir. Allah bütün hadislerin halıkıdır. Cevher ve arazların yaratıcısının Allah olmasının yanında akıllı-akılsız canlıların kudretini tasarrufunda ve nabız hareketi gibi varlığı zorunlu fiillerin, hareketlerin de halıkı Allah’tır. Araz ve cevherlerin varlık sahnesine çıkmasını tercih eden Cenab-ı Hak olduğu gibi akıl sahibi ya da akılsız canlıların fiillerini, eylemlerini, tercihi mümkün olmaksızın yaratan yine O’dur.⁹²

Allah’ın varlığı konusunun yanında Allah’ın bir oluşu konusu da kelim ilminde önemli bir yer tutar. Allah’ın eşi, dengi, benzeri, ortağı olmaması anlamlarına da gelen tevhidin aksi ise birden fazla olmak, eşi, dengi, benzeri, ortağı olmak anlamlarına gelmektedir. Allah’ın bir oluşunu nakli olarak temellendirmenin yanında kelim alimleri kullandıkları delillerden birisi de temânu’ delilidir. Temânu’,

⁸⁹ Ankebût, 29/ 61-63.

⁹⁰ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 20

⁹¹ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 20; Araz; “zuhur etmek, meydana çıkmak, hâsil olmak” anlamındaki arz kökünden türemiş bir isimdir. Kelim ve felsefe terimi olarak ise “cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyan başka bir varlıkla hissedilebilen kendi başına boşlukta yer tutmayan şey” gibi anlamlara gelmektedir. Kur’an ve hadislerde bu kelime kullanılmamaktadır. İslam literatürüne felsefe ve mantık eserlerinin tercüme edilmesi sonucu geçmiştir. Kelim ilminde araz yerine İmam Mâtürîdî “sıfat” kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. ;Bkz., Topaloğlu *Kelim Terimleri Sözlüğü*, s. 29.

⁹² İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 91, İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 91-92.

sözlükte “menetmek” anlamında olup terim olarak birine engel olmak anlamında kullanılmıştır. Bu delil Kur’an eksenli olup şu ayetlere dayanmaktadır:

*“Eğer dedikleri gibi, Allah’la beraber başka tanrılarda bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar arşın sahibi olmaya yol arardılar.”*⁹³

*“Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiçbir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galip gelmeye çalışırdı.”*⁹⁴

*“Şayet yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.”*⁹⁵

Allah’ın bir oluşu hakkında delil olarak getirilen ayetler bu şekildedir. İmam Gazzâlî de Allah’ın bir oluşunu ispat için son olarak zikrettiğimiz ayeti delil olarak getirmektedir. Bu ayeti delil olarak getirirken de şu açıklamayı yapmaktadır: “Eğer iki ilah olmuş olsaydı, ikisi birden bir şeyin olmasını isterdi, birisi diğerine yardım etmek zorunda olurdu, bu durumda ikinci olan zorlanmış, aciz durumda kalmış olurdu ve onun karşısında zayıf kalırdı. Eğer ikinci ilah muhalefet etmeye ve karşı koymaya güç yetirecek olursa, bu durumda da o güçlü ve zorlayan olacaktır. Birinci zayıf, aciz durumda olur. Bu sefer de üstün gelen ve her şeye gücü yeten ilah olmaz.”⁹⁶

İbnü'l-Hümâm, İmam Gazzâlî'nin bu açıklamasını zikrettikten sonra bu ayetin açıklamasının farklı bir delil olduğunu, ayetin açıklaması olmadığı noktasında itirazlarda bulunur. Ayetin açıklamasını birden fazla ilahın varlığı kabul edildiğinde yer ve gökte fesadın olacağı ifade eder. Semavi dinlere inana kişilerin de bu şekilde bir bozulmanın olacağını kabul etmesi kaçınılmaz bir gerçek olduğunu, semavi dine inananların Allah’ın, birden fazla ilah olduğunda fesat olacağı hakkında verdiği habere inanması kesin olarak inanmaktadır şeklinde açıklar. Bu durumundan hareketle bir şehirde iki tane her işte sözü geçen kralın birisinin diğerine yapmış

⁹³ İsra, 17/42.

⁹⁴ Mü’minun, 23/91.

⁹⁵ Enbiya, 21/22.

⁹⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid*, Alemü'l-Kütüb. 2. bas. , Beyrut 1985, 180.

olduğu şeylerde aynı fikirde olmayacağını ve kendi krallığında tek olmak isteyeceği şeklinde misal verir.⁹⁷

Allah'ın zatında bir ve tek oluşu cevher ve arazlardan oluşmadığı, O'na benzeyen ve ortağı olmadığı anlamlarına gelirken, mahiyet ve keyfiyet bakımından da diğer varlıklarda bulunan sıfatlara benzemediği anlamını taşımaktadır. Sıfatlarında bir oluşunun yanında fillerinde de bir oluşu hâk etmenin O'na ait olduğu anlamını taşır. Yeryüzünde bulunan varlıkların vücut bulmasında, hem de ilah oluşunda ve yaratıcı oluşunda Allah tektir.⁹⁸

Mâtürîdî kelamcılar gibi İbnü'l-Hümâm da Allah'ı bir/vahid oluşu ve ortağının olmayışı ile tanımlamaya başlar. Allah'ın vahdaniyetine delil olarak “*Bana ilahınızın bir tek oluşu vahy olunuyor.*”⁹⁹ “*Deki: O Allah'tır, bir tektir Allah Samed'dir. (Herşey O'na muhtaçtır, O hiçbir şeye muhtaç değildir.) Ondan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir).*”¹⁰⁰ ayetler bulunmaktadır. Allah'ın bir oluşu, vahdaniyyetini sayı olarak zıddı olabilen şekilde bir anlam taşımamaktadır. Buradaki “bir oluş”tan maksat sayı olarak değil, ortağı, benzeri olmayışı yönündendir.¹⁰¹

Kelam alimleri Allah'ın birliği ve ortağı olmayışı hususunda Seneviyye ve Mecusilerin yaratıcın iki olduğu görüşünü, iyiliği var edenin Hürmüz, kötülüğü var eden ise Ehrimen olarak kabul etmelerini, Hristiyanların da “Allah üçün üçüncüsüdür” demelerini, Tabiatçılar'ın yaratıcı kuvvet dört (sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk) olarak kabul edişlerini, Eflakiyye'nin de yaratıcının yedi olduğu görüşün İslam'ın uluhiyet anlayışına aykırıdır.¹⁰²

Kelam ilminde Allah'ın varlığı ve birliği konuları aklî ve naklî delillerle ispat edilmeye çalışılmıştır. Kelamcılar Allah'ın duyularla doğrudan kavranmayacağı

⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 18.

⁹⁸ İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 43, İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, s. 259-261

⁹⁹ Fussilet, 41/6.

¹⁰⁰ İhlas, 112/1-4.

¹⁰¹ Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, (İmam Azam'ın Beş Eseri İçinde Orijinal metin, Haz. Mustafa Öz) İstanbul, 1992, s. 70; İlyas Çelebi, *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 83.

¹⁰² Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 21.

düşüncesinden hareketle iç ve dış alemde deliller getirmeye çalışmışlardır. Fakat bazı kelamcılar insanda Allah inancının zarurî ve fitrî olduğunu, Allah'ın varlığını ispat için dışarıdan farklı bir delil aramaya, mantıkî ve aklî delil sunmaya ihtiyaç olmadığı görüşünü savunurlar. Bu şekilde düşünen alimlere göre selim bir fitrata sahip olan her birey Allah'ın var ve bir olduğunu anlayabilir. Bundan dolayı Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki deliller insanı uyarmak ve içindeki bu bilgiyi harekete geçirmek için önemlidir. Gazzâlî ve Şehristânî bu kanaattedir.¹⁰³

Allah'ın varlığı ve birliğini içi ve dış alemde delil getirmenin gerekli olduğu görüşünü savunan Ehl-i sünnet kelamcıları da vardır. Bu kanaatte olanlara göre Allah'ı duyularla kavramak mümkün değildir. “Gözler O’nu görmez fakat O gözleri görür. O eşyayı pekiyi bilen her şeyden haberdar olandır.”¹⁰⁴ ayeti bu görüşü desteklemektedir.

Kelamcılar Allah'ın birliğini ispat için “Burhan-ı Temanu” ya da “Burhan-ı Tevarüd” olarak bilinen delilleri kullanmışlardır. Bu iki delilin dışında başka deliller de kullanmışlardır. İbnü'l-Hümâm da Allah'ın birliğini ispat etmede “Burhan-ı Temanu” deliline başvurmuştur.

Temanu delilini “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı yer ve gök kesinlikle bozulup gitmişti.”¹⁰⁵ ayeti ile daha net anlamak mümkündür. Yine Kur'an'da buna benzer ayetler vardır. “Eğer dedikleri gibi Allah'la beraber başka tanrılar da bulunsaydı, bu ilahlar arşın sahibi olmaya yol ararlardı.”¹⁰⁶ “Allah hiçbir çocuk edinmemiştir. Onunla hiçbir Tanrı da yoktur. Eğer öyle olsaydı her ilah kendi yarattığını alır götürür ve mutlaka birbirlerine üstün gelemeye çalışırlardı.”¹⁰⁷

İbnü'l-Hümâm yeryüzünde birden fazla ilah bulunması halinde aralarında bir beraberlik, yardımlaşma ya da çatışma olacağını bu sebeple de birden fazla ilah olamayacağını şu şekilde misal vererek açıklamaya çalışmaktadır; İki tanrı olduğu görüşünü kabul ettiğimizi düşünecek olursak tanrılardan birisi bir şeyin olmasını

¹⁰³ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-din*, Müessesetü'l-Halebi, Kahire, 1967, s. 144; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 4.

¹⁰⁴ En'am, 6/103.

¹⁰⁵ Enbiyâ, 21/22.

¹⁰⁶ İsrâ, 17/42.

¹⁰⁷ Mü'minun, 23/91.

irade etse ikinci tanrı ya ilkinin yardım edecek bu durumda ilki aciz olmuş olur ki tanrının aciz oluşu kabul edilemez. Eğer ikinci tanrı diğerinin iradesine karşı çıksa bu sefer de ikinci tanrı güçlü olacaktır diğeri ise zayıf olduğu bir durum ortaya çıkmaktadır. Güçsüz olan ve iradesi geçerli olmayanın tanrı olması kabul edilemez.¹⁰⁸

Allah'ın varlığı konusunda ispat delillerinden daha önceki filozof ve kelim alimlerinin bazı metodlar geliştirdiğinden bahseden İbnü'l-Hümâm daha çok hudûs deliline başvurmuştur.

İspat-ı vacip delillerinden olan hudus deliline göre Allah'ın dışında var olan her şey daha öncesinde yoktur ve sonradan yaratılmıştır.¹⁰⁹ Allah'ın dışında olan varlıklar yaratılmada kendi varlıklarına sebep olamayacağından mutlaka onları var eden olmalıdır. Her ne kadar öncesine gidilirse gidilsin mutlaka bir noktada durulması gerekmektedir. Sonradan yaratılan bir şey yaratıcıya ihtiyaç duyduğundan dolayı da alemin yokluktan varlığa tercih eden Allah'tır. İbnü'l-Hümâm da diğer kelimcilerin ifade ettiği gibi Allah'ın varlığını ispatta alemin cevher ve arazdan oluştuğu görüşünü savunur. Cevher ve araz ile ifade edilen hudus deliline göre evrende bulunan cisimlerin bir cevher ve cevherin taşımış olduğu arazlar vardır. Cevherlerde bulunan arazlar kendi başlarına var olmayıp ancak cevher ile varlığının mümkün olan vasıflardır. Bu vasıflar renkler, kokular, tatlar, sesler gibi olup sürekli değildirler. Cevherlerde arazlardan ayrı düşünülemezlerinden onlar gibi sonludurlar. Cisimleri oluşturan cevher ve arazlar sonlu olduğuna göre cisimlerde sonludur. Sonu olan cisimlerden meydana gelen evren de hem öncesi hem de sonrası açısından sonuç olarak ebedi değildir. Her sonradan meydana gelen şeyin bir yaratıcıya muhtaç oluşu akli olarak zorunlu bir çıkarımdır. Kendisine muhtaç olunan zorunlu varlık ise Allah'tır.¹¹⁰

İslam alimleri Allah'ın varlığı ve birliğini ispat ederken kullanmış oldukları delillerden birisi de imkân ve nizam delilidir.

¹⁰⁸ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 43-44; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi 'akîdeti Ebî Manşûr (Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi)*, (çev. Mustafa Saim Yeprem), Tdv. Yayınları, Ankara, 2010, s. 55.

¹⁰⁹ Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir es-Sâbûnî, *el Bidaye fî usuli-diu(Mâtürîdiyye Akaidi)*, (thk. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1995, s. 19; Kemaleddin İbn Ebû Şerif. *Müsâmere*, (el-Müsâyere ve İbn Kulfluboğa'nın Haşiyesi ile birlikte) Bulak, 1317/1899, s. 17.

¹¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 17-21.

İmkân delili; Âlemin varlığının zorunlu ve imkânsız olmaması, yani varlık ve yokluğunun eşit olması düşüncesinden hareket ederek Yaratıcı'nın varlığını ispat için kullanılan delildir.¹¹¹ Bu delilden hareketle alem mümkün varlık olduğuna göre var oluşunu yok oluşuna tercih eden müessir güç vardır. Bu müessir olan güç de mümkün varlık olursa onun da bir müessire ihtiyacı vardır. Bu şekilde teselsül veya devir gerekmektedir. Bunların ikisi de batıldır.

Alemde bulunanların tamamının bir amaç ve hikmete dayandığı, alemde meydana gelen her şey de düzen olduğunu düşüncesinden hareketle Allah'ın varlığını ispat için kullanılan delillerden birisi de “nizam delili” dir. Bu delile “ihtirâ, inayet, gaye ve nizam, teolojik delil” gibi isimlerde verilmektedir.

İbnü'l-Hümâm Allah'ın varlığının bilinmesini, Kur'an-ı Kerim'den delillerle ispat etmeye çalışmaktadır. İbnü'l-Hümâm Bakara 2/164, Vâkıa 56/58-72. ayetlerini delil getirerek yerin, göğün yaratılmasında, gece-gündüzün peş peşe gelişinde, semadan suyun indirilip üzerinde yeşilliğin olmadığı adeta ölü halde olan toprağın yeşermesinde, yeryüzündeki bitki ve canlıların var edilmesinde, ekilen tohumların yeşertilmesinde, içmiş olduğumuz suyun semadan indirilmiş olmasında bu ve buna benzer şeylere insan ibret nazarı ile baktığında bunlarda Allah'ın varlığını ve birliğini ispat eden deliller olduğunu zikreder. Bu saymış olduklarımızın tamamının bir hikmete dayandığını, insanı hayretler içerisinde bırakan bir düzen olduğunu, kendiliğinden olamayacağını, bir yaratıcı gücün olmasının zorunlu olacağını, bu delillerin selim akıl sahipleri için Allah'ın varlığını kabulde yeterli olduğunu söylemektedir.¹¹²

İbnü'l-Hümâm naklî delilleri zikrettikten sonra ehl-i nazarın Allah'ın varlığını ispat etmek için iki mukaddime içeren aklî delil getirdiklerinden bahseder. “Alem hâdistir. Hâdis, kendisini var kılacak sebepten müstağni kalamaz.” İkinci mukaddime de bulunan hâdis kendisini meydana getirecek olandan müstağni kalamaz ifadesi zaruridir. Bu mukaddime hâdis olanın önce ya da sonra değil belirli

¹¹¹ Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 155.

¹¹² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 16.

bir zaman içerisinde varlık sahnesine çıkmasının bir muhassise ihtiyaç duyduğunu ifade eder.¹¹³

İbnü'l-Hümâm hâdis varlıkların kendi varlık ya da yokluklarını tercih edemeyeceğini, yaratıcı olamayacağını, sonradan yaratılan varlıkların kendilerini var edecek bir güce ihtiyaç duyduklarını ve bu gücün vacibu'l vücud olan Allah olduğunu ispat etme gayretinde olmuştur.¹¹⁴

Allah'ın varlığını hudus delili ile ispat eden İbnü'l-Hümâm sonrasında O'nun kadim/öncesiz oluşu üzerinde durarak Allah anlayışını ortaya koymaya çalışır. Kıdem Allah'ın başlangıcının ve öncesinin olmamasını ifade etmesi konusunda, Selef ve Ehl-i sünnet alimleri ittifak etmişlerdir.¹¹⁵ Allah'ın kadim oluşu öncesi olmayan, varlığının daha öncesi olmamasını ifade eder.¹¹⁶ Varlığının başlangıcı olan ve öncesinde yokluk halindeyken var olan hâdistir.¹¹⁷

2.1.2. Allah'ın isim ve sıfatları

Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak iman etmenin gereklerindedir. Allah'a iman etmek ise sadece iman ettiğini iddia ederek değil de müstakim bir iman ancak varlığına, birliğine, O'nun zâtı için zorunlu olan kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu, O'nun için mümkün olmayan sıfatlardan tenzih etmekle mümkün olur. İslam filozofları, kelim alimleri, Cehmiyye, Mutezile, Eşariyye, Mâtürîdîyye, Ashâbu'l-Hadis, diğer ekollere müntesip gruplar Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğunda icmâ etmişlerdir. İbni Teymiyye de bu konuda "Bu hüküm akıllı olan herkesin üzerinde ittifak ettiği meseledir."¹¹⁸ görüşünü savunmaktadır. Allah'a iman İslam akidesinin temel meselelerinden olduğundan Allah'ın sıfatları konusu da kelim ilminde önemli bir yeri vardır.

¹¹³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 20; Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-din*, s. 270.

¹¹⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 21.

¹¹⁵ Saadeddin Teftazânî, *Şerhü'l-akaid*, Dergâh Yayınları. İstanbul, 2010, s. 24.

¹¹⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 21.

¹¹⁷ Gazzâlî; *İhyâ'u ulûmi'd-din*, s. 270; Ebü'l-Mu'în Neseî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 6.

¹¹⁸ Yeprem, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 231.

Sıfat sözlükte “nitelemek, bir şeyin halini ve özelliklerini anlatmak”, bir zatın hallerini gösteren isim olarak kullanılmaktadır.¹¹⁹ Kelam ilminde sıfat konusu Allah’ın zatı hakkında vacip olanların kemal derecesinde olduğu, zatı için düşünülmesi imkânsız olan sıfatlardan da münezzehe olduğu, sıfatlarının ezeli ve ebedi olup olmadığı konuları tartışılmıştır. Bu sıfatlara sıfat-ı sübûtiyye, sıfat-ı zatiyye, sıfat-ı maânî, sıfat-ı maneviyye gibi isimler verilmektedir. Bu sıfatların sayısı Eş’ariler’e göre yedi, Mâtüridiler’e göre sekizdir. Hayat, ilim, irade, kudret, sem, basar, kelâmıdır. Mâtüridiler tekvini buraya dahil ederken Eş’ariler kudretin eşyaya taalluku olarak kabul ettiklerinden bu sıfatı müstakil olarak kabul etmezler. Allah’ın sıfatları konusunda tartışmalardan birisi de sıfatların zattan ayrı düşünülmesinin imkânı meselesidir.

Allah kendisini çeşitli sıfatlarla tanıtırken bu sıfatların bazısının zatına bazısının da fillerine taalluk ettiği hakkında açıklama da bulunmamaktadır. Hz. Peygamber ve sahabe de sıfatları ayrıma tabi tutmamıştır. Fakat daha sonra gelen ulema sıfatları selbi, subutî, haberî ve fiili olarak taksim yapmışlardır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir sıfatları bu şekilde taksim edilmesi nassla belirlenmemiştir. Bu durum içtihadı açıktır. Fakat bu tasnif ve isimlendirme tarihi süreç boyunca bu şekilde kullanımı yaygın olduğundan kabul görmüştür.

İbnü’l-Hümâm sıfatları bu şekilde bir ayrıma tabi tutmaz. Allah’ın varlığı ispat ederken kıdem ve bekâ sıfatlarını ele alır. Allah’ın cevher, cisim, araz ve yönle vasıflanmayacağını ifade ederek yaratılmışların sıfatları ile vasıflanmayacağını ifade eder.¹²⁰

Mu’tezile kelamcıları ise Allah’ın hay, alim, kadir, semi, basir, mürid, mütekellim gibi sığa bakımından sıfat olanları kabul ederler. Fakat “sıfat-ı maneviyye” olarak adlandırdıkları hayat, ilim, kudret gibi sığa olarak mastar olanların Allah’a nispet edilmesini kabul etmezler. Onlar “Allah alimdir” ifadesini kabul ederlerken, “Allah ilim sahibidir” ifadesini kabul etmezler. Bunu da şöyle açıklarlar; “Allah alimdir” derken hem zat hem de sıfat olarak Allah’ı tasavvur ederiz, zat ve sıfat ayrı değildir. Fakat “Allah ilim sahibidir” denildiğinde ise

¹¹⁹ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 89.

¹²⁰ Ahmet Arıkan, *Kemâleddîn bin Hümmân’ın Sıfat Görüşü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1996, s. 34; Ahmet Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 79.

zatından ayrı olarak bir de ilim diye bir manayı tahayyül etmiş oluruz. Bu mana Allah'ın sıfatı olarak kabul edildiğinde ise bu mananın da kadim olmayı gerektireceğini iddia ettiklerinden bu da kadim olanların birden fazla olmasını gerektirir. Bu şekilde bir düşüncenin tevhid anlayışına aykırı olduğundan kabul edilemez.¹²¹

Allah'ın hayat sahibi olduğu anlamına gelen “Hayy” sıfatı O'nun için vacip, bu sıfatın zıddı olan memat (ölüm) ise imkansızdır. Kur'an'da Allah'ın hayat sahibi oluşu ile ilgili ayetler mevcuttur.¹²² Ehl-i sünnet de Allah'ın hayat sıfatı olduğu hususunda icmâ etmişlerdir.¹²³ İbnü'l-Hümâm Allah'ın hayat sıfatı olmadan ilim ve kudret sıfatına sahip olmasını imkânsız olarak kabul eder.¹²⁴ İlim ve kudret sıfatına sahip olanın hayat sıfatına da sahip olması vaciptir. Allah'ın hayat sahibi oluşu yaratılmışların hayat sahibi oluşu gibi madde ve ruhun bileşimi değil, sonlu bir hayat değil, ezeli ve ebedi bir hayattır. Allah'ın hayy oluşu bütün diri oluşların temeli ve kaynağıdır.¹²⁵

İbnü'l-Hümâm filozofların iddia ettiği “Allah cüziyyatı bilmez” şeklinde iddialarına atıf yaparak Allah'ın yaratmış olduklarının fiillerinin yaratıcısı olduğunu ve her şeyi bütünüyle bildiği gibi cüziyyatı da bildiğini ifade eder.¹²⁶ Bu görüşe göre Allah bilmediği şeyleri de yaratmış olmasını gerektirir. Bu ifade Allah'ın “*Hiç yaratan bilmez mi?*”¹²⁷ ayetiyle açıkça reddedilmiştir.

İstemek, dilemek anlamına gelen irade, Allah için bir zorlayıcı güç olmaksızın yapma ya da yapmama konusunda mümkün olan şeylerden ikisinden birini tercih etme gücüne denir. Ehl-i sünnet kelimelerini irade ve meşiet kavramlarını birbiri yerine kullanmışlardır. Ehl-i sünnet ayetlerden¹²⁸ istidlal ederek meşiet ve iradenin aynı anlama geldiğini iddia etmiştir. Filozoflar ve Bâtıniyye irade sıfatının varlığını kabul etmezler. Neccariye ise Allah'ın müstakil olarak irade sıfatı olmadığını zatı ile

¹²¹ Ebû Hamid Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, (çev., Hilmi Güngör), İstanbul, 1990, s. 35, Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 65-66.

¹²² Bakara, 2/255; Ali İmran, 3/2; Furkan, 25/58.

¹²³ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 25.

¹²⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâvere*, s. 62.

¹²⁵ İbn-i Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 62-63.

¹²⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâvere*, s. 160; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 158.

¹²⁷ Mülk, 67/14.

¹²⁸ Al-i İmran, 3/40; Zümer, 39/38; Maide, 5/1.

mürîd olduğunu kabul eder. Mu'tezile'ye göre Allah mahâl olmaksızın hâdis bir irade ile mürîddir.¹²⁹

İbnü'l-Hümâm irade sıfatı hakkında detaya girmeden irade sıfatını ispat etme yolunu tercih etmiştir. Allah irade sıfatı ile caiz olanın, varlığını veya yokluğunu tercih eder. Allah'ın iradesi aklen caiz ve mümkün olan şeylere taalluk eder, vacip ve muhal olana taalluk etmez. Vacip olan ve muhal olanların var olmaları ya da adem halleri zatlarının gereğidir. Allah'ın ilmi her şeyi kuşattığı gibi iradesi de sonsuz ve sınırsızdır. Alemde iyi-kötü, hayır-şer, güzel-çirkin her şey Allah'ın iradesiyle olur.¹³⁰

Allah'ın her şeye gücü yettiğini ifade etmek için kullanılan kudret sıfatı O'nun için vacip, bu sıfatın zıddı olan acz ise imkansızdır.¹³¹ İbnü'l-Hümâm, kudret sıfatını ispat ederken Allah'ın kadim olup hâdis olan evreni yaratmış olması O'nun her şeye gücü yettiğine, kudreti olmadan hâdis olanları yaratmış olması da düşünölemeyeceğini ifade etmiştir.¹³²

Allah'ın işitmesi anlamına semi', Allah'ın görmesini ifade eden sıfat basardır. Allah başkalarının sözlerini işitir ve onları görür.¹³³ İnsanın görmek ve işitmek için uzuvlara ihtiyacı varken, Allah için böyle bir durum söz konusu değildir. İslam mezhepleri Allah'ın işiten ve gören olduğu hususunda ittifak etseler de bu sıfatların ilim ile aynı olup olmadığı konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Filozoflar ve Mu'tezile'den bazıları semi' ve basar sıfatının ilmin aynısı olduğunu iddia etmişlerdir.¹³⁴

Semi' ve basar sıfatlarının ilim ile aynı olduğu görüşüne Gazzâlî karşı çıkmaktadır. Gazzâlî bu konuya şu şekilde itiraz etmektedir; şer'i lafızların bilinen anlamlarının dışında başka bir anlama aktarılabilmesi için, bu lafızlara o anlamın ilk anlamını aktarmak imkânsız olması durumunda bu mümkün olur. Fakat Allah'ın

¹²⁹ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 75.

¹³⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 63-65.

¹³¹ Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 190.

¹³² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 58-59.

¹³³ Ebû'l-Yusr Pezdevî, *Usulî'd din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul, 1988, s. 47.

¹³⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, II, s. 112.

semi' ve basîr olmasının önünde bir engel yoktur. O'nun işiten ve gören olması vaciptir şeklinde itirazlarda bulunmaktadır.¹³⁵

İbnü'l-Hümâm Allah'ın semi' ve basar sıfatını tarif için göz ve kulak uzuvlarına ihtiyaç duymaksızın, işiten ve gören olduğunu, kalpten geçen fısıltıları, vehimleri dahi işittiğini, kapkaranlık bir gecede taşın üzerinde yürüyen siyah karıncanın ayağından çıkan sesi dahi duyduğunu ifade etmektedir.¹³⁶ İbnü'l-Hümâm, görme ve işitme sıfatının ilim sıfatına dayandığını, görme ve işitmenin ilim gerektirdiğini savunur. Bu görüşüyle Gazzâlî'den ayrılmıştır. Bu şekilde ifade ederek zat üzerine zaid olan sıfatları kabul etmektedir. Allah için caiz ya da vacip olan bu sıfat mevcuda taalluk ederken mevcut olmayana taalluk etmez.¹³⁷

Allah'ın sıfatlarından birisi de kelamdır. Kelam Allah'a nispet edilen zatı ile kaim, sübûtü sıfatlardandır. Bu sıfatın zıddı, konuşmamak ve dilsizlik O'nun için imkansızdır Kelam sıfatının varlığına naklî¹³⁸ deliller getirilmektedir. Ehl-i sünnet Allah'ın kelam sıfatının varlığında ittifak halinde olsa da Allah'ın kelamının işitilip işitilemeyeceği, bu kelamın hadis olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile, Hariciyye, Mürcie, Zeydiyye, İmâmiyye ekolleri Allah'ın kelamının zâtî ve ezeli oluşunu inkâr ederek, Allah'ın kelamının sonradan yaratıldığını, Allah'ın kelam sıfatını yaratmadan önce bu sıfatla muttasıf olmasını kabul etmezler.¹³⁹

İnsanın emir, nehiy gibi sorumlulukları yerine getirebilmesi ancak Allah'ın kelam sıfatı ile mümkündür. Gazzâlî kelam sıfatının varlığını peygamberlerin gönderilmiş olması ile ispatlamaktadır. Kelam sıfatının inkârı zorunlu olarak peygamber gönderilişini de inkâr olacağından, peygamber gönderilmesinin ana gayesi risaleti tebliğ etmek olduğunda hareketle kelam sıfatını inkarın nübüvveti inkarını zorunlu kıldığını ifade eder.¹⁴⁰

Kelam nefsi ve lafzî olarak ikiye ayrılır. İlki bir takım harf ve seslerden oluşan kelam, diğeri ise harf ve seslerden meydana gelmeyen kelamdır. Kelam için en uygun olanı da kelamî nefsîdir. Allah için nefsî kelamın varlığı imkânsız olmadığı

¹³⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 109.

¹³⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 92.

¹³⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 71; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 65-66.

¹³⁸ Enbiya, 21/69; Mümin, 40/60; Maide, 5/119.

¹³⁹ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 77-78.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 114-115.

gibi O'nun kelamının hudûsuna da delâlet etmez. Allah için mümkün olan kelamî nefsi nasıl ki mümkünse insan için de bu mümkündür. İbnü'l-Hümâm kelamî nefsinin varlığına Ahtal'ın “Gerçek söz kalptedir. Dil ile söylenen kalptekinin delilidir.”¹⁴¹ şiirini delil getirir.

İbnü'l-Hümâm kelamın ezeli olduğu kabul etmeyenlere şu şekilde cevap vermektedir: Cenab-ı Hakk'ın Hz. Mûsâ'ya “*Nalinlerini çıkar, çünkü sen kutsal vadi Tuva'dasın.*”¹⁴² emri kadim olup Hz. Mûsâ'nın bu emirle mükellef olması yaratıldıktan ve bu kelamı işittikten sonradır.¹⁴³

İbnü'l-Hümâm İmam Eş'arî'nin ses ve harf olmaksızın Allah'ın kelamının ahirette işitileceğini, ahirette Rü'yetullah'ın cisim olmadan gerçekleşeceğine kıyasla mümkün olduğunu söyler.¹⁴⁴ Mâtürîdî ses ve harf olmaksızın bir sözün işitilmesinin mümkün olmadığını ifade eder.¹⁴⁵ Mâtürîdî Hz. Mûsâ'nın işitmesin sonradan var olduğunu, ezeli olan kelam-ı nefsinin sonradan yaratılmış olanlara has olan ses ve harf gibi şeylerle kıyas edilmesini de doğru bulmaz. Mâtürîdî Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelamını değil ona delalet eden sesi işittiğini ifade eder. Hz. Mûsâ'ya “kelimullah” denilmesini de Allah'ın ona olan hitabını sıra dışı bir şekilde belirli bir yön olmaksızın gelen sesle işitmesinden dolayı olduğunu söyler. İmam Eş'arî ise Hz. Mûsâ Allah'ın kelamını işittiğini bu nedenle de kendisine “kelimullah” denildiğini ifade eder. İbnü'l-Hümâm Mâtürîdî'nin görüşünü daha isabetli görür. İşitme de sesi olan bir şey vardır. Sesi olmayanın idrak edilmesinin rü'yet olacağını ifade eder.¹⁴⁶

İslam düşünce tarihinde sıfatlar konusunda tartışılan konulardan birisi de tekvin sıfatının müstakil bir sıfat mı yoksa kudret sıfatının taalluku mu olduğudur. Tekvîn sözlükte “olmak, meydana gelmek, sonradan olmak”, Arapçada “kevn” kökünden, tef'îl babına aktarıldığında ise “oluşturma, meydana getirme, yaratma, var

¹⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 78; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 32.

¹⁴² Tâ-hâ, 20/12.

¹⁴³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 69-75.

¹⁴⁴ Ali b. İsmail Ebû'l-Hasan Eş'arî, *el-İbane an usulî'd-diyâne*, (thk. Beşir Muhammed Uyun), Şam, 1993, s. 66,77.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 58-59.

¹⁴⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 76-77, Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 34.

etme” anlamına gelmekte, tekvin “bir şeyin yoktan var edilmesi, meydana gelmesini” ifade etmektedir.¹⁴⁷

Mâtürîdîler bu sıfatın Allah’ın zatı ile kaim, ezeli, müstakil sıfat olduğunu,¹⁴⁸ Eş’arîler ise bu sıfatın hadis ve izafî olduğunu, Allah’ın zatı ile kaim olmadığını ifade ederler.¹⁴⁹ Tekvîn, vacip ya da mümteni olana değil de caiz olanla ilişkili olup iradeyle uyumludur. Bundan dolayı ilim, irade ve kudret sıfatından ayrılmaktadır. İlim ile bilinen birbirinden ayrılırken, mümkün olanı tercih edip etmeme irade, bunun hayata geçirilip geçirilmemesi ise kudretle olur. Bu durum göz önüne alındığında yaratma, rızıklandırma, diriltme, öldürme gibi fiili sıfatların kaynağı onlara etki eden sıfat tekvindir.¹⁵⁰

Mâtürîdîler tekvin sıfatının müstakil sıfat olduğuna dair “*O yaratan, var eden, şekil veren Allah’tır.*”,¹⁵¹ “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*”,¹⁵² “*O’nun emri bir şeyi dilediği zaman, ona ancak ‘ol’ demesinden ibarettir. O’da oluverir.*”¹⁵³ ayetlerini delil getirmişlerdir. Mâtürîdîler Allah’ın kendisini bu ayetlerde yaratıcı olarak vasıflandığını, öyle olmasaydı O kendisini bu şekilde vasıflanması gerçek olmayacağını ifade etmişlerdir. Allah için bu şekilde düşünmek imkansızdır. Varlıkların yaratıcı olmadan meydana geldiği iddia edilemez. Böyle bir durum olmuş olsa iki durum söz konusu olurdu. İlk olarak Allah olmadan varlıkların kendilerini yaratması gerekirdi ki bu Kur’an’ın ifadesi ile “*Siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz*”¹⁵⁴ ifadesiyle bunun mümkün olmadığını ortaya koyar. İkinci durum olarak da hadis varlıklar şeklinde teselsülen devam etmesi gerekir. Teselsül imkânsız olacağından dolayı Allah tekvin sıfatı ile muttasıftır.¹⁵⁵

İbnü’l-Hümâm, Ebu Hanîfe ve müteahhirun Hanefîler’in delil olarak kabul ettikleri Ebu Hanîfe’den nakledilen “Allah yaratmadan önce yaratıcı,

¹⁴⁷ Cürcani, *Tarifât*, s. 197-198; Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 311.

¹⁴⁸ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 84-85; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 35.

¹⁴⁹ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 86; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 35.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitabüt-Tevhid*, s. 110-113; Kılavuz, *İslâm Akaidi*, s. 92.

¹⁵¹ Haşr, 59/24.

¹⁵² Zümer, 39/62.

¹⁵³ Yâsîn, 36/82.

¹⁵⁴ El-Vâkıa, 56/59.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitabüt-Tevhid*, s. 99-103; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 36.

rızıklandırmadan önce rızık vericiydi.”¹⁵⁶ ifadesinden başka bu konuda açık ifadesinin olmadığını söyler. İbnü'l-Hümâm'a göre Mâtürîdî alimlerin tekvin görüşü ile Eş'arî alimlerin görüşleri birbirini nakzetmez, tekvin sıfatının mahlukun yaratılması, rızkın kullara verilmesi gibi kudret sıfatıyla ilişkisi bulunan kudret ve iradeyle bağlantılı sıfatlar olmasını gerektirmez.

İbnü'l-Hümâm Tahavi'den rivayet ederek “Allah sıfatlarıyla ezeli olduğu kadar ebedidir de. Mahlukatı yarattığı anda halık, yarattıklarını sonradan yaratmasıyla da bari ismini almamıştır. Cenab-ı Hak daha merhub yokken de Rab, mahluk yokken de halık ismini almıştır. Ölüleri diriltmeden önce diriltten olduğu gibi, yaratmadan da halık sıfatına sahiptir.”¹⁵⁷ Allah daha mahluk yokken de halık olmaya layıktır. Öncesinde yaratma fiili gerçekleşmeden önce halık ismine layıktır. Mahluk varlık sahnesine Allah'ın yaratmasından sonra çıkmasına rağmen O ezelde halıktır. İbnü'l-Hümâm bunları aktardıktan sonra Eş'arîler'in de aynı şeyi söylediğini ifade eder.¹⁵⁸ Bu şekilde bir tercihte bulunarak iki görüşün arasını cemedir ve kendisinin mezhep taasubu içerisinde olmadığını da ortaya koyar. Çıkan ihtilaflar daha çok lafzidir. Eş'arîler tekvin ve mükevveni aynı kabul ettiklerinden bu şekilde bir ihtilaf olmuştur.

Allah için düşünülmesi ve kendisinde varlığı mümkün olmayan sıfatlara “sıfat-ı selbiyye” ya da “sıfat-ı tenzihiyye” denilmektedir. Bu sıfatlar; vücûd, kıdem, bekâ, vahdaniyyet, kıyam binefsihi, muhâlefetün li'l-havâdis olmak üzere sayıları altı tanedir. Bu sıfatların sayısını sınırlamak yerine Allah'ın tek oluşu, sonradan yaratılanlara benzememesi şeklinde ifade etmek yeterli olacaktır.

Bu sıfatların ilki kıdemdir. Kıdem varlığının öncesi olmayan, kendisinin varlığından önce yokluk geçmeyen¹⁵⁹, vâcibü'l vücûd olandır. Kıdem Allah'ın ezeli oluşu, varlığının öncesi olmamasını¹⁶⁰ ifade etmektedir. Allah'ın varlığı zorunlu, vacip olduğundan ezelidir. Allah'ın öncesi düşünüldüğünde daha öncesine götürürdü,

¹⁵⁶İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 86; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 86.

¹⁵⁷İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 88.

¹⁵⁸Öztürk, *İbnü'l-Hümâm'a Göre Semerkant ve Buhara Hanefî Âlimleri Arasındaki İhtilaflar*, s. 185.

¹⁵⁹İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 21

¹⁶⁰Cürcani, *Kitabü't Tarifat*, s. 178.

başka bir sebebe ihtiyaç duyar ve teselsül gerekirdi. Teselsülün varlığı imkansızdır. Kıdem Allah için vacip, bunun zıddı olan hudûs ise Allah için muhaldir.

Allah'ın varlığını hudûs delili¹⁶¹ ile açıklayan İbnü'l-Hümâm, Allah'ın kadîm olduğunu, Allah'ın ezeli olduğunu, öncesinin olmadığını ve başlangıcı olmayan bir varlığa sahip olduğunu ifade eder.¹⁶² İbnü'l-Hümâm kıdem sıfatının Cenab-ı Hakkın zâtına zait olmadığını, Allah'ın kıdem sıfatının zâta göre olduğunu mebde' ve illetinin bulunmadığını ifade eder.¹⁶³ Allah'ın hâdis olması düşünülemez. Bu durumda yeryüzünde bulunan varlıklar gibi O'nun da bir muhdise ihtiyacı olacaktır. Eğer bu muhdis kadim ise, kadim olan zat Allah olmuş olur ki ortada problem kalmaz. Fakat bu muhdis hadîs olur ise sonsuza kadar teselsülen devam eder. Bu teselsülünde mutlaka bir vacip varlıkta son bulması gerekir. Bu vacip varlık ise kendisinden öncesi olmayan, bütün noksanlıklardan münezze olan Allah'tır.¹⁶⁴

Selbi sıfatlardan bir diğeri de bekâdır. Bekâ Allah'ın varlığının son bulmaması anlamına gelmemektedir. Bekâ bitmek son bulmak anlamında olan fenanın zıddıdır.¹⁶⁵ Kıdemi zorunlu ve sabit olan bir varlığın aynı zamanda bekası, yokluğu da düşünülemez. Allah'ın beka sıfatını ispat için bazı ayetler¹⁶⁶ delil getirilmiştir.

Kelamcılar Allah'ın beka sıfatının varlığı hakkında ittifak etmiş olsalar da beka sıfatının zat üzerine zaid olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbnü'l-Hümâm, Allah'ın beka sıfatının hangi sıfatlar içine dahil edileceği konusuna temas etmez. Sadece bu konuda Allah'ın ebedi olduğunu, bir sonu olmadığını ifade etmekle iktifa eder.¹⁶⁷

Selbi sıfatlardan olan “muhâlefetün lil-havâdis” Allah'ın sonradan yaratılmış olanlara benzememesini ifade eder. Allah sonradan yaratılmış olanların

¹⁶¹ “Yaratılmışlık delili” anlamına gelen bu delil Allah'ın varlığını alemin yaratılmış olduğundan hareketle ispat edilen delillerdendir. Sebep-sonuç prensibine göre sonradan var olanın bir yaratıcıya ihtiyacı olduğunu bunun da Allah olduğunu ifade etmek için kullanılan delile “hudûs delili” denilmektedir.; Bkz. Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 131; Kılavuz, *İslam Akaidi*, s. 56-57.

¹⁶² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 21.

¹⁶³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, a.y.

¹⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 21-23.

¹⁶⁵ Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 45.

¹⁶⁶ Hadîd, 57/3; Rahman, 55/ 26-27.

¹⁶⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 23.

hiçbirine benzemez. Sonradan yaratılmış olanların özellikleri olan cevher, araz ve cisim, zaman, mekân, organ gibi özelliklerden Allah münezzehtir.

İbnü'l-Hümâm'da Allah için cevher, araz, yönde olma gibi özellikleri söylemenin mümkün olmadığını iki delille izah etmeye çalışmaktadır. İlk olarak Allah öncesi olmayan, yani kendisinden önce bir varlık olmayandır. Allah ezeli olduğundan, öncesinde yönlerden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü yönler ise hâdistir. Ezeli olan Allah'ın hâdis bir vasfı taşıması da imkansızdır. İkinci delil ise; bir eşyayı ya da bir nesneyi yön ile tarif etmek onun belirli bir hacmi olduğu, bir yer kapladığı anlamını taşımaktadır. Allah ise bir yer kaplaması, cisim ve cevher olmaktan uzak olduğundan bir yönde olması tahayyül dahi edilemez.¹⁶⁸ Allah cevher, cisim, araza benzemediği gibi yaratılmış olanların hiçbirine benzemez. Allah'ın benzeri yoktur. Allah'ın dışında kalan her şey sonradan var olmuş ve zatı, sıfatları, fiilleri başka bir varlığa benzemez. İbnü'l-Hümâm Allah'ın hiçbir benzeri olmadığını yine Kur'an'dan delil ile ispat eder.¹⁶⁹ “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”¹⁷⁰

Cenab-ı Hakkı bir varlığa benzetmeden ve bir mekân isnadında bulunmaksızın gökyüzüne doğru yapılan dua ve ibadetler Allah'ın bir cihette olduğunu ya da bir yönü olduğu anlamına gelmemektedir. Ellerini dua etme maksadı ile semaya kaldıran kişi Allah'ı semada tahayyül ederek değil de daha çok içtenlik ve O'nu yüce olarak gördüğünden bu şekilde dua etmektedir. Örnekleri çoğaltacak olursak namaz kılan kişinin Kabe'ye doğru yönelişi, namazda alnını secdeye koyuşu bütün bunları yapan kişi Allah'ın Kâbe'de olmadığını, nasıl ki ellerini semaya kaldırdığın da Allah'ın semaya hulul etmeyişi kabul ettiği gibi bunları da bilmektedir.¹⁷¹

Sıfatların taksimi açısından önemli olan bir sıfat çeşidi de haberî sıfatlardır. Varlıkları nassın bildirmesiyle ve akıl ile bilinmesi mümkün olmayan sıfatlardır. Bu sıfatlar sadece işitme haber yoluyla sabit olduklarından bu tabirle bilinmektedir. Haberî sıfatlar konusunda kelim ilmindeki tartışma “ayn, vech, yed, meci”, istivâ, nüzul” gibi nasslar da geçen müteşâbih sıfatları inkara da düşmeden nasıl

¹⁶⁸ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 30.

¹⁶⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 28-29, İbn-i Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 28-29.

¹⁷⁰ eş-Şûrâ, 42/11.

¹⁷¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 29-30; Gazzâli, *el-İktisâd fi'l itikâd*, s. 31-32.

anlaşılacağı noktasındadır. Bu sıfatlar zahirî ile anlaşıldığında Allah yaratılmış olanların sıfatlarına mahal teşkil etmektedir.

Haberî sıfatlardan birisi de “istivâ”dır. Kelime anlamı olarak “mutedil, düzgün ve eşit olmak, (üzerine)yerleşmek, (üzerine)kurulmak” anlamlara gelmektedir.¹⁷² Kelamî ekollerden olan Müşebbihe ve Mücessime ve bazı selef alimlerine göre istiva Allah’ın arş üzerine oturmasıdır. Fakat başta İmam Mâlik, bazı Selef alimleri ve kelam alimlerine göre keyfiyeti bilinmeyen haberi sıfattır.¹⁷³

Haberî sıfatları anlama noktasında Selef-i sâlihîn bu sıfatları te’vil etmeyerek akla yer vermemiştir. Selef Allah’ın bu sıfatlarını kabul eder fakat bu sıfatların anlamının zahirî anlamları olmadığını da kabul ederlerdi.¹⁷⁴ Bu şekilde bir yolu tercih etmelerinin sebebi de Kur’an’da müteşabihâtın peşine düşenlerin yerilmesidir.¹⁷⁵ Bu sıfatların te’vil edilmesi caiz olsaydı Allah bunların peşine düşenleri yermezdi ve bunların peşine düşenler delâlete düşeceğinden bundan da çekinmişler ve en sağlam yol olarak bunları te’vil etmemeyi tercih etmişlerdir.¹⁷⁶

Haberî sıfatları anlama noktasında halef uleması Arap lügatine ve akla ters düşmemek kaydıyla bu sıfatları te’vil etmişlerdir. Halef ulemasının bu yolu tercih etmesinin sebebi bazılarının teşbihe düşmeleri, bazılarının da te’vilden kaçınmaya çalışırken tecsime düşmelerinden kaynaklanmaktadır.¹⁷⁷

Haberî sıfatlardan olan istivâ kavramının tartışmasının temelinde Allah-mekân ilişkisi bulunmaktadır. Kelam alimleri mekânda bulunmayı yaratılmışların özelliklerinden kabul ettiklerinden dolayı ayette geçen “Allah arşa istiva etmiştir” ya da “Rahman arşı hükümü altına almıştır”¹⁷⁸ ayetini te’vil yoluna gitmişlerdir.

İbnü’l-Hümâm ayete ters düşmemek hem de Allah’ı sonradan yaratılmış olanlara benzetmemek adına istivayı cisimlerin birbirlerine olan teması ya da bir

¹⁷² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. IV, s. 465-766.

¹⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, Âlemu’l-Kutub, Beyrut, trs., c. II, s. 212.

¹⁷⁴ Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-Tevhîd ve isbâti sıfâti’r-Rabb*, (nşr. Abdüazîz İbrahim Şehvân), Dâru’r-Rüşd, Birinci Baskı, Riyad, 1988, s. 11.

¹⁷⁵ Âl-i İmrân, 3/7.

¹⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, c.I, s. 104.

¹⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, c.I, s. 105.

¹⁷⁸ Tâhâ,20/5.

hizada bulunma, bir mekânda bulunma gibi durumlar meydana gelmeksizin Allah'ın arşa istiva ettiğini kabul etmektedir. Yine İbnü'l-Hümâm'a göre teşbih ve tescime düşmemek kaydıyla Allah'ın arşa istiva ettiğini kabul etmek gereklidir. Müellif istivanın bir anlamının da istilâ olduğunu kabul ederek Arap şiirinden misal verir: "Bişr Irak ülkesine hâkim olmuştur. Kılıç kullanmadan kan akıtmadan."¹⁷⁹ İstivayı bu şekilde yorumlayarak İbnü'l-Hümâm kelimcilerin yolunu tercih etmiştir.

İbnü'l-Hümâm istivayı zahiri anlamı ile anlamaya çalışıldığında teşbih ve tescim düşüncesine insanı yönlendiren ifadelerde yer verir. Cenab-ı Hakk'ın arşa istiva etmesi Kur'an ve hadislerde olduğu gibi yine Allah'a izafe edilen yed, vech gibi ifadelerinde bizim tahayyül ettiğimizin dışında organ anlamı taşımadığını, uluhiyet anlayışına uygun şekilde anlaşılması gereken sıfatlardan olarak açıklar. Allah'ın haberi sıfatlarından birisi de yeddirdir. Ayette geçen "*Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.*"¹⁸⁰ "*Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir ?*"¹⁸¹ ayetlerinde geçen Allah'a izafe edilen el ve diğer ifadelerin kudret ve diğer varlıklar üzerinde hakimiyeti olarak yorumlamaktadır.¹⁸²

2.1.3. Rü'yetullah

Allah'ın görülmesinin mümkün oluşu ya da görmenin imkânsız oluşu kelim tarihini boyunca tartışmalı konulardan birisi olmuştur. Gözle görme anlamına gelen rü'yet kelimesi ve Allah lafzından oluşan rü'yetullah "Allah'ın görülmesi, cennet ehlinin Cenab-ı Hakk'ı gözleriyle görmeleri" anlamına gelmektedir. Aralarında fark olsa da likâ, nazar, basar kelimeleri de rü'yet ile aynı anlamaları taşımaktadır.

Ehl-i sünnet kelimcileri ahirette müminler için rü'yetullahın gerçekleşeceğini hem aklî, hem de naklî olarak kabul etse de Mu'tezilî kelimciler bu görüşü kabul etmemektedirler. Buradaki fikir ayrılığının temelinde Allah anlayışı vardır. Ehl-i sünnet kelimcileri müminlerin Allah'ı ahirette gözle göreceğini, bunun

¹⁷⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 30-33.

¹⁸⁰ Fetih, 48/10.

¹⁸¹ Sâd, 38/75; Allah için el kelimesinin kullanıldığı diğer ayetler için Bkz.: Âl-i İmrân, 3/73; el-Mâide, 5/64; el-Hadid, 57/29.

¹⁸² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 33-34.

hem aklen hem de naklen mümkün olduğunu kabul ederler.¹⁸³ Ehl-i sünnet kelamcıları vücud delilini dikkate alarak rü'yetullahın mümkün olacağını savunur. Bir şeyin görülebilmesi için vücud sahibi olması gerekmektedir. Allah var olduğundan hareketle görülmesi de haktır.¹⁸⁴ Fakat Mâtürîdî vücud delilini kabul etmez. Ahirette Allah'ı görmenin mahiyetini kavramamızın mümkün olmadığını ifade eder.¹⁸⁵

Mu'tezile alimleri ise rü'yetullah hakkında görüş birliğine varamamışlardır. Çoğunluğu Allah'ın kendi zatını gördüğünü kabul ederken geriye kalan diğer grup ise Allah'ın kendi zatını görmesini, başkaları tarafından görülmesini de inkâr ederler.¹⁸⁶ Mu'tezile'nin rü'yetullahı inkâr etmelerinde Allah'ı sonradan yaratılmışlara benzetme endişesi söz konusudur. Onlar, Allah'ın ahirette de gözle görülmesinin mümkün olmadığı görüşünü savunmuşlardır. Bunun içinde ayet ve hadisleri kendilerine göre yorumlamışlardır.¹⁸⁷

İbnü'l-Hümâm'da diğer Mâtürîdî kelmacılar gibi ahirette Allah'ın görüleceği görüşünü kabul etmektedir.¹⁸⁸ Bu görüşünü de hem akli hem de nakli olarak delillendirmektedir.

Nakli delil olarak “*Yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parlayacaktır, Rablerine bakacaklardır*”¹⁸⁹ ayeti ve Hz. Peygamber'in müminlerin Allah'ı göreceklerine dair söylemiş olduğu; “*Elbette siz ayın on dördünde ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi görecek siziniz. O'nu görmekte haksızlığa uğramayacak, izdihama da düşmeyeceksiniz.*”¹⁹⁰ Bu hadisi İbnü'l-Hümâm rü'yetullahın gerçekleşeceğinin kesin oluşu, ayın on dördünde ayı görmek kadar kesin olacağını ifade etmek için delil getirmiştir. Allah'ın ahirette görüleceği hususuna başka bir delil de Hz. Mûsâ'nın

¹⁸³Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 87.

¹⁸⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 64-70; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, s. 119.

¹⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 77-85.

¹⁸⁶ Temel Yeşilyurt, *Rü'yetullah Akıl 'Ayinesinde Cemâlullah'ı Seyrelemek*, İnsan Yay., Ankara, 2019, s. 220.

¹⁸⁷Kâdî Abdülcebbar Ahmed, *Şerhu usûli'l-hamse*, (thk, Abdulkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 232-244; Nesefî, *Tabsiretu'l edille fi usuli'd-dîn*, c. I, s. 508.

¹⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 77-85; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 38-42; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 36-42.

¹⁸⁹Kıyame,75/22-23.

¹⁹⁰ Hadis için Bkz. Buhari, “Tevhid”, 24; Müslim, “İman”, 299-303.

Allah'tan kendisini görme isteğidir.¹⁹¹ İbnü'l-Hümâm'a göre Hz. Mûsâ rü'yetullahın mümkün olmadığını bilmiş olsa idi bu şekilde bir talepte bulunmazdı. Cenab-ı Hak Hz. Mûsâ'nın bu talebinden sonra “Eğer dağ yerinde durabilirse sen de beni görürsün” buyurmasıyla kendisinin görülmesini dağın yerinde kalmasına bağlamıştır. Mümkün olan bir şeye bağlanılan da o şart nasıl mümkün ise onun var olması da aynı şekilde mümkündür. Bir peygamberin Allah'tan mümkün olmayan bir şeyi istemesi imkânsızdır. Şayet böyle bir şey imkânsız olsaydı Allah, oğlu boğulmak üzere iken Allah'tan oğlunun kurtulmasını isteyen Hz. Nuh'u uyardığı gibi Hz. Mûsâ'yı da böyle bir istekten dolayı uyarırdı. Allah'ın onu uyardırmış olması bunun mümkün olacağı gösterir. İbnü'l-Hümâm Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu izah ederken görmenin mahiyeti üzerinde durarak görmenin farklı şekillerde olabileceğini ifade eder. Bu görüşünü de delillerle ispat etmeye çalışır. İlk olarak “*Saflarınızı düzeltiniz ve sıklaştırınız. Ben sizi arkamdan da görürüm.*”¹⁹² Bir diğer delil olarak da gökyüzünü insanların gördüğünü bunun mümkün olduğunu, ama gökyüzünü ihata edemediklerini delil olarak getirir.¹⁹³ İbnü'l-Hümâm “Rablerine bakacaklar” ayetinde geçen “bakmak” lafzından hareketle kelimenin ilk anlamını almaya bir engel olmadığını, bir lafzın hakiki anlamını almak için ancak bir engel bulunduğu hakiki manadan mecaza gidilebileceğini ifade eder. Bir diğer husus naslar da geçen ilk anlamdan uzaklaşarak ifadenin mecâzi bir anlam taşıdığını söyleyebilmek için Allah'ın görülmesinin imkânsız olması gerekir. Bunun da imkânsız oluşunu gerektirecek bir durum ortada yoktur. İbnü'l-Hümâm'a göre rü'yet aynı zamanda bir keşif çeşididir. Allah'ı görme kuldaki sınırlılıkları kaldırmasıyla ve bir mekân ve mesafe şartı olmaksızın gerçekleşebilir.

İbnü'l-Hümâm rü'yetullahın mümkün oluşunu ispat etmeye çalışırken insanların semayı gördüğünü fakat onu kuşatmalarının mümkün olmadığı gibi rü'yetullah gerçekleşirken kul da yön ve karşılaşma olmadan özel bir şekilde Allah'ı göreceğini ifade eder.¹⁹⁴ Mâtürîdî Mu'tezile ve Hariciler'in “*O'nu gözler, idrâk*

¹⁹¹ Araf, 7/143.

¹⁹² Muhyiddin en-Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn.*, (trc. Kıyamüddin Burslan, H.Hüsni), Erdem, Ankara: 1981, c.2, s. 403, Hadis no. 1092.

¹⁹³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 64–70.

¹⁹⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 39-41; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 39-41.

edemezler”¹⁹⁵ ayetinden hareketle Allah’ın görülemeyeceğini iddia etmelerine cevaben idrak etmek tüm yönleriyle vukûf demektir. Allah ayette kendisinin ihata edilemeyeceğini, bunun gücünün yüceliğine delalet ettiğini, O’nun görülemeyeceğine değil, ihata edilemeyeceğine işaret etmektedir.¹⁹⁶ İbnü’l-Hümâm rü’yetullahın ispatında vücûd delilini kullanmayarak Mâtürîdî kelimelerine geleneğine bağlı kalmıştır. Fakat bu problemi ispat ederken sadece naklî olarak değil aklî delillerden de yararlanmıştı.¹⁹⁷

Rü’yetullah konusunda istidlal edilen ayet ve hadislerin ilmi usullerle te’vili neticesinde Allah’ın ahirette görülmesinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Allah’ın görülmesini inkâr edenlerin ileri sürdüğü deliller daha çok ahiretle alakalıdır. Nasslarda haber verildiğine göre dünyanın şartları ile ahiretin şartları birbirinden farklıdır. Allah’ın ahirette inanlara bunu lütuf ve ikram olarak vermesinin önünde bir engel ve sınırlama da yoktur.

2.1.4. Kaza-Kader

Sözlükte ölçü, miktar, bir şeyi belirli ölçüye göre yapmak, belirlemek, tayin etmek gibi anlamlara gelen kader, İslam inancın altı esasından birisi ve sonuncusu olarak kabul edilir. Terim olarak “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” anlamına gelmektedir. Bu tanım Selef alimleri, Mâtürîdî ve Şîâ’nın kullanmış olduğu tanımdır. Eş’arîler ve filozoflar ise kaderi “Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi” şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu tanım diğer alimlerin kaza tanımıdır.¹⁹⁸ Sözlükte “hükmetmek, sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmek” anlamlara kaza, “Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi” şeklinde tanımlanır. Eş’arîler’e göre kaza, hüküm anlamına gelip, Allah’ın eşyayı sonradan nasıl olacağına o şekilde takdir etmesidir.¹⁹⁹

¹⁹⁵ el-En’âm, 6/103.

¹⁹⁶ es-Sübki, *Mâtürîdî’nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, s. 69.

¹⁹⁷ Nizamettin Karataş, “Kemâleddin İbnü’l Hümâm’ın Akıl-Nakil Anlayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, c. 6, sayı 12, s. 61.

¹⁹⁸ Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 174.

¹⁹⁹ Kılavuz, *İslam Akaidi*, s. 107.

Allah Kur'an'da her şeyi bir "kader"le²⁰⁰ yarattığını haber vermektedir. Bunun anlamı Allah'ın her şeyi kuşatan bilgiye sahip olduğu kavrandığında anlaşılabilir. Allah'ın ilmi yaratılmış olanların ilmine benzemez, ilmin öncesi ve sonrası da yoktur. Kader ve kazaya iman esaslarının haber verildiği ayette²⁰¹ açıkça zikredilmese de, her şeyin Allah'ın takdirinde olduğunu beyan eden ayet ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadislerde kaderin iman esası olduğu beyan edilmiştir. Tarihte kaderi inkâr eden kişinin Ma'bed el-Cühenî olduğu bilinmektedir.²⁰² Kader konusunu tartışmaya açan mezhep Mu'tezile olduğundan dolayı kendilerine "Kaderiyye" ismi verilmiştir. Fakat bu ismi "Kaderi inkâr edenler bu ümmetin Mecusileridir"²⁰³ rivayetinden dolayı kabul etmemişlerdir. Mu'tezîlî Kâdî Abdülcebbar "Kaderiyye" ismini kulun iradesini kabul etmeyerek her şeyi ilahi kudrete dayandıran Ehl-i sünnete verilmesinin daha doğru olacağını savunmuştur.²⁰⁴

Kader konusunda öne çıkan ekollerden birisi de Cebriyye'dir. Bu ekolün kurucusu Cehm b. Safvân olduğu kabul edilir. Cebriyye genel tanıma göre kula fiileri nispet etmeyip bütün fiilleri Allah'a nispet ederek, kuldan işlemiş olduğu fiillerin sorumluluğunu kaldıran fırkaya denir.²⁰⁵

Ehl-i sünnet, yaratılmış olanların fiilleri, sözleri, halleri Allah'ın kaza ve kaderi ile meydana geldiğini savunur. Mu'tezile kulun fiillerinin iyi ve güzel olanı Allah'a nispet ederken, kötü ve taatın dışında kalan fiileri kula nispet etmektedir. Bu sebeple Allah'ın kötü fiilleri yaratmadığını ifade etmişlerdir. Bu görüşleriyle kaza ve kaderi inkâr etmişlerdir.²⁰⁶

Ehl-i sünnetin kader hakkındaki genel yaklaşımı kulların cebr ve zorlama altında olmadığını ayetlerle ispat ederek²⁰⁷ iman ve küfür kulun kendi kesbidir. İnsanlar daha "elest bezmi"nde Allah'ın Rab olduğunu kabul etmişler ve her doğanın

²⁰⁰ Kamer, 54/49.

²⁰¹ Bakara, 2/177, 285; Nisâ, 4/136.

²⁰² Müslim, "İmân", 1, 2.

²⁰³ Ebû Davud, "Sünnet", 16; Tirmîzi, "Kader", 13

²⁰⁴ İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIV, s. 64.

²⁰⁵ Şehristanî, *el-Milel ve'n nihâl*, c. I, s. 85.

²⁰⁶ Şehristanî, *el-Milel ve'n nihâl*, c. I, s. 49; Güneş, *İbnü'l-Hümâm'ın Kader Anlayışı*, s. 118.

²⁰⁷ Delil olarak; "De ki; Hak Rabbinizden gelmiştir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin." Kehf, 18/29; "Eğer Allah dileseydi onları Hidâyet üzere toplayıp birleştirdi. O halde sakın cahillerden olma." En'âm, 6/35.

fitrat üzere doğduğunu²⁰⁸, iman ve küfrün kendi tercihi olduğunu savunmuşlardır. Ehl-i sünnet kulların fiilleri konusundaki görüşlerinde olduğu gibi fiillerin yaratılması Allah'a kesb edilmesi ise kula aittir görüşünden dolayı kul işlemiş olduğu fiillerden dolayı sorumludur. Fiillerin yaratılması Allah'a ait olması onu sorumlu olmaktan kurtarmaz.²⁰⁹

İbnü'l-Hümâm, kaza ve kader konusunda Ehl-i sünnetin görüşlerine katılmaktadır. Kaza ve kaderin günah işleyenin sorumluluğunu kaldırmayacağını, kaza ve kaderden maksadın cebr olmadığını savunmuştur. İbnü'l-Hümâm Sıffin'den dönerken Hz. Ali'ye "Bizim Şam'a gidişimiz Allah'ın kaza ve kaderiyle midir?" şeklinde soru soran kişiye bunun Allah'ın yaratmasıyla olduğu şeklinde haber verdiğini delil getirmiştir. Bundan dolayı da kaza ve kaderin Allah'ın ezeli ilminde bildiğini yaratması olarak yorumlamıştır.²¹⁰ Yine kaza ve kaderden maksat "ilâm" (bildirmek) olduğunu ifade etmiştir. Bu da kelam ve ilim sıfatına müteallıktır. Kelam ve ilim sıfatın da kaderde bir etkileri yoktur. Kazanın ilim sıfatına ait olmasının daha doğru olacağını, güneş tutulmasını örnek vererek güneş tutulmasını önceden bilen birisi bunu bildiğinden dolayı değil, ilmin maluma tabi olduğundan dolayı bu şekilde olduğunu söylemiştir.²¹¹

İbnü'l-Hümâm, Hz. Âdem ve Hz. Mûsâ arasında "Hz. Âdem ve Mûsâ münakaşa ettiler. Mûsâ, Âdem'e: "İşlediğin günahla insanları cennetten çıkaran ve onları şekavete (bedbahtlığa) atan sensin değil mi!" dedi. Âdem de Mûsâ'ya: "Sen, Allah'ın risalet vermek suretiyle seçtiği ve hususi kelamına mazhar kıldığı kimse ol da, daha yaratılmamdan (kırk yıl) önce Allah'ın bana yazdığı bir işten dolayı beni ayıplamaya kalk (bu olacak şey değil)!" diye cevap verdi."²¹² şeklinde geçen rivayetin tövbeden sonra kişinin işlemiş olduğu günahtan dolayı kınanmasının doğru olmayacağına delil olarak getirilebileceğini, bu rivayetle Allah'ın kişiyi icbar ettiğine delil getirilemeyeceği söylemiştir.²¹³

²⁰⁸Buhârî, "Cenâiz", 92; Tirmizî, "Kader", 5.

²⁰⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 132.

²¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 133; Sabuni, *el-Bidâye*, s. 77.

²¹¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 134.

²¹² Buhârî, "Kader", 11, "Enbiya", 31; Tirmizî, "Kader", 2.

²¹³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, a.y.

İbn'ül-Hümâm bu rivayetten hareketle Allah'ın küfre, masiyete razı olacağını düşünmenin yanlış olduğunu, küfre rızanın da küfrü gerektirdiği konusunda ümmetin icmâ ettiğini ifade etmiştir. Burada rızanın gerekli olduğu şey kazadır. Kazanın sonucunda olan masiyete değildir.²¹⁴

Kader konusu akaid ilmin anlaşılması en zor konularından birisidir. Bu konuda Allah'ın insanları tamamen cibr/zorlama altında bıraktığını iddia eden Cebriyye'nin görüşü teklifi tamamen ortadan kaldırdığından dolayı kabul edilemez. İnsan teklifle sorumlu olup yaptıklarının karşılığını alacaktır. Kader konusunda insana Mu'tezile'de hayrın dışındaki fiilleri Allah'a nispet etmeyerek hata etmiştir. Her şeyin yaratıcısı Allah olduğunu ifade eden ayetlerle bu iddiaları çelişmektedir. Öte yandan Ehl-i sünnet küfrü kaza değil, kazanın sonucu olarak değerlendirmektedir. Mu'tezile Allah'ı tenzih etmede aşırıya giderek fiillerin yaratılmasını kula nispet ederek yanılmıştır.

2.1.5. İnsan Fiilleri

Fiil sözlükte “yapmak, işlemek” anlamında f-a-l kökünden türemiş bir mastar, aynı zamanda da isim olup, “dış dünya da gerçekliği bulunan şey” olarak tanımlanmaktadır. Amel ya da sun' da fiil ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Fiili hayata geçirene fail, âmil ya da sâni' ismi verilmektedir. Fiil kelâm ilminde çoğunlukla kader problemi ve bu problemle yakın ilgisinden dolayı “ef'âlü'l-ibâd”, “a'mâlü'l-ibâd” veya “halku'l efâl” başlıkları altında ele alınır. Kelam'ın bazı konularında olduğu gibi bu konuda daha çok Ehl-i sünnet bid'at olarak isimlendirdiği firkalara cevaplar üzerinden bir sistem geliştirmiştir.

Mu'tezile insanın özgür olduğunu, insanın fiillerini Allah'ın kendisine vermiş olduğu yaratma kudretiyle olduğunu iddia eder. Onlara göre kulun fiilleri işleminde Allah'ın müdahalesi yoktur. Kulun fiillerini Allah'ın müdahalesi olmasının zulüm olacağını savunurlar. Mu'tezile kulların fiillerini ortaya koymada etki edenin insanın iradesi, kudreti ve kendi seçimi olduğunu savunurken bazı

²¹⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, a.y.

ayetleri²¹⁵ kendilerine delil getirmişler ve her şeyin Allah'ın iradesiyle olacağını bildiren ayetleri²¹⁶ de tevil etmişlerdir.²¹⁷

Ehl-i sünnet kulların ve diğer canlıların işlemiş oldukları fiillerin tamamının Allah tarafından yaratılmış olduğunu, O'ndan başka fiilleri yaratacak olan kimse olmadığını, meydana gelen fiiller madde ya da sıfat olsa dahi bütün fiillerin yaratıcısı Allah'tır.²¹⁸ Ehl-i sünnetin bu konudaki cevaplarından birisi de kul kendi fiillerinin yaratıcısı kabul edildiğinde bütün fiillerinin ayrıntılarını daha fiili işlemeyen bilmesi gerektiğidir. Bir şeyi kudret ve ihtiyarla meydana gelmesi için onu önceden bilmek gerekmektedir. İnsan çok basit olarak günlük işlerinde bile bunlardan acizken bütün fiillerini öncesinden bilmesi mümkün değildir.²¹⁹

İnsan hayata geçirmiş olduğu fiillerinde kesb sahibi olsa dahi Allah'ın iradesi ve meşietini olmadan fiillerini yapamaz. Allah'ın iradesi hayra talluk etmesinin yanında insanın şer/kötülük olarak vasıflandırdığı fiillerinde yaratıcısıdır. Allah her şeyi irade eder ve O'nun iradesinin dışında bir şeyin olması imkansızdır.²²⁰ İbnü'l-Hümâm Kur'an'da her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ifade eden ayetleri delil getirir. Fakat bu ayetlerde tahsis yapılması gerektiği kanaatindedir. Kulun işlemiş olduğu fiillerinde hür olduğunu, teklif sahibi olmanın da hür olmayı gerektirdiğini söyleyen İbnü'l-Hümâm kullara yaratıcı denilmesinin doğru olmadığını ifade eder.²²¹ Allah'ın iradesi ve dilemesi olmadan kul her ne kadar işlemiş olduğu fiillerinde cüzi irade sahibi olsa da insan hayrı da şerri de Allah'ın dilemesi olmaksızın yapamaz.²²²

Alemde bulunan her şeyi Allah yaratmış olduğundan, İmam Mâtürîdî kulların fiilleri hakkında kulun ihtiyarı olmadığı görüşünü iddia eden Cebriyye'nin tam aksine kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ileri süren Mu'tezile'ye karşı orta

²¹⁵ Nisâ, 4/123; A'râf, 7/23; Tûr, 7/23.

²¹⁶ Zümer, 39/62; Fâtır, 35/3; En'âm, 6/102.

²¹⁷ Kılavuz, *İslam Akâidi*, s. 103.

²¹⁸ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 129; es-Subkî, *Mâtürîdî Akidesi ve Risalesi*, s. 23.

²¹⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 201.

²²⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 119; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 119.

²²¹ Kâmil Güneş, *İbnü'l-Hümâm'ın Kader Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, s. 115.

²²² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 119, İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 119.

bir yol izleyerek kulun fiillerini Allah'ın yarattığını, yine kula verilen hâdis bir kudret olduğu görüşünü savunur. İnsan kendisine verilen bu kudreti hayır ya da şer olarak kullanabilir. Mâtürîdî kula verilen bu hâdis kudretin istediği fiil için kullanma özgürlüğü olmasının kulun yapmış olduğu fiillerden dolayı sorumlu tutulmasına yeterli olduğunu savunur.²²³

Mâtürîdî “insan bütün fiillerini kaza ve kadere göre yapar” görüşünü savunmaktadır.²²⁴ Allah ezeli ilmi ile bildiği şeylerin fiilen olmasını da murad etmiştir. Eğer hayır fiillerin olmasını Allah murad etmiş olmasaydı o zaman bunları halk eden başka birisinin olması gerekirdi. Mutezile kulun işlemiş olduğu fiillerin iyi olanları irade eden Allah iken, kötü ve şer olanları Allah'ın iradesiyle olmadığını iddia eder. Allah sadece iyi ve güzel fiilleri irade ederken, kötü ve çirkin olanlar O'nun iradesinin dışındadır. Kötü fiiller insan irade etmektedir.²²⁵

İbnü'l-Hümâm Allah'ın her şeyin halıkı olduğuna nakli delil olarak “*Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.*”²²⁶ ayeti ile istidlal etmektedir. İbnü'l-Hümâm ayette geçen “ma” lafzının Arap grameri açısından mastar ya da meful-u mutlak olduğunu veya ismi mevsul olabileceğini her iki durumda da ayette Hz. İbrahim kıssasındaki kavminin yapmış oldukları putları kastettiğini ve ayetin manasının bu durumda “Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.” şeklinde olacaktır.²²⁷

İbnü'l-Hümâm “*Allah dileseydi bütün insanları doğru yola iletirdi*”²²⁸, “*Eğer dileseydik, her bir kimseye Hidâyetini verirdik.*”²²⁹, “*Kimi de saptırmak isterse, onun göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır.*”²³⁰, ayetlerini delil getirerek Mutezile'nin hilafına hidâyet ve dalaletin Allah'ın dilemesiyle olduğunu ifade eder.²³¹

²²³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, (thk, Fetullah Huleyf), Daru'l-Câmia'il'l-Mısriyye, İskenderiyye, trs, s. 213-228.

²²⁴ Es-Subkî, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 25.

²²⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 120.

²²⁶ es-Sâffât, 37/96.

²²⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 92-95; Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 201.

²²⁸ er-Ra'd, 13/31.

²²⁹ es-Secde, 32/13.

²³⁰ En'am, 6/125.

²³¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere* s. 122.

İbnü'l-Hümâm fiiller konusunda kullara Allah'ın bir kudret halk ettiğini, insanlar tarafından bu fiillerin hayata geçirildiği görüşünü ifade eder. Bu görüşe göre kulların fiillerini halk etme O'nun kudretinde, fiilleri tercih edip iyi ya da kötü fiili işlemek kulun kudretindedir. İbnü'l-Hümâm fiillerin kula nispetini kesb, Allah'a olan nispeti ise halk olarak isimlendirmektedir.²³²

İbnü'l-Hümâm kulların ihtiyari fiillerini yaratma yönüyle nispetini Allah'a, kulun fiili işlemeye yönelik kesin azmini ise Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ayetini tahsis ederek kula nispet eder. Bu anlamda Allah'ın yaratmasını tahsis ettiği cebrin olmaması ve teklifin geçerli oluşu için zorunludur.²³³ Kulun fiili kesb edişinde yaratma Allah'a ait olduğundan Allah'a mucit ismi verilirken, kula hareket edişinden dolayı müteharrik ismi verilir. Kulun fiillerinin yaratıcı olan için yaratma fiilinin neticesinde ortaya çıkan Allah'a nispet edilmez. “Allah beyaz olanı yaratır”, fakat “Allah beyazıdır” denilmez. İbnü'l-Hümâm kulun fiilleri konusunda Mu'tezile ve Eş'arî arasında orta bir yol izlemektedir. Ma'türîdîler de Mu'tezile ile Eş'arî arasında bir yerde durmaktadırlar.

2.2. NÜBÜVVET

Yaratıcının varlığı ve birliğinden daha çok nübüvvet konusu tartışılmış ve bu konuda şüpheye düşülmüştür. Yaratıcının varlığını tasavvur etme ve delillendirme nübüvvetin tasavvur ve delillendirilmesinden daha güçlüdür. Bazı düşünce akımları, inanç sistemleri ve filozoflar yaratıcı gücün varlığını kabul ederken nübüvveti inkâr edebilmişlerdir.²³⁴

İslam uleması bir kişinin İslam sınırları içerisinde değerlendirilebilmesi için “usûl-ü selâse” diye isimlendirilen üç temel inanç esası belirlemişlerdir. Bu esaslardan birisi de peygamberlere iman etmektir. Peygamberler kul ile Allah arasında bir elçidir. Allah kulları arasında seçmiş olduğu şahsiyetleri tebliğ görevini vererek, onlar vasıtasıyla kullarına emir ve yasaklarını haber verir. Peygamberlere

²³² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 100; Abdullah Namı, “Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İradenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi”, *Kader*, 18/1, 2020, s. 61.

²³³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 109-110; Güneş, *İbnü'l-Hümâm'ın Kader Anlayışı*, s. 108.

²³⁴ Suat Doğan, *Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın Nübüvvet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yozgat, 2020, s. 58.

iman etmek insanlara Hidâyeti, doğru yolu göstermek için vazifelendirilmiş olan kişilere ve Allah'tan almış oldukları vahiy konusunda, Allah tarafından vazifelendirilmiş oluşunu tasdik etmek anlamına gelmektedir. İslam inancında ilk peygamber Hz. Âdem ve son peygamber de Hz. Muhammed'dir. Bu iki peygamber arasında sayıları net olmamakla birlikte pek çok peygamber risaletle görevlendirilmiştir. İslam'ı kabul eden her birey ayırım gözetmeksizin bütün peygamberlere iman eder.

2.2.1. Peygamber Göndermenin Mümkün Oluşu

İslam dininin geniş coğrafyalara yayılması neticesinde Müslümanlar Yahudi ve Hristiyanlarla yaptıkları tartışmalar, filozofların nübüvvet hakkındaki görüşleri, Brahmanlar ve ateistlerin nübüvvet hakkındaki görüşlerinden dolayı eserlerde peygamber gönderilme konusu tartışılmıştır. Bundan dolayı genel olarak yapılan itirazlar nübüvvetin ispatı konusunda olmuştur. Nübüvvetin varlığını Brahmanlar ve deistlere karşı savunurken, öteki taraftan da Hristiyan düşünceye karşı Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat gayreti içerisinde olunmuştur.²³⁵

İslam düşünce tarihinde nübüvvet kurumuna yapılan eleştiri noktasında akla gelen ilk grup Berâhimedir. Nübüvvet kurumunu inkâr fikrini ortaya atanlardan en çok bilinenleri ise İbn Râvendî ve Ebû Bekir Râzi başı çekmektedir. Peygamber gönderilmesi konusunda iki olumsuz yaklaşım vardır. İbn Râvendî vahyi aklın önüne geçirerek bilgi kaynağı olarak sadece akli kabul eder. İnsan akli peygamberin Allah'tan getirmiş olduklarını destekler mahiyette ise vahiyde eksiklik olacağını, akıl peygamber olmadan da peygamberin getirmiş olduklarına ulaşıyorsa bu durumda da peygambere gerek olmadığını iddia eder. Peygamberin getirmiş oldukları ile akıl birbiri ile uyum sağlamazsa nübüvvetin batıl olacağını savunur.²³⁶ İbn Râvendî sadece nübüvveti inkâr etmekle kalmaz. Nübüvvetin isbatında önemli yeri olan mucizeyi inkâr ederek, peygamberleri göz boyayan, sihirbaz olarak tarif eder. O

²³⁵ Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelâm (Tarih-Ekoller-Problemler)*, Tekin Kitabevi, 9. Baskı, Konya, 2016, s. 318-322.

²³⁶ Karataş, *Kemâleddin İbnü'l Hümmâm'ın Akıl-Nakil Anlayışı*, s. 43.

namaz, gusül, sa'y, şeytan taşlama gibi ibadetlerin anlamsız olduğunu, Kur'an'ın icaz ve belağatının olmadığı iddialarında bulunur.²³⁷

Nübüvveti inkâr eden şahıslardan bir diğeri de Ebû Bekir Râzi'dir. Nübüvveti inkâr noktasında Allah'ın sayısızca insan içerisinden belirli şahsiyetleri seçerek onlara risalet görevini vermesi, onları diğeri insanlardan farklı kılması, insanların görevlendirmiş olan elçilere ihtiyaç duyması, bazı insanların mü'min, diğeri kafir olarak sınıflara ayrılmasını reddeder. Bunların tersine Allah'ın kullarına ilham yoluyla hem dünya hem de ahirette neyin yararlı neyin yararsız olacağını haber vermesini aklî olarak geçerli ve hikmete uygun olarak kabul eder. Akıl ile bütün sorunların çözüme kavuşacağını savunur.²³⁸ Ebû Bekir Râzi, İbn Râvendî gibi nübüvvetin ispatında önemli yeri olan mucizeyi kabul etmeyerek, efsane ve göz boyamadan ibaret olarak görür. Alemde harikulade olayların meydana geldiğini ve mucizelerin de peygamberliği ispat için delil olamayacağını savunur. Ebû Bekir Râzi aklın yeterli oluşu ve insanların birbirinden üstün olmayacağı gibi görüşleri kabul etmiş, kutsal kitapları ve dinleri de inkâr eder.²³⁹

Nübüvveti inkâr eden grupların başında isimlerini saymış olduğumuz grupların yanında Sümeniyye, İbâhiyye ve Sabîîler'in olduğu da iddia edilmiştir. Bu grupların iddiaları çok fazla yaygınlaşmamıştır.²⁴⁰ Onların itirazları da Berâhime ile benzer iddialar olduğundan tekrar olacağından bunları zikretmeyeceğiz.

İbnü'l-Hümâm nübüvvetin mümkün olmadığını iddia eden grupların en meşhuru olan Berâhime'ye bu iddiaların asılsız olduğunu söylemektedir. Berâhime peygamberler aklın gerektirdiği şeyleri getirmektedir, aklın gerektirdiği şeyleri peygamber getirdiğine göre peygambere ihtiyaç yoktur, şayet aklın gerektirmediği şeyleri getirirse akıl bunları kabul etmez peygamber gönderilmesinin bir anlamı yoktur iddialarına kelâm alimleri cevap olarak; peygamberler aklın bilgisine ulaşmaktan ve idrak etmekten aciz kaldığı şeyleri getirir. Peygamberler insan aklının eksik kaldığı noktalarda da bilgi sahibidir. Nübüvvetin amacı insanları hem dünya

²³⁷ Abdurrahman Bedevî, *Min-Tarihi'l-ilhâd-fi'l-İslâm*, Beyrut: y.y., 1945, s. 108; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, (Basılmamış Doktora Tezi), M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 141.

²³⁸ Bedevî, *Min-tarihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, s. 105.

²³⁹ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 144.

²⁴⁰ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 145; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 99.

hem de ahiret mutluluğuna eriştirmektedir. Allah bundan dolayı insanlara kendi içlerinden peygamber göndermektedir. Akıl verebileceği hüküm üç kısma ayrılmaktadır. Vacip, mümteni ve caiz. Akıl vacip/zorunlu ve mümteni/ımkânsız olan hakkında kolaylıkla hüküm verebilirken, caiz olan hakkında hemen hükme ulaşması mümkün değildir. Yine akıl caiz sınırları içerisinde olan şeylerden olanları ne farz ne de haram kılma yetkisi vardır. Bütün bu sebeplerden dolayı peygamber gönderilmesi insanlar için bir zorunluluktur.²⁴¹

İbnü'l-Hümâm'a göre; akıl doktor olmadan kendi kendine insan için gerekli ve şifalı olan ilaçları ayırt edemeyeceği gibi insanı ahirette de kurtaracak amelleri de bilemez. İnsan doktora nasıl muhtaçsa aynı şekilde peygambere de muhtaçtır.²⁴² İbnü'l-Hümâm akıl idrak edemeyeceği bazı konulara örnek olarak haşır-ı cismani, Rüyetullah, Ramazan'da orucun farz oluşunu vermektedir. Bu ve buna benzer diğer birçok konuyu peygamberler insanlara haber vermektedir.²⁴³ Peygamber gönderilmesinin vacip, imkânsız ya da mümkün olup olmadığı sorusuna İbnü'l-Hümâm, mümkündür şeklinde cevap vermektedir.²⁴⁴

Mutezile peygamber gönderilmesinin vacip olduğunu ifade eder. Onlara göre nübüvvetin vacip oluşunun temelinde usulü hamselerinden olan “adalet” anlayışı vardır. Mutezile peygamber göndermenin insanın faydasına olduğunu, peygamber gönderilmesinde insanların yararı olduğundan hareketle Allah'ın kulları için faydalı olanı yaratmasının vacip olduğunu söyler.²⁴⁵ Bu düşünceden hareketle Mu'tezile, kendisine da'vet, emir ve yasağın ulaşmadığı kimselerin akıllarıyla iyi olduğunu kabul ettikleri şeyleri yapmaları konusunda sorumlu olduklarını savunurlar. Akıl çirkin gördüğü şeylerden de kaçınmanın gerekli olduğunu savunurlar. Kişinin akılla bilmesi mümkün olmayan hususlarda Allah peygamber göndermek zorundadır. Bunu Allah'ın adaletinin gereği olarak kabul ederler. Kendisine peygamber gönderilmeyenler, peygamberin getirmiş olduğu emir ve yasaklardan sorumlu olması onlara güç yetiremeyecekleri şeylerde sorumluluk yüklenmesi

²⁴¹ Cüveyni, *İrşad*, s. 256-257; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 45-46.

²⁴² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 188; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 188.

²⁴³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 189.

²⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 118.

²⁴⁵ Kâdı Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 386-387.

anlamına gelmektedir. Bu da Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz. Peygamberin daveti kendisine ulaşmayan kimseler akılları ile bilebildikleri şeyler kadar Allah tarafından sorumludurlar.²⁴⁶

Eş'ariler peygamberlik konusunu açıklarken nübüvvetin vacip, imkânsız, olarak değil Allah'ın fiili olduğundan hareket ederek diğer fiillerinin mümkün olduğu gibi bununda mümkün olduğunu söylerler. Eş'ariler fiillerin iyi ya da kötü oluşunu akıl ile değil, din ile sabit olacağı görüşünü savunur. Bu durumda peygamber göndermek mümkündür. Allah'ın peygamber gönderişi zorunlu olmasından değil, ancak Allah'ın lütfundan kaynaklanmaktadır.²⁴⁷ Mâtürîdî kelamcılarının çoğunluğu nübüvvetin aklen mümkün olduğu ve Allah'a vacip olmadığı şeklindedir.²⁴⁸

İbnü'l-Hümâm peygamber gönderilmesin mümkün oluşunu Allah'ın kullarına merhamet etmesi ve Hz. Peygamber'in peygamber oluşu ile bunu ispat etmeye çalışır. “*Biz seni bütün insanlara sadece bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik*”²⁴⁹ ayetini delil getirerek görüşünü desteklemektedir. Hz. Peygamber'in peygamber oluşu ispat edildiğinde diğer peygamberlerin peygamber oluşu da ispatı kolay olacaktır. Çünkü peygamberimiz kendinden önceki peygamberlerin varlığı haber vermektedir. İbnü'l-Hümâm nübüvvetin mümkün oluşunu Hz. Peygamber'in nübüvvetine bağlamaktadır.²⁵⁰

Ayet ve hadislerde peygamber olduğu açıkça belirtilenlere iman etmek iman esaslarından birisidir. Fakat ismi açıkça belirtilmeyenlerin dışında olanlara sayı belirtmeksizin iman etmek yeterli olacaktır. Peygamberlerin sayısı hakkındaki rivayet haber-i vahid olduğundan kesin sayıları belli değildir. Bir sayı belirlemek peygamber olanları dışarıda bırakabilir veya olmayanları da dahil edebilir.²⁵¹

²⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-aķā'id*, s. 2.

²⁴⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd-fi'l-itikâd (İtikad'da Orta Yol)*, (çev. Kemal Işık), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, s. 116.

²⁴⁸ Pezdevi, *Usûlü'd-din*, s. 129.

²⁴⁹ Sebe', 34/28.

²⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 130; Suat Doğan, “İbnü'l-Hümâm'a Göre Peygamberliğin Gerekliliği”, *Tetkik*, 1 (2022), s. 100.

²⁵¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 193.

2.2.2. Peygamberlerin Özellikleri

İbnü'l-Hümâm risalet ile görevlendirilecek kişilerde bulunması gereken bazı vasıflardan bahsetmektedir. Bu vasıfların ilki olarak diğer Mâtürîdîler gibi erkek olmayı nübüvvetin şartları arasında saymaktadır.²⁵² Kadınlar mahremiyet ve tesettürden dolayı peygamber olmaları zor olduğunu bundan dolayı erkek olmayı peygamberliğin şartları arasında sayar.

Eş'ariler ve Mâtürîdîler arasında peygamberlerin cinsiyeti noktasında ihtilaf olsa da kadın peygamber gönderilmediği konusunda görüş birliği içerisindeyler. Eş'ariler kadından da peygamber olabileceğini savunurlar. Mâtürîdîler ise kadın olmak peygamber olmak için engel olduğu görüşündedirler. Peygamberlik daha çok toplumda olmayı gerektirir, kadın olmak ise tesettürü gerektirir şeklinde açıklarlar.²⁵³ Mâtürîdîler “*Biz senden önce de, memleketler halkından ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik*”²⁵⁴ ayetini de delil getirirler.

İbnü'l-Hümâm akıl ve beden bakımından yaşamış olduğu dönemde en mükemmeli olmasını nübüvvetin şartları arasında saymaktadır. Bunun aksini düşünmek mümkün değildir.²⁵⁵

Peygamberlik için diğer şart ise görünüm olarak sağlam ve kuvvetli olmaktır. Peygamberler önderler olarak sürekli toplumun önünde bulduklarından ahlak ve zekâ bakımında yaşamış olduğu dönemin insanların en mükemmeli olmalıdır. Hz. Mûsâ'da Allah'a dilindeki düğümün giderilmesi için dua etmiştir.²⁵⁶ Allah Hz. Mûsâ'nın duasına icabet ederek dilindeki düğümü gidermiştir.²⁵⁷

Peygamber olmak için sayılan şartlardan bir diğeri anne ve babasının kötü kişilerden olmaması ve nesebinin temiz olmasıdır. Bu konuda “*Şüphesiz Allah, Adem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini birbirinden gelmiş birer nesil*

²⁵²İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 164; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 317; İbn Kutluboğa, *Haşiyetü'l-müsâyere*, s. 194.

²⁵³Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 46; Abdullatif Harputi, *Tenkihu'l-keîâm-fi-akâid-i-ehli'l-İslam*, (çev. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), Elâzığ, Tdv. Elazığ Şubesi Yayınları, 2000, s. 234.

²⁵⁴Yûsuf, 12/109.

²⁵⁵İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 125, İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 319; İbn Kutluboğa, *Haşiyetü'l-müsâyere*, s. 195.

²⁵⁶Tâhâ, 20/27-28.

²⁵⁷İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 125.

olarak seçip alemlere üstün kaldı”²⁵⁸, “Kötü ve elverişsiz olandan ise, faydasız bitkiden başkası çıkmaz”²⁵⁹ ayetlerini delil getirerek peygamberlerin ailelerinin neseplerinin temiz ve diğer insanlara göre farklı olduklarına işaret etmeye çalışmışlardır. İbnü’l-Hümâm’ın bu şekilde bir yaklaşımı sergilemesinin nedeni toplumun kendisine önder olarak kabul edeceği peygamberde bu sayılanları kusur olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.

Nübüvvetin şartlarından bir diğeri de şirkten, küfürden ve günahlardan korunmuş olması anlamına gelen “ismet” sıfatına sahip olmaları gerekmektedir.²⁶⁰ Mâtürîdî ismeti “Allah’ın insanı daima hayır işlemeye sevk eden ve kötü işler işlemekten alı koyan bir lütfü” olarak tarif etmektedir.²⁶¹ Mâtürîdî’ye göre peygamberlerde ismet sıfatı olmasına rağmen irade ve ihtiyarları devam etmektedir. Peygamberlerin ismet sıfatı olsa dahi bu onların imtihan olmayacağı anlamına gelmemektedir. İsmet sorumluluğun devam edip kişinin yasaklardan kaçınması için koruma altına alınması demektir.²⁶²

Eş’ariler’e göre ismet Allah’ın peygamberlerde itaati yaratması, masiyeti yani günah işlemeyi ise yaratmamasıdır.²⁶³ Eş’ari nübüvvet öncesi zelle olabileceğini, nübüvvet sonrası ise zelle yapabileceklerine dair bir nass olmadığını söylemektedir.²⁶⁴ Pezdevî Eş’ari’den peygamberler hem vahiy öncesi hem de sonrasında günah, zelle işlemezler görüşünü aktarmaktadır.²⁶⁵

Mu’tezilî kelamcılara göre ismet peygamberler de hem nübüvvet öncesi hem de sonrasında bulunmaktadır. Peygamberler kasıtlı veya kasıt olmaksızın büyük günah işlemezler. Peygamberlerin büyük günah işlemeleri durumunda toplum

²⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/33.

²⁵⁹ A’raf, 7/58.

²⁶⁰ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 125; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 318; İbn Kutluboğa, *Haşiyetü’l-müsâyere*, s. 195.

²⁶¹ Ebû Mansur Mâtürîdî, *Te’v’îlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, (çev. Bekir Topaloğlu), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2019, c. I, s. 127.

²⁶² Mâtürîdî, *Te’v’îlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, c. IV, s. 27.

²⁶³ Bağdadi, *Usulu’d-din*, s. 169, Sa’deddin b. Mes’ûd b. Ömer b. Abdullah Taftazânî, *Şerhu’l-makâsîd*, (nşr. Abdurrahman Umeyd), Kahire, ts, c. V, s. 50.

²⁶⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlati’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ari*, Beyrut, 1987, s. 176.

²⁶⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 261.

tarafından kabullenilmesine engel olacaktır, bu durum nübüvvetin ruhuna aykırıdır.²⁶⁶

İbnü'l-Hümâm'a göre peygamber olacak kişide aranacak diğer şartlar; merhamet sahibi olması, toplum tarafından vakar düşürücü sayılan mesleklerden uzak olması, nefret ettirecek bir kusur olmaması, cüzzam ve buna benzeyen alaca hastalığı gibi hastalıkları olmamasıdır. Bu ve buna benzeyen özellikler aslında peygamber olmanın önünde engel olmasa da toplum tarafından kabul edilmek ve insanların risaleti kabulü için gerekli şartlardandır. Peygamberler yaşadığı toplum içerisinde güven veren, iffetli ve dürüst oldukları Kur'an-ı Kerim tarafından vurgulanan özellikler arasındadır.²⁶⁷

İbnü'l-Hümâm bu özellikleri saydıktan sonra nebi ve rasûl kavramı arasında fark olup olmadığına değinir. İbnü'l-Hümâm'a göre nebi ve rasûl arasında bir fark yoktur.²⁶⁸ Nebi ve rasûl kavramı arasında fark olduğunu söyleyen alimler olmuştur. Bu şekilde ayırım yapanlara göre melek vasıtasıyla Allah tarafından kendisine vahiy gelen, mucizelerle desteklenen kişiye nebi, nebi de bulunan özellikler kendisinde olmakla birlikte, ayrı bir şeriat getiren kişiye rasûl denilmektedir.

Rasûl hem melek hem de insanlardan gönderilmiştir. Eş'ari kadınlardan nebi olabileceğini savunurken, rasûl sadece erkek olduğunda ittifak vardır. Bu görüşe göre her rasûl nebidir, ama her nebi rasûl değildir.²⁶⁹ Mâtürîdî'ye göre nebi insanlar istemesi durumunda onlara tebliğ yapan kişi, rasûl insanlar talep etsin ya da etmesin tebliğle vazifeli kişidir.²⁷⁰

2.2.3. Peygamberliğin İspatı

İbnü'l-Hümâm daha önce ifade etmeye çalıştığımız üzere nübüvvet kurumunun varlığını kanıtlamak için Hz. Peygamber'in peygamber olduğunu

²⁶⁶Ebü'l Hasen Eş'ari, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-mûsâllîn*, İmak Yay., İstanbul, 2019, c. I, s. 272; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l hamse*, s. 575.

²⁶⁷ Şuarâ, 26/106-107.

²⁶⁸İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 199, Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 54.

²⁶⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. II, s. 173.

²⁷⁰ Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, c. II, s. 1.

kanıtlamanın yeterli olduğunu söylemektedir. Müellif Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu, risaletinden önceki dinleri nesh ettiğini, bütün insanlığa gönderildiğini ve peygamber olduğunu ispat için mucize gösterdiğini ifade eder. Mucize risalet görevi verilen peygamberin bu görevinde sadık olduğunu, benzerini dahi insanların göstermede aciz kaldıkları doğaüstü durumlardır. Bu şekilde normalin dışında olan ve insanların benzerini göstermekte aciz kaldığı fiiller kendisinden meydana gelen kişi Allah'ın elçisi olduğunu kanıtlamaktadır. Bu fiiller insanların yapabileceği türeden şeyler değildir.²⁷¹

İbnü'l-Hümâm peygamberlik davasını ispat ve inanmayanları tehdit anlamı taşıyan mucizeyi bir örnekle açıklamaya çalışır. Buna göre bir kişi kralın huzurunda kavmine doğru yönelerek; senden aktardığım şeylerde doğru sözlüysem her zaman kalktığım durumun aksine tahtından kalk şeklinde krala seslense ve kralda bunu yaptığında orada bulunanlara o kişinin doğruluğunu tasdik etmiş demektir.²⁷²

İbnü'l-Hümâm Allah'ın Hz. Peygamber'in peygamberliğini kanıtlaması için üç mucize verdiğinden bahseder. İlk Hz. Peygamber 'in mucizelerinden en büyüğü Kur'an olduğundan bahseder. İkinci mucize ise Hz. Peygamberin kişisel özelliklerini de kapsayan mucizeleri zikreder. İnsanlara karşı yumuşak huylu olması, kendisine haksızlık yapılsa dahi güçlü durumdayken adaletli olması, inşalara karşı cömert olması, örnek bir hayat yaşaması, daha sonra ortaya çıkacak bazı hadiselerden haber vermesi ve bazı olayların daha kendisi hayattayken meydana gelmesi gibi özellikler bu tür mucizeye dahildir.

Üçüncü mucize ise hissi mucizelerdir. Ayın ikiye bölünmesi, taşın selam verışı, ağacın hareket etmesi, Hz. Peygamber'in hutbe irad etmek için üzerine çıkmış olduğu kütüğün inlemesi, parmaklarından suların fışkırması, Hudeybiye'de kuyunun suyu tükendiğinde Hz. Peygamber'in kuyunun içerisine tükürmesi sonrasında sayıları bin dört yüz kadar kişinin bu sudan içmesi, az miktarda olan yemeğin çok kişiye yetecek kadar çoğalması, kızartılmış koyun etinin zehirli olduğunu haber vermesi gibi mucizeler Hz. Peygamberin elinden sadır olmuştur.²⁷³

²⁷¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 130.

²⁷² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 133.

²⁷³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 133-134.

İbnü'l-Hümâm Kur'an'ın mucize oluşu, edebi icazını aklî mucize kapsamında değerlendirmektedir. Kur'an'ın akıcı bir üsluba sahip oluşu ve belâğatı ile insanları kendisine hayran bırakan mucizevi bir yönü olduğuna işaret eder.²⁷⁴ İbnü'l-Hümâm sarfe olarak bilinen Kur'an'ın benzerini getirme noktasında mucize olmadığını iddia eden Mu'tezilî Nazzâm ve Şîf Şerif Murtaza'nın görüşlerine katılmaz. Sarfe teorisine göre insanlar Kur'an'ın benzerini getirebilmeye güçleri yetecek konumdayken Allah'ın insanları engellemesiyle bunu getirmekten aciz kaldıklarına dayanmaktadır. İbnü'l-Hümâm bu anlayışı kabul etmeyerek, Kur'an'ın mucize olduğunu, Kur'an'ın bir benzerini getirmede i'câz'ına delil olduğunu ifade eder.²⁷⁵

Geçmiş kavimler hakkında bilgi vermek, gaybî hadiseleri haber vermek de mu'cizeye dâhildir. İbnü'l-Hümâm, Hz. Peygamber'e sorulan onu imtihan amaçlı bazı sorular neticesinde bu sorulara cevap mahiyetinde ayetler indiğini ifade eder.²⁷⁶ Hz. Peygamber'in geleceğe dair Allah'ın bildirmesi neticesinde haber verdiği şeylerin daha sonra gerçekleşmiş olmasını da Hz. Peygamber'in nübüvvetin delillerinden kabul etmektedir. İfade etmeye çalıştığımız gibi İbnü'l-Hümâm hem geçmiş topluluklar hakkında hem de geleceğe dair Kur'an'ın haber, vermiş olduğu haberleri de mucize kapsamında değerlendirerek nübüvveti ispat eder.²⁷⁷

Hz. Peygamber'in kişilik bakımından sahip olduğu özellikleri mu'cize olarak kabul edilmektedir. Hz. Muhammed ahlakı ve karakteri ile yaşamış olduğu dönemde insanlara örnek olmuştur. Kur'an'da bunu desteklemektedir.²⁷⁸ İbnü'l-Hümâm hayatını ahlak derslerine adayan kişinin dahi Hz. Peygamber'in ahlakına ulaşamayacağını belirtir Hz. Peygamber yaşamış olduğu onca zorluklara rağmen sürekli sabretmiş, Mekke'nin Fethi'nden sonra imkân elinde olmasına rağmen ona işkence yapanlara, O'nu yurdundan çıkaranlara karşı aynı muamelede

²⁷⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 135.

²⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 136.

²⁷⁶ İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü'l-müsâyere*, s. 211; İbn Ebû Şerîf, *Müsâmere*, s. 353.

²⁷⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 136.

²⁷⁸ Hz. Peygamber'in örnek olduğuna dair ayetler; Kalem, 68/4; Enbiya, 21/106-7; Ahzap, 33/21; Tevbe, 9/128.

bulunmamıştır.²⁷⁹ Bütün bunlar göz önüne alındığında böyle bir davranış sergilemek diğer insanların yapabileceği davranış türünden değildir.

İbnü'l-Hümâm hissi mucizeleri saydıktan sonra Süheyli'nin bu sayılanların mucize olmadığını, bunların peygamberliğin alameti olduğu, mucize olamayacağı görüşüne katılmamaktadır.²⁸⁰ Süheyli hissi mucize olduğu iddia edilen bu olayların nübüvvetin ispatı için delil olamayacağını, bunların mucize olarak isimlendirilmesini de doğru bulmamıştır. İbnü'l-Hümâm bu olayların nübüvvetin başlangıcından, Hz. Peygamber'in ahirete irtihaline kadar geçen sürede gerçekleştiğini ve nübüvvetten ayrı olmadığını savunmuştur. İbnü'l-Hümâm peygamberin eliyle gerçekleşen bu olaylarla nübüvvet davasının sürekli güncelliğini koruduğunu ifade etmiştir. Bu kabulünden dolayı da bu gerçekleşenlerin de mucize olarak kabul etmiştir.²⁸¹

Nübüvvetin ispatı hususunda delil getirilen mucizelere yönelik eleştiriler daha çok bu türden sayılan hissi mucizelere yöneliktir. Mâtürîdî hissi mucizelerden Kur'an'da ifade edilen Hz. Sâlih'in devesi,²⁸² Hz. Mûsâ'nın asâsının yılanı dönüşmesi²⁸³ gibi mucizelere kesin iman edilmesi gerekirken, insanlar mucize gerçekleşirken müşahade etme olasılığı olmayan Miraç hadisesi gibi mucizelerde ahâd haberle bize ulaştığından kesin hüküm vermez, bu konularda daha çok tevakkuf etmemiz gerektiğini savunur.²⁸⁴ İbnü'l-Hümâm Hz. Peygamber'in risaletinin başlangıcından vefat edinceye kadar meydana gelen harikulade olayların mucize olduğunu kabul etmiştir. İbnü'l-Hümâm Hz. Peygamber'in elinden sadır olan bu olaylarla sanki "Ben Allah'ın Rasûlüyüm, bu doğruluğumun delilidir." dediğini ifade eder.²⁸⁵ Bu şekilde yaklaşım sergileyerek Mâtürîdî'den ayrılmaktadır.

²⁷⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Vâkîdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l- Meğâzî)*, (çev. Mûsâ K. Yılmaz), (thk: Marsden Jones), İstanbul, 2014, c. II, s. 821-822.

²⁸⁰ Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Süheyli, *er-Ravzü'l- ünüf fi şerhi's-sireti'n-nebeviyye li İbn Hişam*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c. I, s. 399.

²⁸¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 135.

²⁸² Hûd, 11/64-68.

²⁸³ A'râf, 7/107-108.

²⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 204.

²⁸⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 205.

2.3. AHİRET

İbnü'l-Hümâm ahiret konusuna “sem’iyyat” başlığı altında yer vermiştir. Sem’iyyat bölümünde ele alınan konular aklî deliller ile sabit olmayan, Allah tarafından risalet görevi verilmiş olan peygamberinden nakledilen haberlerle açıklanabilen itikadî konulardır. Ahiret inancı İbrahimî dinlerde veya diğer dinlerde dünya hayatından sonra başlayıp, sonsuza kadar devam edecek olan ölüm sonrası hayat olarak tarif edilmektedir.

Ahiret inancı İslam akaidinin üç temel esasından birisidir. Bu üç esas Allah’a, peygambere ve ahirete inanmak şeklindedir. Kur’an-ı Kerim’de genellikle Allah inancı zikredilen yerde ahiret inancı beraberinde zikredilir.²⁸⁶ Bu da ahiret inancının ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir. Ahiret ile eşanlamı olarak Kur’an-ı Kerim’de “el-yevmü’l-âhir, ed-dârü’l-âhire, en-neş’etü’l-uhrâ, yevmül-kıyame, yevmüd-din” gibi ifadeler de kullanılmaktadır. İnsanı yaratan, akıl veren ve ona sorumluluk yükleyen Allah, peygamberleri vasıtasıyla insanlara emir, nehiyler göndermiştir. Din hayatta aktif olarak peygamberlerin Allah’tan almış olduğu emirleri tebliği ile hayat bulur. İnsana yüklenen sorumluluğun Kur’ânî ifadesi ile “yevmü’l-ceza” bir karşılığı olarak ahirette karşılığını alacaktır.

2.3.1. Ahiret Halleri Yeniden Dirilme/ Neşr ve Haşr

İslam akaidine göre kıyamet günü ve kabir hayatı dışında ahiret hayatında insanlar kabirlerinden diriltilerek Cenab-ı Hakk’ın huzurunda toplanıp hesaba çekileceklerdir. Ahiret hayatının başlangıcı genel itibarıyla ba’s, haşr, amel defterlerinin verilmesi, hesap, mîzân, sırât çerçevesinde ele alınmıştır. Bundan dolayı da “Kabirdekilerin yeniden diriltilmeleri, haşır, hesap, mîzân, arâ’f’a dair naslarda haber verilen her şey gerçektir ve hiç şüphe götürmeyecek derecede doğrudur” şeklinde İslam alimleri ifade etmişlerdir.²⁸⁷

Haşr sözlükte “bir topluluğu bulunduğu yerden zorla çıkarıp bir meydana toplamak” anlamına gelirken kıyamette yeniden diriltilecek olan varlıkların hesaba

²⁸⁶ Nisâ, 4/35.

²⁸⁷ Fatih Kurt, “İmam Mâtürîdî’ye Göre Bazı Ahiret Aşamaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2019, (55/3), s. 643.

çekilmek maksadıyla bir meydana, sevk edilip toplanması anlamına gelmektedir.²⁸⁸ Bu anlamda “*Kitap ehlinden inkarcıları ilk sürgünde yurtlarından çıkararak O’dur*”²⁸⁹ ayetinde geçen haşır insanların dünyadaki yurtlarında çıkarılmaları anlamında olup, ahirette ise insanın geçici olan dünya yurdundan ebedi yurduna haşrı olacaktır.

Kur’an-ı Kerim’de haşır ile ilgili yerlerde genellikle karşımıza çıkan kavramlardan birisi de “neşir”dir. Neşir kelime anlamı olarak yaymak, dağıtmak, güzel koku, verimli rüzgâr²⁹⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Kur’an’da “*Allah rüzgarları gönderendir. Onlar da bulutları hareket ettirir. Biz de bulutları ölü bir toprağa sürer ve onunla ölümden sonra yeryüzünü diriltiriz. İşte ölümden sonra diriliş de böyledir.*”²⁹¹, “*(Kâfirler) O’nu (Allah’i) bırakıp, hiçbir şey yaratamayan, bilakis kendileri yaratılmış olan, kendilerine bile ne zarar ne de fayda verebilen, öldürmeye, hayat vermeye ve ölüleri yeniden diriltip kabirden çıkarmaya güçleri yetmeyen tanrılar edindiler.*”²⁹² ayetlerinde geçen neşir de öldükten sonra dirilme anlamındadır.

İbnü’l-Hümâm Allah’ın Kur’an’da haşır ve neşri birden fazla ayette hatırlatmış olmasından dolayı bu konuda en ufak şüpheyeye dahi yer olmadığını vurgulamıştır.²⁹³ Bu bağlamda zikredilen ayetler;

“*Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak, -üzerimize aldığımız bir vaad olarak- onu yine yapacağız.*”²⁹⁴, “*Şimdi bunları yapan Allah’ın ölüleri diriltmeye gücü yetmez mi?*”²⁹⁵, “*(Ey İnsanlar!) Sizin yaratılmanız ve öldükten sonra tekrar diriltilmeniz ancak tek insanı yaratmak ve diriltmek gibidir.*”²⁹⁶, “*Allah kendisinden başka ilah olmayandır. Elbette sizi kıyamet gününde bir araya toplayacaktır.*”²⁹⁷

Haşır ve neşrin mümkün olmasını ve gerçekleşeceğini inkâr etmenin küfrü gerektirdiği üzerine alimler icmâ etmişlerdir. Mu’tezile ekolü itaat edene mükafat,

²⁸⁸ Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 117.

²⁸⁹ el-Haşr, 59/2.

²⁹⁰ ez-Zâvî, Tahir Ahmed, *Tertibu’l-kâmus el-muhit alâ tarikatü misbâhu’lmünir ve esâsü’l belağa*, c. I-IV, Kahire, s. 1971-1973.

²⁹¹ Fâtır, 35/9.

²⁹² Furkân, 25/3.

²⁹³ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 213-214.

²⁹⁴ Enbiyâ, 21/104.

²⁹⁵ Kıyâme, 75/40.

²⁹⁶ Lokmân, 31/28.

²⁹⁷ Nisâ, 4/87vd., Bakara, 2/203, Mâide, 5/96, En’âm, 6/72.

asi olana da ceza verilmesinin zorunlu olduğu görüşünü benimsediğinden haşr ve neşrin Allah için vacip, aklî olarak da bunu zorunlu olarak kabul eder. İbnü'l-Hümâm haşr ve neşir Allah için zorunluluk değil, sadece Allah bunu naslarda haber verdiğinden dolayı akıl da bunu kabul etmektedir. Ehl-i sünnet kelamcıları Allah'a bir zorunluluk atfetmezler.

İbnü'l-Hümâm dirilmeyi ilk olarak yaratılmanın tekrarı olarak kabul eder. Bir şeyin öncesinde örneği, benzeri yokken onu var eden, ölümden sonra da nasıl ki en başta yokken yarattığı gibi yaratmaya da kudreti vardır. İkinci yaratılış iade olduğundan ilkinden daha da kolaydır.²⁹⁸ İbnü'l-Hümâm'ın bu yaklaşımı Kur'anî delillere dayanmaktadır. “De ki: “İlk defa onu yoktan kim yarattıysa, tekrar O diriltecek. O, her türlü yaratmayı hakkıyla bilendir”²⁹⁹, “Yaratmaya başlayan, sonra onu tekrarlayan O'dur, ki bu, O'nun için pek kolaydır.”³⁰⁰ İbnü'l-Hümâm daha önce Allah'ın yaratmasıyla olan bedenlerin tekrar diriltmesini ayette haber verildiği gibi Allah'ın kudreti ile ilişkilendirir. Yine ayette Allah'ın her türlü yaratmayı bildiğinden, öncesinde yokken yarattığı varlıkların üzerinden ölümle bedenlerin yokluğu geçse de onları tekrar diriltmeye dair ilmi vardır.³⁰¹

İslam düşünce tarihi boyunca haşrin gerçekleşmesinin yanında bir diğer önemli tartışma konusu haşrin keyfiyeti konusu olmuştur. Haşrin cismani mi yoksa beden olmaksızın sadece ruh ile mi olacağı tartışılmıştır. Öyle ki haşrin cismani olmayacağını iddia eden filozofları Gazzâlî “*Tehâfütü'l-felâsife*” isimli eserinde tekfir etmiştir.³⁰² Tekfir iddialarına İbn Rüşd “*Tehafüt'ü't't-tehafüt*” isimli eserinde reddiye yapmıştır.³⁰³ Gazzâlî ve Mâtürîdî'ye göre haşir hem ruhani hem de cismani olarak gerçekleşecektir. Bu görüş aynı zamanda Ehl-i sünnetin çoğunluğunun, İmamiyye, mutasavvıfların, Yahudi ve Hristiyanların bazılarının görüşüdür. Fakat tam anlamı ile fikir birliği yoktur bu konuda.³⁰⁴ İki farklı gruba ayrılmışlardır. İlk

²⁹⁸ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 218-219.

²⁹⁹ Yâsin, 36/79.

³⁰⁰ Rûm, 30/27.

³⁰¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 220.

³⁰² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, (thk. Süleyman Dünya) Daru'l-maarif, 7.baskı, Kahire, ty., s. 307-308.

³⁰³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't't-tehafüt*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1. baskı, Beyrut, 1988, s. 554-555.

³⁰⁴ Bağdadi, *Usulu'd-din*, s. 235.

grubu oluşturan Müslüman ve Hristiyanların çoğunluğuna göre diriltirme ve haşir daha önce yaratılan bedende olacaktır. Çünkü iyilik ve kötülük ondan meydana gelmiştir, sorguya da bu beden çekilecektir. Diğer grup da Farabi, Gazzâlî gibi alimler tekrar dirilme ilk bedende değil ruhun barınmış olduğu yeni bedende olacaktır.³⁰⁵ Bu iki görüş sahiplerinin ortak noktası dirilişin cismani olacağı, fakat dirilişin ilk beden mi yoksa başka bedende mi olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Cismani olarak dirilişin ilk bedende olacağını savunanların nakli delilleri; “*Tıpkı ilk yaratmaya başladığımız gibi onu tekrar o hale getiririz.*”³⁰⁶, “*İlkin sizi yarattığı gibi döneceksiniz.*”³⁰⁷ Bu ayetlerden anlaşıldığına göre tekrar diriltirme ilk bedende olacaktır.

İbnü’l-Hümâm haşir bedenle olmasının mümkün olduğundan bahseder ve sonrasında bunun sadece bedenle ya da beden ve ruhla, olabileceğine değinerek her iki durumunda olmasının imkân dahilinde olduğundan bahsetmiştir. Bu şekilde bir ayrıma tabi tutulmasının ruha verilen anlamdan kaynaklandığını ifade etmiştir. İbnü’l-Hümâm haşrin cismani ya da ruhani olacağı hakkındaki rivayetlerin sübutunun zannî olduğunu, kesinlik bildirmediğini ifade etmiştir. Bu görüşüyle de filozofların haşri cismaniyi kabul etmeyerek küfre düştüğünü ifade eden Gazzâlî’den ayrılmaktadır.³⁰⁸ Bu şekilde bir tutum sergileyerek mezhebinin dışındaki görüşü tercih etmiş ve tekfirden uzaklaşmıştır.³⁰⁹

Ahiret halleri hakkındaki bilgilerimiz sadece nassların haber vermesine dayandığından dolayı bu konularda sadece bize bildirilen ve bildirildiği kadar bilgiye sahibiz. Bu sebeple delâleti ve subutü katî olmayan konularda insanları tekfir etmek son derece yanlış bir tutumdur. Bu ve buna benzer konularda kişileri değil delilleri taklit etmeli, bu şekilde bir tutum hakkın ortaya çıkmasında daha etkilidir.

³⁰⁵ Seyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-mevaakıf*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiye, Beyrut, 2000, c. 8, s. 324.

³⁰⁶ Enbiya, 21 /104.

³⁰⁷ Araf, 7 / 29.

³⁰⁸ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 221-226.

³⁰⁹ Ramazan Altıntaş, *Türk Kelâmcıları*, “İbnü’l Hümâm es-Sivâsî’de Kapsayıcılık ve Hoşgörü Fikri”, (Edit. Ramazan Altıntaş), Çizgi Kitapevi, Konya, 2017, s. 177

2.3.2. Münker Nekir Sorgusu ve Kabir Azabı

Kabir ve ahiret hayatı insanın tecrübe alanı dışında kalan, havassı selime olarak isimlendirdiğimiz duyularımızla idrak etme imkanına sahip olmadığımız, tecrübe ettiğimiz hayat ile kıyaslama imkanına sahip olmadığımız bir alandır. Kabre konulan kişinin yaşamış olduğu bir hayat olduğundan “kabir hayatı” olarak isimlendirilmiştir. Kişinin vefatının ardından münker ve nekir ismindeki meleklerin sorgusu, bunun ardından gerçekleşecek olan kabirdeki azap ya da nimet vahyin haber vermesi olmadan bu konularda bilgi sahibi olmamız mümkün değildir. Bundan dolayı bu konular akaid kitaplarında sem’iyyat başlığı altında ele alınmıştır. Kabir hayatı olarak zikredilen bu dönem “berzah alemi” olarak da ifade edilmiştir. Berzah iki şey arasında bulunan engel anlamına gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de Furkan suresi 53. ayette sözlük anlamında Mü’minun suresi 100. ayette ölümle yeniden dirilme arasındaki hali ifade etmek için kullanılmıştır. Kabir hayatı olarak isimlendirilse de bu hayat mezara bağlı değildir. Vefat eden kişinin bedeni mezarda olmasa, denizde kaybolursa, yakılıp kül olsa dahi kabir hayatı vardır. Kabir hayatı şeklinde isimlendirme yapılarak bu hayatı sadece kabir ile sınırlandırmak yerine vefattan önce ve yeniden dirilmeden önce insanın içinde bulunduğu durumu anlatması açısından “berzah” şeklinde isimlendirmek daha doğru olacaktır.

İbnü’l-Hümâm, münker-nekir sorgusu, kabir azabı veya nimetinin gerçekleşeceği hakkında nassların olmasından dolayı bunlara inanılması gerektiğini ifade eder.³¹⁰ İbnü’l-Hümâm peygamberler ve mü’minlerin küçükken ölen çocuklarının hesaba çekilmeyeceğini söyler.³¹¹ Müşrik çocuklarının hesaba çekilip çekilmeyeceği, cennete mi veya cehenneme mi gidecekleri hakkında ihtilaf edilmiştir. Müellif bu konudaki haberlerin tenakuz halinde olduğundan burada tevakkuf etmenin daha doğru olduğunu savunur.³¹²

³¹⁰ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 227-228; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 227-228; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 91-92.

³¹¹ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 233.

³¹² İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 233.

2.3.3. Mizan

Bir şeyi tartmak anlamına gelen mizân, ahiret hallerinden olup, kulların sorguya çekilmelerini tamamlayıcı olarak ceza ya da mükafat gerektiren amellerin miktarını belirlemeye yarayan şey olup, akıl ile keyfiyetini bilmekten acizdir.³¹³ İbnü'l-Hümâm'a göre naklî delillere dayanmasından ve bunun aklî olarak bilinmesinin mümkün olmamasından dolayı amellerin tartılmasının inkârı mümkün değildir. Mu'tezile amellerin araz olmasından dolayı tartılmasının mümkün olmadığını söyleyerek bunu inkâr eder. Kur'an'da geçen mizan ile ilgili ayetleri mecaza hamlederek, mizandan amaç Allah'ın adaleti olduğunu savunurlar.³¹⁴ Mâtürîdî mizan hakkında iki tarafında kefesi olan bir tartı şeklindeki tasavvura inkâr eder.³¹⁵

İbnü'l-Hümâm, mizân'ın gerçek olduğuna dair getirmiş olduğu naklî deliller;

*“Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. (Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, onu getirip ortaya koyacağız. Hesap görücü olarak biz yeteriz.”*³¹⁶

*“O gün kimin tartılan ameli ağır gelirse işte o, hoşnut edici bir yaşayış içinde olur. Ama kimin de tartıları hafif gelirse, İşte onun anası (varacağı yer) Hâviye'dir.”*³¹⁷

Amellerin tartılacağı kesin olmakla birlikte mizanın keyfiyeti ve mahiyetini sadece Allah bilmektedir. Amellerin tartılması neticesinde ağır gelenler hoşnut olacakları bir yaşam içerisinde, amelleri hafif gelenler ise Haviye'de olacaklardır.

2.3.4. Havz

Havz'da diğer ahiret hallerinde olduğu gibi sem'iyat aracılığıyla bilinen konulardandır. Ahirette Hz. Peygamber'e tahsis edileceği rivayetlerde haber verilen, kelime anlamı olarak “çok, pek çok” anlamına gelen bir sıfat ya da “ırmak”

³¹³ Süleyman Toprak, “Mizân”, *DİA*, Ankara, 2005, c. XXX, s. 211; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 92.

³¹⁴ İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 289.

³¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûlü'l-hamse*, s. 496-499.

³¹⁶ Enbivâ, 21/47.

³¹⁷ Kâria, 101/6-9.

anlamında isim olan kevser, cennetteki ırmakların kaynağı olduğu, bu sudan Allah'ın dilediği kimselerin içeceği, kötü olan kimselerin ise bu sudan mahrum kalacağı kaynaklarda bildirilmiştir.³¹⁸ İbnü'l-Hümâm Kevser suresinde geçen “el-Kevser” kelimesini Kevser havzı olarak yorumlamıştır.³¹⁹ Kevser’i bu şekilde yorumlamakla Hz. Peygamber’e ahirette havz verileceğini Kur’an’a dayandırmaktadır. Kevser kelimesinin bir diğer anlamı da hayrın ve iyiliğin çokluğu şeklinde yorumlanmıştır.³²⁰

İbnü'l-Hümâm, havz hakkında daha fazla ayrıntıya girmese de havzın varlığı ve vasıfları hakkında bilgilere yer vermiştir: “*Havzım genişliği bir aylık mesafe kadar, suyu süttten beyaz, kokusu misk kokusundan daha güzel, kaplarının sayısı gökteki yıldızlar kadar, onun suyundan içen sonsuza kadar susamayacaktır.*”³²¹

İslam alimleri ve İmamiyye de havzın gerçek olduğu ve bu konudaki rivayetlerin tevatür seviyesine ulaştığını, havzın gerçek olduğuna inanmanın bir zorunluluk olduğunu savunmuşlardır.³²² Hâricîler, Cehmiyye ve Dırâriyye havzın varlığını kabul etmemişlerdir. Mu'tezile âlimleriyle bazı Şîî grupları, onun mecazî bir ifade kabul edilip “Allah'ın rızâsı” olarak yorumlanması gerektiğini söylemişlerdir. Mu'tezile âlimleri havzın mecazî olduğunu, bundan maksadın “Allah'ın rızâsı” olduğunu söylemişlerdir. Şîâ havzın gerçek olduğu görüşüne katılsa da bunun Hz. Ali ve taraftarlarına ait olacağını düşmanlarını ise kovacağını iddia etmişlerdir.³²³

Bazı alimler havzı inkâr etmenin küfrü gerektirdiğini söylerken³²⁴ bazı alimler de bunu inkâr edenin küfre düşmeyip hata etmiş olacağını savunmuşlardır. Kevser hakkında ise aynı isimli sûrede açıklandığı üzere onun, tercih edilen mâna ve

³¹⁸Mustafa Ertürk, “Havz-ı Kevser”, *DİA*, Ankara, 1997, c. XVI, s. 546.

³¹⁹İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 240; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 242; Krş., Pezdevî, *Usulu'd-din*, s. 233.

³²⁰Muhammed Ali Sabunî, *Safvetü't-tefâsir (Tefsiler'in Özü)*, (trc. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz), İz Yayıncılık, 2014, İstanbul, c. VII, s. 375.

³²¹Müslim, “Fezail”, 36; Tirmizi, “Kıyamet”, 16.

³²²İbn Hazm, *el-Fasl fi'l milel*, IV, s. 66.

³²³Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletu'l-i'tikadâti'l-imamiyye (Şîî-İmamiyyenin İnanç Esasları)*, (çev. E. Ruhi Fığlalı), Ankara Basımevi, Ankara, 1978, s. 73.

³²⁴Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 245-246.

muhtevasıyla Hz. Peygamber'e verilmiş bulunduğu inanmanın vâcip olduğu hususunda ittifak vardır.³²⁵

2.3.5. Sırat

Akaid kitaplarında sırat “cehennemin üzerine kurulmuş olup inananların üzerinden rahatlıkla geçebileceği, kafirlerin ise bu köprüden geçerken cehenneme düşeceği köprü” şeklinde tarif edilmektedir.³²⁶ “İçinizden, oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür. Sonra biz, Allah'tan sakınanları kurtarırız; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız.”³²⁷ “(Allah, meleklerine emreder:) Zalimleri, onların aynı yoldaki arkadaşlarını ve Allah'tan başka tapmış oldukları putlarını toplayın. Onlara cehennemin yolunu gösterin. Onları tutuklayın, çünkü onlar sorguya çekilecekler!”³²⁸ ayetleri ile istidlal eden İbnü'l-Hümâm cehennemin hazır olduğunu ve her bireyin sıratın üzerinden geçeceğini ifade eder. Allah'ın yasaklarından sakınanlar bu köprüden düşmeden geçecekler, zulmedenler ise sıratı geçemeyip düşecektir.³²⁹

Mu'tezile kalamcıları kıldan ince, kılıçtan keskin köprüden geçmek mümkün olamayacağını iddia ederek sıratı kabul etmemişlerdir. Ahirette kişinin kıldı ince kılıçtan keskin bir köprüden geçmesini isteyerek ona elem verilmesini doğru bulmamışlardır. Fakat İbnü'l-Hümâm'a göre naslarda haber verildiği şekilde sıratın kurulması mümkündür. Sıratı inkâr etmeyi de sapıklık olarak değerlendirmiştir.³³⁰ Sıratın mümkün olmasını akıl ile değil de Allah'ın kudreti ile delillendirmeye çalışan İbnü'l-Hümâm, Allah kuşları hava tutmaya kadir olduğu gibi sıratı geçirmeye de kadirdir diyerek sıratın varlığını ispat etmeye çalışmıştır.³³¹

³²⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 243.

³²⁶ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, c. II, s. 164; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 92; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 244; İbn Ebû Şerif, *El-Müsâmere*, s. 244.

³²⁷ Meryem, 19/71-72.

³²⁸ Sâffât, 37/ 22-24.

³²⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 244; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 244.

³³⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 246.

³³¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, a.y.

2.3.6. Cennet-Cehennem

Dünya hayatının son bulup ahiret hayatının başlamasıyla var olacağı noktasında fikir ayrılığı olmasa da cennet ve cehennemın şuan yaratılıp yaratılmadığı hakkında İslam alimleri farklı görüşlere sahiptir. Alimlerin çoğunluğu her ikisinin de hali hazırda yaratılmış olduğunu iddia ederken, Cehmiyye, Mu'tezile ve Haricîlerden bir fırka, şu an yaratılmadıklarını daha sonra yaratılacaklarını iddia eder.³³²

Ehl-i sünnet kelimcileri cennet-cehennem hakkında Kur'an'da ve hadislerde bildirilenleri kabul etmişler ve bildirildiği gibi inanılması gerektiğini savunmuşlardır. Bu kabullerinden dolayı ahiret hakkındaki nassları mecazi veya simgesel değil, gerçek olgular olduğunu savunmuşlardır. Kelam kitaplarında cennet-cehennem konusu daha çok şuan yaratılmış olup olmadığı, ebedi olup olmadıkları açısından ele almışlardır.

İbnü'l-Hümâm Ehl-i sünnetin bu hususlardaki görüşünü ortaya koyarak ve yapılan itirazlara cevap vererek konuyu işlemektedir. İbnü'l-Hümâm, bu görüşleri Kur'an'dan cevaplar vererek çözüme kavuşturma gayretinde olmuştur. Bizde öncelikli olarak cennet cehennem yaratılmamış olduğunu savunanların görüşlerini verdikten sonra, İbnü'l-Hümâm'ın onlara getirmiş olduğu delilleri ortaya koymaya çalışacağız.

Cennet ve cehennemın yaratılmadığı düşüncesinde olanlar hali hazırda var olmasını abes olarak gördüklerinden, Allah'a abes nispet edilemeyeceğini iddia ederler. Bunlara göre kıyamet sahnesini anlatan ayette³³³ kıyamet kopmadan önce her şey helak olacaktır. Cennet ve cehennem yaratılmışsa bu ayete göre onlar da helak olacaktır. Dolayısıyla önce helak edilip tekrar yaratılması anlamsızdır ve hikmetten uzaktır. Ayrıca Allah ayette cennet nimetlerinin devamlı olacağını bildirmiştir. Kıyametin kopmasıyla helak olan bir cennet ile söz konusu ayet arasında zıtlık teşkil etmektedir. Cennet ve cehennemın ileride yaratılacağını iddia edenler “(Firavun'un Karısı), Rabbim! Bana katında, cennette bir ev yap dedi”³³⁴ ayetini de delil getirirler. Onlara göre cennet yaratılmış olsa Allah'tan bu şekilde bir talepte bulunmanın doğru

³³²Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, *DİA*, İstanbul, 1993, c. VII, s. 228.

³³³ Kasas, 28/88.

³³⁴ Tahrîm, 66/11.

değildir.³³⁵ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in iyilik yapana cennette ağaç dikileceğine dair hadisi de buna delildir. Cennet yaratılmış olsa idi bu şekilde bir talep olmazdı.

Cennet ve cehennem yaratılmadığını iddia edenlere karşı İbnü'l-Hümâm Kur'an'da cennet ve cehennemden bahseden ayetlerin mazi/geçmiş siğaları, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın cennetten çıkarılma kıssasını delil olarak getirmektedir.³³⁶

“*Rabbimizin bağışına ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun!*”³³⁷ ayeti cennetin yaratılmış olduğunun delillerinden sadece bir tanesidir. Ayette geçen “ard” genişlik ifade ettiğinden yaratılmamış olan şeyin genişliği söz konusu değildir. Bundan dolayı bu ayeti cennetin yaratıldığına delil olarak getirmişlerdir.³³⁸

“*İnkâr edenler için hazırlanmış ateşten sakının.*”³³⁹

“*Dedik ki: “Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiysin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.*”³⁴⁰

İbnü'l-Hümâm, Mu'tezile ve Cehmiyye'den cennet ve cehennemın şuan yaratılmasını abes olarak görenlere, Allah'ın yaptıklarında abes olamayacağını, insanlar cennet ve cehennemın yaratılmasındaki hikmeti anlamakta zorlansalar da bunun anlamsız olmadığını ileri sürmüştür.³⁴¹

Yukarıda zikrettiğimiz ayetlerden hareketle Allah'tan sakınanlar için cennetin, inkâr edenler için de cehennemın hazırlanmış olduğu haber verilmiştir. Bu ayetlerin zahiri manası şuan yaratıldıklarına delalet etmektedir. Bir kelimenin zahiri anlamını tek etmek için öncelikli olarak bu anlamı tek etmeyi gerektirecek karine olmadığından zahiri anlamı ile anlamak daha doğru olacaktır.

Cennet ve cehennem hakkında İslam düşünce tarihi boyunca tartışma konularından birisi de cennet ehlinin bir müddet mükafatlandırılarak, cehennem

³³⁵ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut, 1406/1986, c. IV, s. 141.

³³⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 248-249, İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 248-249; Sâbunî, *el-Bidaye*, s. 92; Pezdevî, *Usulu'd-dîn*, s. 238.

³³⁷ Âl-i İmrân, 3/133.

³³⁸ İbrahim Toprak, *Cennet ve Cehennemın Ebediliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010, s. 40.

³³⁹ Âl-i İmrân, 3/131.

³⁴⁰ Bakara, 2/35.

³⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 250-252, İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 250-252.

ehlinin de bir müddet cezalandırıldıktan yok olup olmayacaklarıdır. İbnü'l-Hümâm da cennet-cehennemin ebedi olup olmadığı konusuna temas ederek, cennet ve cehennemin ebedi olduğu görüşünü savunur. Biz de öncelikli olarak cennet-cehennemin ebedi olmadığını savunanların delillerini sonrasında ebedi olanların delillerini ele almaya çalışacağız.

Cennet ve cehennemin ebedi olmadığını savunanlar Cehmiyye ekolünün kurucusu Cehm b. Safvan, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye,³⁴² ve İsmail Hakkı İzmirli'dir³⁴³.

Cehennemin ebedi olmadığına dair delil getirilen ayetler;

*“Rabbinin dilediği hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Çünkü Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır.”*³⁴⁴

*“Onların hepsini bir araya toplayacağı gün şöyle diyecektir: “Ey cin topluluğu! İnsanlardan pek çoğunu saptırıp aranızda kattınız.” Onların insanlardan olan dostları, “Ey Rabbimiz! Bizler birbirimizden yararlandık ve bize belirlediğin süremizin sonuna ulaştık” diyecekler. Allah da diyecek ki: “Allah’ın diledikleri (affettikleri) hariç, içinde ebedî kalmak üzere duracağınız yer ateştir.” Ey Muhammed! Şüphesiz senin Rabbin hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.”*³⁴⁵

Hûd suresi 107. ayette cehennem ehli gökler ve yer durdukça ebedi olarak cehennemde kalacaklarını ifade ettikten sonra “Rabbinin dilediği hariç” şeklinde istisna edilmiştir. Cehennemin ebedi olmadığını savunanlar bu ayetlerden gökler ve yerin var oluşuna bağlamakla bunu belirli bir süre olarak anlatılmıştır. Yine bu ayetlerden istidlal ederek Rabbinin dilemesi hariç ifadesinden ebedi olarak kalmalarını istisna olarak kabul ettiklerinden Allah’ın dilemesinin dışında kalan zamanda azabın kalkacağını iddia etmişlerdir.³⁴⁶ Fakat bu ayetlerden maksat dünya hayatında olan gökler ve yerdir. Bunun aksi kabul edilmiş olursa bu durumda ahiret hayatının sonlu olduğu anlamına gelir ki bunu Cehm b. Safvan ve Allâf dışındaki

³⁴² Veysel Kaya, “İzmirli İsmail Hakkı’nın Cehennemin Sonluluğu Hakkındaki Risalesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:1, 2009, c. XVIII, s. 531.

³⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 302.

³⁴⁴ Hûd, 11/107.

³⁴⁵ En’âm, 6/128.

³⁴⁶ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Razi, *Tefsiru'l-kebir: Mefatihü'l-gayb*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981, c. XVIII, s. 63.

alimler ittifak etmişlerdir. Bu ayetlerde “gökler ve yer devam ettikçe” ifadelerinden maksat Araplar tarafından ebedilik bildiren deyim olduğu da kabul edilmiştir.³⁴⁷

Hûd suresindeki ayeti delil getirerek gökler ve yerin var olduğu sürece Allah’ın azap edeceği istisna olsa dahi azabın uzayacağı mı kısılacağı mı açıkça ifade edilmemektedir. Bunun yanında devam eden ayette cennet hayatının bitmeyeceğine atıf yapılmaktadır. Cennet hayatı hakkında yapılan bu açıklama cehennem için yapılmamaktadır.

En’am suresi 128. Ayette geçen “Bize verdiğin sürenin sonuna ulaştık” ifadelerinden artık belirlenen sürenin bittiğini, Allah’a teslim olmaktan başka bir yolun olmadığını göstermektedir. Ayette “İçinde kalacağınız yer ateştir” ifadesinin hemen ardından “Allah’ın diledikleri hariç” ifadesinden hareketle iki şekilde anlaşılmaktadır. İlk anlaşılan mana “Allah dilerse bu ebediliği bir müddet sonra sona erdirir.”, ikinci anlaşılan mana “Allah, dilediği kimseleri orada ebedi kalmaktan kurtarır.” şeklinde anlaşılmaktadır. Bu şekilde anlamak mümkün olursa ilkinе göre cehennemın sonlu olacağına, ikinci anlama göre bazı inkarcılar ve müşriklerin cehennemde ebedi olarak kalmayacağını ifade etmektedir.³⁴⁸

Allah’ın rahmetinin gereği cennet, gazabının gereği ise cehennemdir. Ebu Hureyre’den rivayet edilen hadise göre³⁴⁹ Allah’ın rahmeti gazabını geçmiştir. Bu hadisin zahiri itibarıyla cehennemın ebedi olmayacağını anlamak mümkündür. Fakat Allah’ın rahmeti dünya da bütün yarattıklarına tecelli edecekken, ahirette sadece inanan kullarına rahmet edecektir.³⁵⁰

Cehennemın ebedi olmadığını görüşünün bayraktarlığını yapan Cehm b. Safvan cennet ve cehennem hâdis olduklarından ebedi olamayacağını, “O/Allah iltir ve sondur”³⁵¹ ayetiyle de cennet ve cehennemın ebedi oluşunun tenakuz oluşturduğunu savunur. Fakat bu iddialar tutarlı değildir. Allah zatı gereği “Vacibü’l

³⁴⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’ul’beyân*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut, 2000, c. VII, s. 114-115; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, II, s. 553.

³⁴⁸ Karaman, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. II, s. 467-468.

³⁴⁹ “Allah varlıkları yarattığı zaman, yanında, Arş’in üstüne koyduğu bir kitaba şunu yazdı: rahmetim gazabımı yenecektir!” Bkz.; Tirmizi, “Da’avât”, 9; İbn Mace, “Mukaddime” 13, I/63.

³⁵⁰ Buhari, “Rikak” 19.

³⁵¹ Hadid, 57/3.

Beka” iken, cennet ve cehennem Allah’ın onları sonsuz kılmasıyla gerçekleşmektedir.

İbnü’l-Hümâm, cennet ve cehennemın ebedi oluşu konusunda Mâtürîdîlerle aynı kanaatleyken, Allah dilerse kafirleri affederek cennetine koyacağı hususunda Hânefi ve Mâtürîdîler’den ayrılır.³⁵² Mâtürîdîler Allah’ın hikmeti ve adaleti gereği kafirlerin affedilmeyeceğini iddia ederler. İbnü’l-Hümâm bu konuda Mâtürîdîler’e katılmamaktadır.³⁵³

Eş’ari cennet ve cehennemın ebedi olduğu görüşüyle Mâtürîdîlerle aynı kanaatleyken, inananların cehennemde, inanmayanların da cennette ebedi kalmalarını aklen mümkün oluşu görüşüyle Mâtürîdîler’den ayrılmaktadır. İbnü’l-Hümâm’da kafirlerin cennette, mü’minlerin cehennemde kalacağını naklî delillere dayanarak söylememiz mümkün değilse de aklî olarak Allah dilerse kafirleri cennetine mü’minleri de cehenneme koymasının mümkün olduğunu söylemektedir.³⁵⁴ Bu görüşüyle İbnü’l-Hümâm, Mâtürîdî düşünceye katılmadığını ortaya koyarak, Cehmiyye’nin Allah dilerse kafiri cennete, inkar edeni cehenneme alabilir düşüncesine yaklaşmaktadır.³⁵⁵ İbnü’l-Hümâm Allah’ın kendi mülkünde tasarruf yetkisine sahiptir diyerek, hem kafir hem de Müslümanın Allah’ın mülkü altında olduğundan dilediği gibi tasarruf edeceğini savunur.³⁵⁶

Buraya kadar anlattıklarımızı özetleyecek olursak İbnü’l-Hümâm cennet ve cehennemın ebedi olduğunu, Allah dilerse kafirleri ebedi olarak cehennemde bırakmayacağını savunmaktadır. Bu düşüncenin temelinde Allah’ın iradesine sınır getirilmesinin imkânsız oluşu yatmaktadır. Bu düşünce doğru gibi gözükse de Allah’ın inkâr edenleri cezalandıracağı³⁵⁷ gerçeğini değiştirmemektedir. Elbette Allah’ın iradesine ve tasarruflarına sınırlama koyma yetkisine kimse sahip değildir. Fakat inkâr edenlerin cehennemde, iman edip salih ameller işleyenlerin de cennette olacağına dair Allah’ın va’d ve va’di vardır. Allah hiçbir kuluna zulmetmeyeceğini,

³⁵²İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 114-115.

³⁵³ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, a.y.

³⁵⁴ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, a.y.

³⁵⁵Emrullah Fatiş, “İbnü’l-Hümâm’a Göre Yaratılmışlık ve Ebediyet Bağlamında Cennet ve Cehennem”, *Hikmet Yurdu*, 8/16, (2015/2), s. 97.

³⁵⁶ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 57.

³⁵⁷Al-i İmran, 3/108.

kimseye de haksızlık yapmayacağını bildirmektedir.³⁵⁸ Allah'ın inkâr edenleri cehennemden çıkaracağı düşüncesi hikmete aykırıdır. Hikmet, iman edeni, iyilik yapanı ve kötülük yapanı, inkâr edeni birbirinden ayrı tutmayı gerektirmektedir.³⁵⁹ İnkâr eden, kötülük yapan kimsenin ahirette iyilik, itaat edenle aynı düzeyde olması Kur'an'ın bütününe aykırıdır.

2.4. BAZI KELÂMÎ TARTIŞMALAR

Bu başlık altında İbnü'l-Hümâm'ın hüsün-kubuh, güç yetirilemeyecek şeyle teklif, salâh-aslâh ve kötülük problemi olarak bilinen konular hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız.

2.4.1. Hüsün- Kubuh

Kelam ilmin önemli konularından birisi de hüsün-kubuh meselesidir. Allah'ın fiillerini hüsün-kubuh olarak nitelemek, hüsün ve kubuhun akıl ile mi, yoksa dinin bildirmesi ile mi bilineceği gibi konular bu başlık altında tartışılmıştır.

Hüsün mastar olarak “güzel olmak” anlamında, isim olarak da “güzellik, rağbet edilen şey” anlamında kullanılmaktadır. Hüsün kelimesinin çoğulu ise mehâsindir. Hüsünün zıddı ise kubuhdur. Kubuh “çirkin olmak, çirkinlik, nefret edilen şey” anlamında isimdir. Kubuh kelimesinin çoğulu ise mekâbihtir. Kelam terimi olarak hasen “dünya da övgüyle, ahirette de sevapla ilgili olan şey”, kabih “dünya da kötülenmeyi, ahirette de ceza gerektiren şey” olarak tarif edilmektedir.³⁶⁰ Bundan dolayı emredilen şeyler güzel, yasaklanan şeyler ise çirkindir. Buraya kadar aktardıklarımızda kelam ekolleri aynı görüşü paylaşmaktadır. Burada asıl soru ve sorun fiillerin iyi ve kötü vasfının göreceli olup-olmadığı, hüsün ve kubuhun akılla mı yoksa vahiyle mi bilineceğidir.

Bu konuda Ehl-i sünnetin dışında olan Cehmiyye, Mu'tezile, Kerramiye, Şia gibi fırkalara göre husun ve kubuh akılla bilinir. Mu'tezile husun olan fiillerin Allah'a vacip olduğunu, kubuh yani çirkin olan fiillerin ise Allah'a, noksanlık izafe

³⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/9, 182; Nisâ, 4/40; Yûnus, 10/44; Kehf, 18/49; Hac, 22/10.

³⁵⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 84.

³⁶⁰ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, İstanbul, c XIX, s. 59.

etmek olduğundan bunu nefyeder. Husun ve kubuh Mu'tezile'nin "Usul-ü hamse"sinden olan adalet anlayışı ile ilişkilidir. Allah adil olduğundan zulüm O'ndan sadır olmaz, sadece husun olan fiiller O'ndan sadır olur.

Mu'tezile'ye göre husun ve kubuh fiillerde objektiftir. Güzel olan şeyi aslı itibarıyla güzel, çirkin olan ise aslı itibarıyla çirkindir. Bir şeyin güzel ve çirkin oluşu dinden kaynaklanmamaktadır. Akıl bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu kavramada yeterlidir. Akıl bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu kavradıktan sonra dinin emrettiği şeyi işlediğinde mükafat, sevap, akıl kötü olanı kavrayıp daha sonra dinde terkini emredince bunu işlemenin cezayı gerektireceğini bilir. Akıl daha din bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu bildirmeden bunu kavrar. Vahyin buradaki konumu Mu'tezile'ye göre sadece iyi olan fiil yapıldığında sevap, kötü olan fiil yapıldığında ise ceza olacağını kula bildirmektir.³⁶¹

İbnü'l-Hümâm'a göre Mâtürîdîler hüsün ve kubhun akıl ile bilinebileceği kanaatindedirler. Hakkında dini hüküm bulunmayan bir fiilin iyi ya da kötü olduğu, amaca uygun olduğu akılla bilinir. İbnü'l-Hümâm fiilin amaca uygun olup olmaması noktasında şu örneği verir; Zeyd'in ölümü düşmanlarına göre güzelken, dostları açısından acı, çirkin ve kötüdür.³⁶² Aynı şekilde akıl rızık verene şükretmenin, doğruluk, adalet, dürüst olmanın güzel, zulmetmek, yalan söylemek, hırsızlık yapmak gibi şeylerin çirkin oluşunu da idrak eder. Mâtürîdîler "Hüküm sadece Allah'a aittir"³⁶³ gibi ayetler karşısında akıl sadece iyi ve kötü olanı anlama noktasında onu kavrama ve idrak aracı olarak görev yapar. Akıl dini anlamda ceza, mükafat, iyi, güzel, vacip, haram kılan değildir. Bu noktada tek yetki sahibi Allah'tır.

Selefiyye ve Eş'ariler'e göre fiillerin güzel ve çirkin oluşunu belirlemede aklın yetki alanı yoktur. Din fiillerin iyi ya da kötü olduklarını belirler. Aklın iyi olarak görmesi ya da kötü olarak görmesi değil ilahi nizam koyan Allah'ın övdüğü fiiller güzel, yerdığı fiiller ise çirkindir. Allah bir fiilin iyi olduğunu bildirmeden önce veya kötü olduğunu haber vermeden önce kötü olduğunu kullar akıl ile

³⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 159, İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 159-160.

³⁶² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 159; Gazzâlî'de benzer misal olarak bir yöneticinin ölümünü vermektedir. Bkz.; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i tikâd*, s. 140.

³⁶³ En'âm, 6/57vd., Yusuf, 12/40,60.

bilemezler. Fiillerin iyi oluşu, kötü oluşu vahyin bildirmesiyle bilinir aklın burada yetkinliği yoktur.³⁶⁴

Eş'ariler “*Yüce Allah eşyanın güzelliklerini ve kötülüklerini takdir ederek yazdı. Sonra güzelliğini, fenaların da çirkinliğini açıkladı*”³⁶⁵ rivayetinden hareketle de fiillerde olan güzellik, çirkinlik nesnel değil, öznel, bundan dolayı bunu akıl değil din belirler demişlerdir. Eş'ariler fiillerin iyi ve kötü olduğunu Allah'ın bildirmesiyle bilineceği anlayışına sahip olduklarından, bir topluluk peygamber gönderilmeden inanmak ya da helal ve haramla sorumlu değildir. Allah'ı inkâr etmenin haram/yasak oluşu, iman etmenin gerekli oluşu peygamber gönderildikten sonra mümkün olur.³⁶⁶

Hüsün ve kubuh konusunda peygamber göndermenin gerekli olmadığını veya şariat gelmeden de aklın iyiyi ve kötüyü bulabileceğini iddia etmek peygamber göndermenin imkânı konusunda izah etmeye çalıştığımız gibi insan aklı her şeyin iyi, güzel olduğunu kavrayamaz. Akıl dünyevi hükümlerde bazı noktalarda insana yol gösterse de ahiret hakkında ona rehber ve yol gösterici olması mümkün değildir.

İbnü'l-Hümâm fiillerin iyi ya da kötü oluşunu akıl ile bilinmesinin mümkün olduğunu savunmuştur. Akıl ilimin güzel, cehaletin kötü olduğunu kavrar. Bir eylemin güzel ya da çirkin oluşu fiilin amaca uygun olup olmaması farklılık arz etmektedir. İbnü'l-Hümâm bu iddiasını örnek vererek açıklamaktadır. Zeyd'in ölümü arkadaşları için kötüyken, hasımları için bu durum güzeldir. Bu değerlendirmede bulunduktan sonra bu konudaki tartışmanın asıl konusunun Allah'ın fiillerindeki hüsün ve kubuh olduğunu ifade etmiştir. Aklın Allah'ın fiillerindeki hükmü bilebileceğini, bazen bunu kavramasının mümkün olmadığını iddia etmiştir. Örnek olarak da Ramazan ayında oruç tutmanın güzel olduğunu, Şevval ayının ilk günü

³⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 153-154; Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *et-Temhîd fi'r-redd'ale'l-mülhîmeti'l-mu'attıla*, Dârü'l Fikri'l-Arabî, Kahire, 1947, s. 108-109.

³⁶⁵ Buhari, “Rikak”, 31, Müslim, “İman”, 59.

³⁶⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 159; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 116, 138, 143; Ebû İshak İbrahim b. Ali Şirâzî, *el-İşâre ilâ-Mezhebi-Ehli'l-Hakk*, (thk. M. Ez-Zebidi), 1999, Beyrut, s. 198.

oruç tutmanın güzel olmamasını aklın kavramasının mümkün olmadığını getirmiştir.³⁶⁷

2.4.2. Güç Yetirilemeyecek Şeyle Teklif

Kulun güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu olup olmadığı güç yetirilemeyecek şeyle sorumlu olmak anlamına gelen “teklif-i mâ lâ yutak” başlığı altında tartışılmıştır.³⁶⁸ Teklif “k-l-f” kökünden türemiş olup “bir işi zorluğuna rağmen” üstlenmek, Allah’ın kulları meşakkat içeren şeyleri imtihan maksadıyla sonucunda mükafat ve caza olan talepleridir. Dini terim olarak ise mükellef olan şahıslara emir ve nehiyeler için kullanılmaktadır.

Eş’arîler’e göre Allah kulunu güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutabilirken³⁶⁹, Mâtürîdî ve Mu’tezilîler’e göre bu durum imkansızdır. Mu’tezile ve Mâtürîdî ekolüne göre teklifin amacı imtihandır. Kulun yapamayacağı şeylerle sorumlu tutulması da imtihanın ruhuna aykırıdır.³⁷⁰

Eş’arîler kulun güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulabileceğinin cevazına yönelik nakli delilleri; “*Onlar hakkı işitmezler, gerçeği görmezler*”³⁷¹, “*Kelamını işitmeye de güçleri yoktur.*”³⁷² ayetlerinden bunun olabileceğini ifade ederler. Eş’arîler’e göre Allah’ın iradesi ve kudreti sınırlı olmadığından dilediğini yapabilir. Bu sebeple O dilerse kulunu güç yetiremeyeceği şeylerle de sorumlu tutabilir. Bunun tersini düşünmek Allah’ın kudreti ve iradesinin sınırlı olacağını anlamına gelir.

Eş’arîler teklif konusuna Allah’ın kudret ve iradesi açısından yaklaşırlar. Onlara göre Allah’ın üzerinde hiçbir otorite yoktur ve O’nu zorlayıcı bir gücün olması da düşünülemez. Fakat meseleye kulun gücü açısından bakıldığında, Allah’ın kuluna güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutmayacağı ortadadır. Meseleye bu

³⁶⁷ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 151-152; Halil Çurak, *Kemaleddin İbn-i Hümmam’a Göre İnsan Fiilleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2004, s. 61.

³⁶⁸ Cürcani, *Tarifât*, s. 65, Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 310.

³⁶⁹ Eş’arî, *el-İbane an Usulî’-Diyâne*, s. 138.

³⁷⁰ Bağdadi, *Usulu’d-Din*, s. 207.

³⁷¹ Hüd, 11/20.

³⁷² Kehf, 18/10.

açından bakan Mâtürîdî ve Mu'tezile teklif edilene güç yetirilip-yetirilemeyecek olmasını dikkate almışlardır.

Mâtürîdîler varlığı mümkün olmasına rağmen, özü itibarıyla mümkün olmayan şeylerin teklifini caiz görmektedirler. Allah iman etmeyeceğini bildiği kişileri iman etmekle sorumlu tutması buna örnek olarak verilebilir. Allah'ın ezeli ilminde bunu biliyor olması bu kişilerin iman ile teklifine engel değildir. Mâtürîdîler görüşlerini desteklemek için bir kişiye kaldırması için dağın yüklenmesinin caiz olabileceğini, dağı kaldıramadığından dolayı-gücünün üstünde bir yük olduğundan-sorumlu tutulmasını caiz görmezler.³⁷³

Eş'arîler'in güç yetirilemeyecek şeylerle kulun sorumlu tutulmasının caiz olduğunu desteklemek için istidlal ettikleri “*Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme.*”³⁷⁴ ayetini Mâtürîdîler gücün yetmeyeceği şeylerden Allah'a sığınma isteği şeklinde anlamaktadırlar.³⁷⁵

İbnü'l-Hümâm'da Mâtürîdîler gibi insanın gücünün yetmeyeceği şeylerle sorumlu tutulmayacağı görüşünü savunmaktadır. Bu görüşlerine de Kur'an'dan almış oldukları referanslara dayandırmaktadırlar; “*Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ölçüde sorumlu tutar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir.*”³⁷⁶

İnsana gücünün üstünde yük yüklemek her ne kadar caiz olarak görülse de bunun sonucunda ceza veya mükâfat olması mükellef açısından doğru değildir. Bu konuda Mâtürîdî'nin kanaatini daha anlamlı ve mükellef açısından daha yararlı gördüğümüzden, kula gücünün üstünde yük yüklenmeyeceği kanaatindeyiz.

2.4.3. Salâh-Aslâh

Allah'ın fiilleri konusunda iyi ve güzel olanı nispet etme anlamında ve Allah'ın kullarına zulmetmeyeceği anlayışından hareketle O'na iyi, güzel olanı,

³⁷³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 169; İbn Ebû Şerîf, *Müsâmere*, s. 169; Sâbunî, *el-Bidâye*, s. 69-70.

³⁷⁴ Bakara, 2/286.

³⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 168; Sâbunî, *el-Bidâye*, a.y.; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, s. 177; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 268.

³⁷⁶ el-Bakara, 2/286.

insanların yararına olanı yaratmanın zorunlu oluşunu ifade eden “salâh-aslâh” kavramı Mu'tezile kelamında önemli bir yeri vardır. Mu'tezile adalet ve hikmet anlayışını temellendirmek maksadıyla salâh ve aslâh kavramına başvurmuştur. Salâh; fayda, sevinç, lezzet gibi anlamlara gelmektedir. İnsan için faydalı olan her şeye salâh ismi verilebilir. Kendisinde insan için fayda gözetilmeyen bir şeyin salâh olarak isimlendirilmesi doğru değildir. Salâh kendisine fayda sağlayan kişilere nispet edilebilir sadece. Allah için veya hayatta olmayan kişiler için salâh mümkün değildir. Salâh kavramının temelinde -kişi ister yararlansın ya da yararlanmasın- kişiye fayda sağlama anlamı vardır.³⁷⁷

Salâh ve aslâh kavramı, Mu'tezile'nin ilahi adalet ve hikmet anlayışının sonucu olarak kelam ilmi konuları arasına dahil olmuştur. Mu'tezile'nin adalet anlayışına göre kul için en uygun olanı yaratmak Allah'a vaciptir. Kul için en uygun ve faydalı olan da kulun o fiildeki maslahatıdır. Mutezile salâhı yaratmayı ve insan için en uygun, faydalı olanı yapmayı Allah'a vacip olarak görür. Mu'tezile salâhı Allah'a vacip olarak görürken bunun dünya hayatı için mi yoksa ahiret hayatı için mi, ya da her ikisi için mi olacağı noktasında fikir ayrılığı içerisindedirler. Bu konuda Mu'tezile'nin Bağdat ekolü hem dünya hem de ahiret için aslâhı kabul ederken, Basra ekolü ise dinle ilgili konularda aslâhın Allah'a vacip olduğunu savunur.³⁷⁸

Mâtürîdî aslâh konusunu kaza ve kader başlığı altında incelemektedir. Aslâh konusunu doğrudan işlemek yerine hikmet-sefeh bağlamında konuyu tartışır. Mâtürîdî hikmeti sefehin zıddı ve kelime anlamı olarak “her şeyi yerli yerine koymak şeklinde” açıklamaktadır.³⁷⁹ Hikmetin açıklamasından da anlaşıldığı üzere her şeyin yerli yerinde olması ilim olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Mâtürîdî Allah'ın hikmetle amel edişini ilimle hükmeden şeklinde beyan etmekle, yaratmış olduklarını bilgisizlik ve sefehden uzak olduğunu vurgular.³⁸⁰ Hikmetin ilim temeli üzerine

³⁷⁷ Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (thk. Mahmut Muhammed Kasım), Daru'l-Mısriyye, Kahire, 1965, c. XIV, s. 35

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, c. XIV, s. 37.

³⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitabüt Tevhid*, s. 51.

³⁸⁰ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (Thk., Bekir Topaloğlu), İstanbul, Mizan Yayınevi, 2005-2010.c. VI, s. 365.

kurulu olduğunu ifade etmek yanlış bir ifade olmayacaktır.³⁸¹ Mâtürîdî Allah'ın her işinde hâkim olduğunu, fiillerinde cevr olmadığını özellikle ifade eder.³⁸²

Mâtürîdî ve Eş'ariler Mu'tezile'nin "insanlara salah ve aslâhı yaratmak Allah'a vaciptir" görüşünü reddetmektedirler. Onlara göre Allah'a vacip/zorunluluk atfetmek doğru değildir. İlahlık/uluhiyyet zorunluluk kabul etmez. Allah'ın bir fiili işlemede zorunluluğu yoktur. Yaratılmış insanın yaratıcı için emredici ve nefyedici bir dil kullanılması da imkansızdır.³⁸³ Ehl-i sünnet kelimcileri ile aynı görüşte olan İbnü'l-Hümâm'a göre Mu'tezile'nin aslâh konusunda Allah'ı zorunluluk atfetmeleri için daha üstün bir kudret sahibi olması gerektiğini ifade ederek. Bu durumda imkânsız olduğundan bunu reddeder.³⁸⁴

İbnü'l-Hümâm kullar için en iyi olan yaratmanın dünya için değil, cennet için geçerli olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünü de şu şekilde ifade etmektedir: "Cehennemde ebedi kalmanın, cennetin yüksek mertebelerinden Cenab-ı Hakk'ın cemalini seyretmeden daha iyi olduğunu düşünmek zârûrât-ı diniyyeyi inkâr etmek demektir." Bu şekilde bir düşünce içerisinde olmayı da akılsızlık olarak görmektedir.³⁸⁵ Bunları zikrettikten sonra kelim ilminde "üç kardeş meselesi" olarak bilinen konuya değinmiştir. Bu konuyu insanların dünyada karşılaştıkları ceza için değil, cennette onlar için en iyinin yaratılması gerektiğini iddia etmek için örnek verilmiştir. Kafirler için dünyaya gelmeden, cennette yaratılmaları onlar için en iyi olanıdır. Kafirler için dünyaya gelerek sonrasında cehenneme gitmek, onlar için en iyi olan değildir. Allah'a en iyiyi yaratmak vacip olsaydı kafiri cennette yaratması gerekirdi.³⁸⁶

³⁸¹ Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, (2013), s. 23.

³⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, s. 124.

³⁸³ Ramazan Altıntaş, "Salâh-Aslâh Meselesi", *Kelâm*, (Edit. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2012, s. 447.

³⁸⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 142; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 139-142; Pezdevî, *Usuli'd-dîn*, s. 179; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 74.

³⁸⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 150.

³⁸⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, a.y.

2.4.4. Kötülük Problemi

Zulüm, acı, elem ve ızdıraplar insanlık tarihi boyunca sürekli olmuştur. İnsan hayatında mutluluğu yaşamamanın yanında acı, sıkıntı ve belalarla karşı karşıya gelmektedir. İnsanın olduğu yerde inanç ve dinler olduğuna göre tarih boyunca da inançlar, dinler, felsefeler “kötülük problemi” ile yakından ilgilenmişlerdir. İslam kelamcıları da bu konu üzerinde tartışmışlardır. İnsanın hayatında acıların olmasının belki belirli bir yere kadar izahı vardır. Fakat mükellef olmayan hayvanlar, çocuklar, deliler için bunun izahını yapmak daha da güçtür.

Mu'tezile'ye göre Allah yaratmış olduklarına bir karşılık (ivaz) ve geçmiş bir günahattan dolayı acı vermesi caizdir. Fakat herhangi bir karşılık olmaksızın ve suç işlemekten acı vermek zulümdür ve adaletli bir davranış değildir. Allah için bu düşünülemez. “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boşa yaratmadık”³⁸⁷ ayetini Allah'ın fiillerinde hikmetli olduğuna delil getirirler.³⁸⁸ Kadî Abdülcebâr Allah'ın adalet sahibi olmasının anlamını “fiillerini tümü iyidir, O çirkin ve kötü olan şeyleri yapmaz” şeklinde yorumlamaktadır.³⁸⁹ Mutezile'ye göre Allah'ın yaratmış olduklarına hastalık ve acı vermesinde gözettiği amaçlar faydanın oluşması, ibret alınması veya ahirette mükafatın verilmesidir.³⁹⁰ Mutezile bu konu hakkında daha çok ergenlik çağına gelmeyen çocuklara verilecek olan ivaz/bedel hakkında fikir yürütmüştür. Bir gruba göre daha mükellefiyet çağına gelmeyen çocuklara ivaz/bedel verilecektir. Fakat Mu'tezile'nin de çoğunluğunun görüşü bu şekilde değildir. Çoğunluğu oluşturan grup mükellefiyet çağına gelmeyen çocuklara verilen elem karşısında yetişkin olanların ibret alması ve ahirette mükafat verileceğidir. Bir diğer gruba göre de Allah çocuklara elem vermesinin karşılığını doğrudan onlara verecektir.³⁹¹

³⁸⁷ Sâd, 38/27.

³⁸⁸ Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihâl*, (thk. Emir Ali Hasen Fa'ur), Beyrut, 1997, s. 55.

³⁸⁹ Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, s. 132.

³⁹⁰ Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (trc. Şerafettin Gölcük), İstanbul, 1988, s. 180; Ramazan Altıntaş, “İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî'ye Göre Allah'ın Yaratıklara Acı Çektirmesi Sorunu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2005, c. IX/2, s. 51.

³⁹¹ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 254.

Eş'arîler Allah'ın adil olduğunu, bundan dolayı da mülkünde tasarruf sahibi olduğunu, ilmine mutabık olarak istediği gibi tasarruf edebileceğini savunurlar.³⁹² Eş'arîler, Mâtürîdî ve Mutezile de olduğu gibi Allah'ın fiillerinde hikmet, maslahat, yarar aramazlar. Eş'arîler'e göre bir şeyin hükmü din ile sabit olur, hiçbir şey Allah'a vacip değildir. Allah'ın fiillerinde hikmet aramazlar. Eş'arîler'e göre hikmet Allah'ın murat ettiği şeyi yaratmasıdır. Eş'arîler mükellefiyet çağına gelmeyen çocuklara ve hayvanlara verilen elem Allah'ın adaleti neticesinde olduğunu, bunu da bilebilmek için Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi akıl değil vahiyle bilinir.

Mâtürîdîler, teklifle sorumlu olma çağına gelmeyen çocukların acı çekmesinin hikmeti, ebeveynlerinin bundan ibret almaları olabileceği görüşüne katılmaktadırlar. Fakat çocukların acı çekmesinin, onlar için en faydalı ve yararlı olacağı görüşüne katılmazlar. Teklifle sorumlu olmayan çocukların ileride bunları düşünme kapasiteleri olmama ihtimali veya teklifle sorumlu olma çağına gelmeden vefat etmeleri durumunda onlara bu acılarının fayda vermeyeceğini savunurlar.³⁹³

Mâtürîdî anlayışa göre Allah'ın bütün fiilleri hikmete dayalıdır. Fakat burada kötü fiilleri Allah'a izafe etmek doğru mudur sorusu akıllara gelmektedir. Allah evrende bulunan her şeyin yaratıcısı olduğuna göre kötü fiillerin yaratıcısı da O'dur. Allah'ın fiillerinde hikmetsizlik yoktur. Allah'ın nimet verme, azap etme fiili de bu şekildedir. Allah dilediğine nimet verir dilediğine de azap eder. Fakat nimet vermesi ya da azap etmesi Allah'a vacip/zorunlu değildir.

Mâtürîdî kelamcısı İbnü'l-Hümâm, Allah dünyada günahı olmadan kişiyi cezalandırabilecekken, ahirette böyle bir durumu kabul etmez. Günahı olmadan kişiyi cezalandırmak Allah'ın hikmetine uygun değildir. Allah hikmetsiz bir iş yapmaz. Hikmet iyilik, hayır ve güzellik olanı tercih etmekle olur.³⁹⁴ Bir durum bir yerde hikmet, diğer yerde sefeh, diğer yerde zulüm, diğer yerde ise adalet olarak değerlendirilebilir. Örnek olarak hastalığın tedavisi ve hastanın iyileşmesi için hasta istemeden de olsa tadı güzel olmayan acı olan ilaçları kullanmak zorundadır. Ya da

³⁹² Şehriştani, *el-Milel*, s. 55.

³⁹³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, c. II, s. 754-755.

³⁹⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 172; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 172.

bir organı kangren olan hasta için organın kesilmesi hadisesinde hasta için fayda vardır. Özetle söylemek gerekirse adalet, hikmet güzel, sefeh ve zulümde kötüdür.³⁹⁵

İbnü'l-Hümâm Allah'ın günahı olmayan ve karşılığında bir sevap olmadan kullarına acı vermesinin caiz olduğunu görüşüne katılmaktadır. Mu'tezile'nin günahı olmayan kişiyi veya karşılığında sevap olmadan Allah'ın yarattıklarına acı vermesinin aklî olarak caiz olmadığını iddia etmelerini eleştirmektedir. İbnü'l-Hümâm, Mu'tezile'nin kendi içerisinde çeliştiğini ifade ederek şunları söylemektedir; "Mu'tezile karşılıksız cezayı zulüm sayar, Allah için bunu kabul etmez. Halbuki Allah mülkünde tasarruf yapmaktadır. Mülkünde tasarruf yapması da zulüm olarak kabul edilemez. Zulüm, izni olmadan başkasının mülkünde tasarruf yapmaktır. Allah mülkün sahibidir. O'ndan başka mülkün sahibi olan kimse yoktur ki, tasarrufu zulüm olsun."³⁹⁶

İbnü'l-Hümâm'ın Mu'tezile'ye eleştirilerinden birisi de bazı hayvanlarda dünya da verilen acıların karşılığını ahirette cennetliklerin onlara bakarak hoşnut olacağı görüşünerdir. Bu durumun "*Kıyamet gününde, haklar sahiplerine mutlaka verilecektir. Hatta boynuzsuz koyun için, boynuzlu koyundan kısas alınacaktır.*"³⁹⁷ hadisiyle de çeliştiğini ifade eder. Fakat İbnü'l-Hümâm bu hadislerin mütevatir olmadığına işaret ederek kelim ilminde kesin bilgi ifade etmediğini, bu hadisleri kabul etmekle, Allah'a bir şeyi vacip kılmanın ayrı şeyler olduğunu söyler. İbnü'l-Hümâm burada kelim ilminde mütevatir haberin bilgi yollarından birisi olduğuna da işaret etmektedir.³⁹⁸

Buraya kadar aktardıklarımızı özetleyecek olursak İbnü'l-Hümâm'a göre Allah insanı ve diğer yarattıklarını birer imtihan vesilesi³⁹⁹ olarak dünyaya göndermiştir. Allah yarattıklarını çeşitli şeylerle imtihan eder ki acı vermesi de bu imtihanlardan birisidir. Allah kullarına imtihan neticesinde mükafat vermesi caiz olmakla birlikte O'na bir şeyi vacip kılmak mümkün değildir. O'nun iradesini tayin ya da sınırlama yetkisi kimsenin elinde değildir. Allah'ın teklifle sorumlu tutmadığı yarattıklarına tattırması olduğu acılar karşılığında Allah dilerse onlara bizim

³⁹⁵ Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 77.

³⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 172; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 173-186.

³⁹⁷ Müslim, "*Kitâbu'l-Birr ve's-Silâ*" ,60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 72.

³⁹⁸ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 173.

³⁹⁹ Mülk, 67/2.

keyfiyetini bilmediğimiz şekilde karşılık verebilir. Allah Hakîm olduğundan bütün işlerinde hikmetle yapmaktadır. İnsanlar bazen bu hikmeti kavramakta zorlanmaktadır. Teklifle sorumlu olan insanın ve teklifle sorumlu olmayan canlılarında acılar yaşamasında mutlaka bir fayda vardır.

2.4.5. İman ve Mahiyeti

İtikadi fırkaların doğuşunda iman, imanın mahiyeti, tanımı gibi konular ilgi odağı olan konular arasındadır. İman konusu ve tanımı farklı fırkalar tarafından ele alınıp incelenmiştir. İtikadi fırkaların iman anlayışı benimsedikleri görüşlerin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. İman tanımında çıkan ihtilafların ana nedeni fırkaların ortaya çıktığı dönemde yaşanan olaylar, büyük günah işleyenlerin durumunu tanımlama olduğu görülmektedir.

İmanın Tanımı

İman; “e-m-n” kökünden türemiş bir mastar olarak kişinin söylediği sözü doğrulamak,⁴⁰⁰ söylemiş olduğu şeyi kabul etmek, karşısında olan şahsa güven vermek, şüpheye mahal vermeksizin kesin, içten, samimi olarak inanmak anlamına gelmektedir.⁴⁰¹ İstilahta ise iman, Hz. Peygamber’in Allah’tan getirdiği kesin olarak bilinen, insanlara tebliğ etmiş olduğu hususları içerisinde şüphe olmadan kabul etmek, gerçek ve hakikat olduklarına samimi olarak inanmaktır. İman etmenin farz oluşu ve inkarın da haram oluşu noktasında Ehl-i sünnet ve diğer fırkalar ittifak halinde olsalar da imanın tanımı ve mahiyeti noktasında ihtilaf etmişlerdir.⁴⁰² Hadis alimleri imanı dil ile ikrar, kalp ile tasdik, organlarla amel olarak tanımlamışlardır.⁴⁰³ Fakat ameli terk edeni küfür ile nispet etmemişlerdir.⁴⁰⁴ İman tanımları Haricilerle aynı gibi gözükse de ameli imanın rüknü olarak kabul etmeyerek onlardan ayrılmaktadırlar. Yine Haricilerle farklarından birisi de mürtekb-i kebare/ büyük günah işleyen kimseyi Hariciler tekfir edip ebedi cehennemde kalacağını

⁴⁰⁰ Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 64; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 285.

⁴⁰¹ İbn Manzûr, *Lisanü ’l-Arab*, c. XIII, s. 21

⁴⁰² Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 167.

⁴⁰³ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 167.

⁴⁰⁴ Cüveynî, *İrşad*, s. 333. Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 87.

düşünürken, selef akidesinde bu kimseler günahkâr mü'min kabul edilmektedir.⁴⁰⁵ Hariciler'in iman tanımını Mu'tezile ile de lafzî olarak aynı olsa da kastettikleri anlam birbirinden farklıdır. Mu'tezile büyük günah işleyeni iman tanımından çıkarmakla birlikte iman ile küfür arasında görmektedir. Bu kişiler tövbe etmeden ölürlerse ebedi olarak cehennemde kalacaklardır. Buradan hareketle Mu'tezile ile Hariciler büyük günah işleyen kimsenin dünyevi durumu hakkında ihtilaf etmişlerdir. Tövbe etmeden ölen kişinin durumu hakkında ise görüşleri ortaktır.

Mâtürîdî düşüncenin doğuşu ve gelişiminde büyük katkıları olan Ebu Hanîfe'ye göre ise "iman, dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir".⁴⁰⁶ İman anlayışı üzerine kurulu "tasdik teorisini" ilk olarak ortaya koyan da Ebu Hanîfe'dir.⁴⁰⁷ Kişinin dil ile ikrarı daha çok dünyevi, insanlarla olan ilişkileri bağlamında, kalp ile tasdiki ise Allah ile olan ilişkisi için önemlidir. İmanın mahalli olan kalpte gerçekleşen tasdik olsa dahi kişi bunu izhar etmediği müddetçe insanların bunu bilmeleri imkansızdır. İmanın dil ile ikrar edilmesi ve ona "mümin" sıfatı ile sıfatlanması diğer inanların ona vefatından sonra yapmaları gereken dini hükümler açısından önemlidir.⁴⁰⁸ İman tanımında öncelikli olarak dil ile ikrarın zikredilmesi insanların kişinin imanından haberdar olması açısından önemlidir. Aksine kalp ile tasdik dil ile ikrardan daha önceliklidir. Diğer kelimelerin yanında Ebû Mansur Mâtürîdî'nin iman tanımı dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. İman dil ile değil kalp ile olandır. Dil sadece kalpte olan imanın dışı yansımasıdır. İmanın asıl mahalli kalptir, kalpte olan iman değişmemektedir.⁴⁰⁹ İkrar imanın cüz'ü değil, esası olarak kabul edilmektedir.

Eş'arî kelamcılarının cumhuruna göre iman sadece kalp ile tasdikten ibarettir.⁴¹⁰ Tasdik Hz. Peygamber'in Cenab-ı Hak'tan getirmiş olduklarına kesin olarak doğrulamak, haber vermiş olduklarını tereddütsüz olarak kabul etmek, doğru olduğuna da içtenlikle inanmaktır. Eş'arîler bu görüşlerini ayetlerle

⁴⁰⁵ Kılavuz, *İslâm Akaidi*, s. 24-25.

⁴⁰⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l Ekber*, s. 56.

⁴⁰⁷ Temel Yeşilyurt, Ebû Hanîfe'de İman Kesinliği, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15/ 1-2, 2002, s. 209.

⁴⁰⁸ Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefi Baberti, *Şerhu vasiyyeti'l- İmam Ebi Hanîfe*, Umman, Dârü'l Feth, 2017, s. 71.

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 373.

⁴¹⁰ Ebi Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bidâ'*, (thk, Hammude Garâbe), Kahire, trs, s. 122; Cüveynî, *el-İrşad*, s. 33.

desteklemişlerdir. Yusuf suresi 17. ayette geçen “*Ama doğru söylemiş olsak da sen bize inanmazsın*”⁴¹¹ ayetindeki inanmanın tasdik anlamı vardır. “*Ey peygamber, ağızlarıyla “inandık” deyip, kalpleriyle inanmamış olanlardan ve Yahudilerden küfürde yarış edenler seni üzmesin.*”⁴¹² ayetin de geçen imanın da kalbin tasdik anlamı vardır.

İman ile ilgili önemli bir tanım Kerramiye tarafından yapılmıştır. Kerramiye’ye göre iman dil ile tasdik ya da dil ile ikrar şeklinde tanımlanmaktadır.⁴¹³ Onlar Hz.Peygamber’in Allah’tan getirmiş olduğu hususları dil ile ikrar ve dil ile doğrulamanın yeterli olacağı kanısındadırlar.⁴¹⁴ İbnü’l-Hümâm’ın da dahil olduğu Ehl-i sünnet ve Mâtürîdî düşünce Kerramiyye’nin iman tanımına itiraz ederek, gerçek anlamda Allah’a ve ahirete iman etmeyip dil ile inandıklarını söyleyenlerin münafık olduğunu, mü’min olmadığını beyan eden ayetlerle⁴¹⁵ tenakuz halinde olduğunu söylemektedir. Ehl-i sünnet ve Kerramiye dilin tasdik etmesinin kalbin tasdikine delalet etmesini dünyevi hükümler açısından birbirinden farklı olarak görmezler. Buradaki fikir ayrılığı sadece dil ile ikrarın kişiyi cennete sokacak gerçek iman olup olmadığı hakkındadır.⁴¹⁶ İbnü’l-Hümâm’a göre dil ile ikrar da imanın bir rüknüdür.

İbnü’l-Hümâm’ın iman tanımı takip etmiş olduğu Mâtürîdî düşünce ile aynıdır. İmanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar olarak tanımlayanlara göre iman tasdik etmek anlamındadır. Tasdik sadece kalp ile değil aynı zamanda dil ile de olmalıdır. Fakat dilsiz olma hali ya da tehdit halinde ruhsat olarak dil ile ikrar şartı gerekmemektedir. Fakat ruhsat olan hallerin dışında kalan dilsizlik ve tehdit dışında imanın gerçekleşmesi için dil ile ikrar ve kalp ile tasdik şeklinde imanı iki rükün

⁴¹¹ Yusuf, 12/17.

⁴¹² Mâide, 5/41; Bkz., Nahl, 16/106, Hucurât, 49/14, Mücâdele, 58/22.

⁴¹³ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*, c. I, s. 223, Pezdevi, *Usuli’-d- din*, s. 210.

⁴¹⁴ Pezdevi, *Usuli’-d-din*, s. 210.

⁴¹⁵ Bakara, 2/8; Mâide, 5/ 41.

⁴¹⁶ Halil Taşpınar, “Kemaleddin İbnü’l-Hümam’ın İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri ve “El-Müsâyere” Adlı Eserinden “İman ve İslâm” Örneği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/2, (Aralık 2005), s. 153.

şeklinde tanımlamışlardır.⁴¹⁷ Sadece dil ile ikrar edenler de uhrevî sorumluluktan kurtulamaz.⁴¹⁸

İman konusunda dil ile ikrarın rükün olduğunu söyleyen İbnü'l-Hümâm, Gazzâlî 'nin iman eden kimsenin kelime-i şahadet getirecek kadar vakti olmasına, şehadetin gerekliliğine inanmasına rağmen bunu ikrar etmeyen kişinin imanının geçerli olduğu görüşüne katılmamaktadır. Gazzâlî imanı sadece kalbin tasdiki olarak tanımlar. Dilin ikrarını ise sadece kalpte olana tercüman olarak görmektedir. Gazzâlî "Kalbinde zerre miktarı imanı olan cehennemden çıkar."⁴¹⁹ hadisini delil getirir. Bu hadise dayanarak imanını ikrar etmeyen kişinin imanı geçerli olacağını ifade eder.⁴²⁰ İbnü'l-Hümâm, dil ile ikrarın imanın gerekliliklerinden olduğunu, imanını ikrar etmesi istenen kişi eğer ikrar etmezse bunu "inâdi küfür" olarak tanımlar.⁴²¹ O, ikrar'ın gerekli olduğuna dair ayet ve hadislerden istidlal etmiştir; "*Kalbi imanla dolu olarak zorlanan (küfre) kimse hariç, kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse ve kim kafirliği açarsa, Allah'ın gazabı bunlaradır. Onlar için büyük azap vardır.*"⁴²² "*İnsanlar Allah'tan başka Tanrı yoktur, Muhammed O'nun elçisidir deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Her ne zaman bunu söylerlerse canları malları emniyette olurlar. Fakat kamu hukuku gereği uygulanan cezalar bunun dışındadır. İçlerinde bulunanların hesabını da Allah'a vereceklerdir.*"⁴²³

Ayette geçen "kalbi imanla dolu olarak" ifadesinden hareketle İbnü'l-Hümâm hem iman hem de küfrün kalpte sübut bulunduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Öyleyse imanın mahalli kalp ve imanda rükün olan da kalbin tasdikidir.⁴²⁴ Dilin ikrarı ise sadece İslam hükümlerinin uygulanması için gerekmektedir. Fakat İbnü'l-Hümâm Ebu'l Berekat en-Nesefî'nin *Umde* isimli eserinden alıntı yaparak imanın tasdikten ibaret olduğunu, Allah Rasulü'nün getirmiş

⁴¹⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 305; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 305.

⁴¹⁸ İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 305.

⁴¹⁹ Tirmizi, "Sıfat'u Cehennem", 10.

⁴²⁰ Ebû Hamid Gazzâlî, *İhyâ'u-ulûmi'd-din*, (çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul, 2019, c. I, s. 366.

⁴²¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 286-287; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 286-287.

⁴²² en-Nahl, 16/ 106.

⁴²³ Buhari, "Cihad", 102; Müslim, "İman", 8.

⁴²⁴ Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebser*" (İmam Azam'ın Beş Eseri İçinde Orijinal metin), (Haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992, s. 51.

olduğu şeyler hususunda O'nu tasdik edenin mümin olarak kabul edildiğini, dil ile ikrarın dini vecibelerin uygulanması için bir gereklilik olduğunu ifade eder. Dil ile ikrar neticesinde gerekli olan vecibeler cenaze namazı, Müslümanların kabristanına defnedilmek, can ve mal güvenliği, Müslüman bir kadın ile evlenme haklarına sahip olmaktır.⁴²⁵

İbnü'l-Hümâm'a göre kişinin iman etmesi ve imanın kalbinde sübutu için putlara tapmak, peygamberin getirdikleri ile ve Müslümanların kıblesi olan Kâbe ile istihza (alay) etmek gibi hareketleri terk edilmesi ile mümkün olur.⁴²⁶

İman Amel İlişkisi

Amel imanın cüz'ü olup olmadığı konusu kelim firkaları tarafından tartışılmış konular arasındadır. Amelin imanın cüz'ü olmadığı ve imana dahil olmadığı konusunda ilk görüş ortaya atan ekol de Mürcie'dir. Mürcie'ye göre ameller imanın neticesi olduğundan amellerin iman olarak isimlendirilmesi de sadece mecazen mümkündür hakiki olarak bu mümkün değildir.⁴²⁷ Mürcie amelleri iman dairesine girmenin şartı olarak kabul etmezken, imanın şartını Allah'ı ikrar ve tasdik olarak kabul etmektedir. Onlara göre iman eden kimseler ameli terk etmesinden dolayı mü'min sıfatını kaybetmez. Mâtürîdî'nin iman anlayışında iman ve amelin birbirinden farklı oluşu noktasında Mürcie'nin iman anlayışıyla benzerlikler vardır. Bundan dolayı Mâtürîdî ve bu ekolü benimseyenler amellere inanmayı farklı şey, farz oluşunu bilmeyi ve yerine getirmemenin de farklı şeyler olduğunu kabul ederler.⁴²⁸ Amellerin farz oluşunu kabul etmeyen kişi hakkında imanı olmadığı hükmünü verirken, farz oluşunu kabul eden fakat amelleri yerine getirmeyen kişi hakkında ise günahkâr fakat mü'min hükmünü verirler. Kur'an'da genellikle iman ile amelin birlikte ifade edilmiş olması, imanın amelden ibaret oluşu veya amellerden herhangi birisini yapmayanın imanının eksik olduğuna işaret için değildir. İman etmeyen kişi amellerle sorumlu değildir. İbadetlerde kaza mümkün olduğu halde

⁴²⁵ Ebü'l Berekât Neseî, *el-Umde fil-akâid*, (thk, Temel Yeşilyurt), Kubbealtı Yay., Malatya, 2000, s. 39.

⁴²⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 293.

⁴²⁷ Kadı Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Bağdadî, *Mesâilü'l-imân*, (thk. Abdulaziz el-Halef), Riyad, 1410, s. 164; İbn Teymiyye, Takiyyuddin, *Kitabu'l-İmân*, (thk. Haşim Muhammed Şazeli), Kahire, trs, s. 63-64.

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 373-380; Pezdevî, *Usulu'd-din*, s. 215.

iman için böyle bir durum söz konusu değildir. Vahyin nazil olmaya başladığı yıllarda bazı amellerle sorumlu olmamalarına rağmen ayetlerde bu amelleri daha yerine getirmeseler de mü'min olarak nitelemiştir.⁴²⁹

İbnü'l-Hümâm'da Mâtürîdî gelenekte olduğu gibi imanın amelin sebebi olduğunu, amelin imana bağlı bir sonuç olduğu görüşünü savunur. Sonuç asla sebep yerine konulamaz.⁴³⁰ Amelin imandan bir parça olmadığını belirtmek, amellerin terk edilebileceği veya amelleri yerine getirme noktasında gevşeklik gösterilebileceği anlamına gelmemelidir.

İman İslam İlişkisi

İman konusunda önemli olan bir diğer konuda iman ve İslam'ın aynı olup olmadığı konusudur. Kur'an'ı Kerim de bazen iman ve İslam aynı anlamda kullanılırken, bazen de farklı anlamlarda kullanılmıştır.⁴³¹ Şia'nın İsnâaşeriyye ya da İmamiyye olarak bilinen fırkası İslam ve imanın birbirinden farklı olduğu noktasında görüş birliği içindedirler. Onlara göre "Her mü'min Müslümandır ama her Müslüman mü'min değildir."⁴³² Bu anlayışa göre kalbin tasdiki ve teslimiyeti İslam değil, dil, beden ve organların teslimiyeti, dinin kişiden yapmasını istediği amellerin işlenmesinden ibarettir. Bu durumda İslam daha kapsamlı ve genel, iman ise İslam'dan daha özeldir.⁴³³

Mâtürîdîler imansız İslam, İslamsız da iman olmayacağı konusunda fikir birliği içindedir. İmanı "Allah'ın haber verdiği emir ve yasaklardan ibarettir." şeklinde açıklamaktadırlar. İslam ise "Allah'ın ilah olduğuna boyun eğip itaat etmektir." şeklinde tanımlarlar. Hüküm bakımından iman ve İslam'ın aynı olduğunu savunurlar.⁴³⁴ Mâtürîdî olan Ebu'l-Muin en-Nesefî Allah'ın birliğini dil ve kalple

⁴²⁹ Engin Erdem, "Ebû Hanîfe'nin İman Anlayışı Üzerine Bazı Felsefi Mülâhazalar", *Diyanet İlmî Dergi*, 56/4, (2020), s. 1213.

⁴³⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 310; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 296.

⁴³¹ Neml, 27/81; Hucurât, 49/14.

⁴³² Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'manel- Bağdâdi, *Evâilü'l- makâlât, fi'l- mezâh ibi'l- muhtârâ*, Tebriz, 1313, s. 48.

⁴³³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 296- 299; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 297; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 48.

⁴³⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 84.

tasdikini iman, Allah'a vahdaniyet üzere ibadeti de İslam olarak tanımlamaktadır.⁴³⁵ İman ve İslam'ın farklı olduğunu kabul edenlere göre her mü'min Müslümandır. Fakat her müslüman mü'min değildir. Bu anlayışa göre İslâm daha genel, iman ise daha özel anlamda olmaktadır. İslam ve imanın farklı olduğuna dair Hucurât suresi 14. ayeti "*Bedevîler "İman ettik" dediler. De ki: "İman etmediniz. (Öyle ise, "iman ettik" demeyin.) "Fakat boyun eğdik" deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir."* buna işaret etmektedir. Yine "Cibril hadisi"⁴³⁶ diye bilinen rivayette de iman, İslam ve ihsanın birbirinden farklı olduğu söylenmiştir.

İman-İslam ilişkisinde Mâtürîdî kelam ekolü gibi düşünen İbnü'l-Hümâm İslam olmadan imanın, iman olmadan da İslam olmayacağı görüşünü savunmaktadır.⁴³⁷ Mâtürîdî iman ve İslam'ın aynı olduğunu ve bu konuda farklı görüş beyan edenleri dinde yeni bir şey ortaya koymakla itham etmektedir.⁴³⁸

Mukallidin İmanı

İman konusunda tartışıla gelen konulardan birisi de "mukallidin imanı" konusudur. Ehl-i sünnetin görüşüne katılan İbnü'l-Hümâm taklid ehlinin imanın geçerli olduğunu, fakat taklitle değil de istidlale imanın sıhhati açısından daha önemli olduğu görüşünü savunur. Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, İmam Mâlik, Evzâî, mukallid olarak kabul edilen kişi imanını aklî ve naklî olarak güçlendirmedeğinden günahkâr kabul etse de yine de imanını geçerli kabul etmişlerdir. Mu'tezile ekolü ise mukallidin imanını geçerli olarak kabul etmez.⁴³⁹ Mu'tezile'ye göre mukallidin imanı hiçbir delil istemeden bir başkasının söylediklerini kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu şekilde iman eden kimse de iman etmesiyle kendisini bilgiye ulaştırıran yola girmiş olduğunu iddia edemez.⁴⁴⁰

⁴³⁵ Ebû'l-Mûin en-Nesefî, *Bahru'l-keâm fi-akâidi Ehli'l-İslam*, Matba'atu Meşriki'l-İrfan, Konya, 1328-1329, s. 3.

⁴³⁶ Buhârî, "İman", 37; Müslim, "İman", 1.

⁴³⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 296, 310; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 296, 310; Ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 398; Nesefî, *Tabsiretu'l-edille*, c. II, s. 425.

⁴³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 401.

⁴³⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 300; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 300; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 89.

⁴⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'u usuli'l-hamse*, s. 61.

İbnü'l-Hümâm taklit yoluyla iman eden kişinin imanının geçerliliğini ispat için ümmetin bu konuda icmâ ettiği, sahabenin de fethedilen topraklarda iman eden kişilere herhangi bir delil istemeksizin imanlarını kabul ettiklerini ileri sürmektedir.⁴⁴¹ Günümüz açısından değerlendirildiğinde bu görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira imanda asıl olan tahkiki iman olsa da hayatın hızlı akışı neticesinde bu dünya dan nasibini alan Müslümanlar da araştırmaya dayalı bir imanın gerekli olduğunu ileri sürmek, realiteden uzak ve birçok mümini de iman dairesinden çıkışı olarak kabule zorlamak olacaktır.

Mâtürîdî Sâbûnî, mukallidi ücra yerlerde, dağ başında doğup yaşayan ve kâinatın yaratılışı ve yaratıcısı hakkında hiç düşünmeden yaşayan ve haber verildikten sonra bunu kabul eden kişi şeklinde tarif etmektedir. İslam topraklarında yaşayan ve Allah'ın yaratmış olduğu eserlere şahit olup onları yücelten kimse taklit sınırını aşmıştır.⁴⁴² Bu görüşe göre günümüz Müslümanlarının çoğu taklit sınırının dışındadır.

İmanın Artıp Eksilmesi

Kelam ekolleri iman konusu hakkındaki tartışma konularından birisi de imanın artıp eksilmesi konusudur. Bu konuyu Ehl-i sünnet kelamcıları pek çok yönden ele almışlar ve görüş birliğine varamamışlardır.

İman Ebû Hanîfe ve onun ekolünü takip eden Mâtürîdîler'e göre iman artmaz ve eksilmez.⁴⁴³ Bu görüşü Eş'arîler'den İmamül Haremeyn el-Cüveyni ve bir grup Eş'arî kabul eder.⁴⁴⁴ Eş'arîler'in çoğunluğu imanda artma ve eksilmeyi kabul etmişlerdir.⁴⁴⁵ Mâtürîdî imanı kalbin tasdiki olarak kabul ettiğinden dolayı ameli de imanın bir parçası olarak kabul etmez, bu sebeple imanda artma ve eksilme de olmaz. Mâtürîdî "*O, inananların imanlarını kat kat artırmaları için kalplerine huzur ve güven indirendir.*"⁴⁴⁶ ayetinde geçen "imanlarını kat kat artırmaları" ifadesi üzerinde

⁴⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 302-304; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 302-304.

⁴⁴² Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 173.

⁴⁴³ Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, (İmam Azam'ın Beş Eseri İçinde Orijinal metin), (Haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992, s. 65.

⁴⁴⁴ Abdümelik b. Abdullah Cüveyni İmamul Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşad*, (thk. Muhammed Yusuf Mûsâ- Ali Abdül Mün'im Abdülhamid), Mektebetü'l Hanecî, Kahire, 1950, s. 399.

⁴⁴⁵ Bağdâdî, *Usulü'd-Dîn*, s. 252-253.

⁴⁴⁶ Fetih 48/4.

inanların sürekli olarak tefekkür etmeleri ve bu ayetten ibretler alarak imanlarını sürekli taze tutmaları gerektiğini, imanlarını kuvvetlendirmeleri şeklinde ifade eder. Bu ifadelerinden icmali olan imanlarını tafsili iman derecesine yükseltmeleri gereklidir şeklinde anlamaktadır.⁴⁴⁷ Mâtürîdî imanın artmasını nitelik bakımından artma şeklinde yorumlamaktadır. İman amelle artmadığını, kalbin eylemi olarak kuvvetlenmesi olarak yorumlar. Bu noktadaki görüşünü de “*Mü’minler ancak o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O’nun ayetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler*”⁴⁴⁸ ayetini müminlerin Allah’ı zikrederken ve O’na ibadet ederken, ibadetin ve zikrin hakkını verememe endişesi ile kalplerinin ürpereceğini, öyle ki müminlerin sadakat sahibi olduğunu ifade eder.⁴⁴⁹

Eş’arî imanda artmanın olabileceğini kabul eder fakat inanılması gereken şeylerin artması durumunda imanında artacağını kabul eder. Daha vahiy tamamlanmadan, iman edilmesi gerekenler azken, iman edilmesi gerekenler tamamlanınca iman edilmesi gerekenler de artmıştır. İman edilmesi gerekenlerin tamamı kendisine tebliğ edilmeyen şeyler tebliğ edilmeden öncesinde daha azken tebliğ edilince iman edilecek olanlar daha da artmaktadır.⁴⁵⁰ İman edilecek şeylerin artmasıyla imanın artacağı görüşüne Ebû Hanîfe ve Mâtürîdîler de katılmaktadır.⁴⁵¹

İmanın artacağını ifade eden ayetler ve hadisler⁴⁵² imanın kuvvetleneceğini kalbin derinliklerinde yaşanması açısından daha farklı düzeylerde olabileceğini ifade eder. İman tarifinde amele yer verilirse iman artar ve yine amel eksilirse imanda eksilir. İman tasdik olarak ve hüküm olarak artması ve eksilmesi beklenemez.

İbnü’l-Hümâm imanın kuvvet açısından farklılık olabileceğini, imanın güçlenebileceğini savunur. Bu görüşünü desteklemek için Hz. İbrahim’in Allah’tan ölüleri nasıl diriltildiğini görmek istemesini⁴⁵³, bunun neticesinde imanının önceki

⁴⁴⁷ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 93.

⁴⁴⁸ Enfâl 8/2.

⁴⁴⁹ Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur’ân*, c. II, s. 531.

⁴⁵⁰ Eş’arî, *el-İbâne*, s. 93; Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arilik*, s. 298.

⁴⁵¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 88.

⁴⁵² Buhari, “İman”, 33; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9; İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 326.

⁴⁵³ Bakara 2/260.

durumuna göre güçlendiğini ifade eder.⁴⁵⁴ Ebû Hanîfe de imanın kuvvet açısından artabileceğini kabul eder. Tasdik açısından imanın artıp eksilmesini kabul etmez.

İmanın Yarattılmışlığı

İman konusunda diğer konular kadar yoğun olmasa da tartışılan konulardan birisi de imanın yaratılmış olup olmadığı meselesidir. İmanın yaratılmış olup olmaması Eş'arî ve Mâtürîdî arasında ihtilafli meseleler arasındadır. Fakat bu meseleyi Ebû Hanîfe'ye kadar dayandıranlarda olmuştur. Nuh b. Ebu Meryem el-Mervezî Ebû Hanîfe'den rivayet ederek Kur'an'da geçen şahadet kelimesinin iman anlamında olduğunu, imanın yaratılmış olduğunu kabul etmenin Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmekle aynı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁵

İmanın yaratılmış olup olmadığı hakkında Eş'arî, en çok bilinen ismiyle "*Risâle fi'l-İman*", ya da tam adıyla "*Risale fi'l-İman Hel Yutlaku aleyhi İsmu'l-Halk*" isimli risaleyi yazmıştır.⁴⁵⁶ Eş'arî bu risale de imanın yaratılmış olup olmadığını tartışan Ehl-i sünnet mezheplerinin görüşlerine yer vererek, kendi görüşünü imanın yaratılmış olmadığı şeklinde beyan etmektedir. İmanın yaratılmış olduğunu savunanların hata ettiğini ifade eder.⁴⁵⁷ Eş'arî imanın yaratılmış olduğunu savunmanın neticesinin mahlukat yaratılmadan önce iman ve tevidin de nefyini gerektireceğinden buna karşı çıkmaktadır. Kur'an'ın yaratılmış olmadığını savunan Eş'arî, Kur'an'da iman ve tevhidin Allah kelamı olduğundan imanın yaratılmadığını savunur. İman fiil olarak kula nispeti açısından mahluk, Allah'ın isim ve sıfatları açısından mahluk değildir. İmanın yaratılmış olup olmadığı meselesinin temelinde Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı meselesi vardır.⁴⁵⁸

Genel olarak bu konu hakkında fikir beyan eden alimler imanı fiil ve Allah'ın fiili sıfatı olması açısından değerlendirmektedir. Bu konu hakkında Hanefî alimler Buhara ve Semerkant olmak üzere iki farklı kanaat bildirmişlerdir. Semerkant çevresinde yetişen alimler imanın yaratılmış olduğunu savunurken Buhara ve

⁴⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 337; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 337.

⁴⁵⁵ Pezdevi, *Usûlü'd-din*, s. 222-223; Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, s. 87.

⁴⁵⁶ Mehmet Keskin, "İmam Eş'ari'nin İman Risalesi", *Van İlahiyat Dergisi*, 10/16 (Haziran 2022), Van, s. 34.

⁴⁵⁷ Keskin, "İmam Eş'ari'nin İman Risalesi", s. 37.

⁴⁵⁸ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), Medine, Mecmu' Meliki'l-Fahd, 2004, c. VII, s. 655.

çevresinde yetişen alimler de imanın yaratılmamış olduğunu savunur.⁴⁵⁹ Buhara ulemasına göre imanın yaratılmış olmasını kabul etmek Kur'an'ın mahluk oluşunu kabul anlamına gelmektedir. İman, Allah'ın Hidâyeti nasip etmesi ve yardımıyla olduğundan mahluk olamaz.

Ebû Hanîfe imanın yaratılmış olduğu görüşünü iman sahibi olan kulların iman etmesi ile ilişkilendirir. “İnsanın fiilleri, ikrarı mahluktur. Bunlar yaratılmış olmasının yanında imanın faili olan kul yaratılmış olunca onun fiilleri de yaratılmış olması gerekmektedir.”⁴⁶⁰ Mâtürîdî de imanın yaratılmış olduğu görüşünü savunur. Bu görüşte olmasının temel sebebi Allah'ın dışında olan her şeyin yaratılmış olmasıdır.⁴⁶¹ Bu görüşünü “*İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka tanrı yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır.*”⁴⁶² ayetini delil getirerek iman da Allah'ın dışında olduğundan dolayısıyla imanında yaratılmış olduğunu savunur. Mâtürîdî imanın yaratılmış olduğu görüşünü imanı amelden kabul ederek de ispatlamaya çalışmaktadır.⁴⁶³ Mâtürîdî imanın yaratılmamış olması halinde ezelde olması gerektiğini, bunun hem aklî olarak hem de naklî olarak tutarsız olduğunu, daha kişinin kendisi hayatta değilken onun fiili olan imanın olmasının mümkün olmadığını, iman mahluk olmamış olsa Allah'ın fiili olması gerekir ki bu durumda kişiye tercih hakkı tanınmaz, herkesin iman etmiş olması gerekirdi. İman kulun kendi fiili olduğundan, kulun fiillerinin de yaratıcısı Allah olduğundan iman yaratılmıştır.⁴⁶⁴

İbnü'l-Hümâm Mâtürîdî ile aynı kanaatte olup imanın yaratılmış olduğunu savunmuştur. İmanın yaratılmış olmasını insanın yaratılmış olmasıyla ve insan fiili ile ilişkilendirmiştir.⁴⁶⁵ Fakat imanın yaratılmasıyla Kur'an'ın mahluk oluşunu

⁴⁵⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 332; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 332.

⁴⁶⁰ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 89; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 334; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 334.

⁴⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 386-387.

⁴⁶² En'am, 6/102; Mü'min, 40/62.

⁴⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 385.

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 502.

⁴⁶⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 339.

kastedenlerin küfre düştüklerini ifade etmiştir. İman kulun fiili olmasından dolayı yaratılmıştır.⁴⁶⁶

İmanda İstisna

İman konusunda kelamcılar arasında tartışmalı olan konulardan birisi de imanda istisna olup olmayacağı, bunun caiz olup olmayacağı konusudur. İmanda istisna konusu inanan kişinin “İnşallah müminim” ifadesini kullanmasının caiz olup olmayacağını konu edinir. İmanda istisnanın caiz olmasını reddeden Ebû Hanîfe ve ashabı, “Sen mümin misin?” sorusuna verilmesi gereken cevabın “Evet kesinlikle müminim” şeklinde olması gerektiğini ifade eder. Onlara göre imanda istisnanın olması imanda şüphe anlamı taşımaktadır. Ebû Hanîfe iman ile şüphenin bir arada olamayacağını, bir kişi mümindir ya da kafirdir ifadesi kullanıldığında bunun kesinlik ifade edeceğini savunur.⁴⁶⁷

Ahmed b. Hanbel, İmam Malik, İmam Şafii, İshak b. İbrahim iman tarifinde ameli imana dahil etmiş olduklarından, bütün amelleri yerine getirmede kesinlik olamayacağından imanda istisnayı caiz görmüşlerdir. İmanda istisnanın caiz olmasını Şafii-Eş'ârîler “muvaîfât” teorisi ile izah etmeye çalışırlar. Bu teoriye göre bir kişinin Allah inanmış olmasıyla, Allah katında mümin olması birbirinden farklı şeylerdir. İmanda istisnanın caiz oluşu Allah katındaki durumuna göreidir. İmanın sıhhati bakımından istisna caiz değildir.⁴⁶⁸ İmanın kesinliği hakkında kişi şuan ki durumunu kast ederse kişi burada imanın kesinliğini ifade etmeli, fakat kişinin ölüm halini, gelecekteki durumu kastettiğinde istisna caiz olur.⁴⁶⁹

İbnü'l-Hümâm imanda istisnadan imanın sübutu kastedilerek söylenmesi hakkında ihtilaf olmadığını, ölüm anına kadar imanlı olup olmayacağı hakkında istisna etmesinin caiz olduğunu ifade eder. Bu şekilde istisna Kehf suresi 23 ve 24. ayetlerle istidlal ederek caizdir. Fakat bu şekilde istisna yapılması halinde insanlarda imanı ile ilgili şüphe uyandıracığından dolayı bunu terk etmenin daha doğru

⁴⁶⁶ Ersan Özten, *Kemâleedin İbn-i Hümâm ve İman Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2000, s. 84.

⁴⁶⁷ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 65.

⁴⁶⁸ Bağdâdî, *Usulî'd- Din*, s. 253.

⁴⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Muvafât”, *DİA*, İstanbul, XXXI, s. 409.

olacağını ifade eder.⁴⁷⁰ İbnü'l-Hümâm kişinin kendisini imanda istisnayı alışkanlık haline getirip bu istisnanın sonrasında nefis insanı şüpheyeye düşürme ihtimali olduğundan imanda istisnayı terk etmenin vacip olduğunu savunur.⁴⁷¹

İmanda istisna yapan kişi şimdiki hal kastedilerek istisnanın caiz olmaması, ölüm anı kastedilerek istisnanın caiz olması bizce de isabetli bir görüşdür. Zira iman ve şüphe bir arada olmaz. Ancak gelecek hakkında bilgiye insanlar vakıf değildir. Kişinin hangi hal üzere olacağı bilinmez. Şu da bir gerçek ki kişi bir şeyi alışkanlık haline getirdiğinde o artık zihinlere kazanmaktadır. Bundan dolayı da imanda istisnayı alışkanlık haline de getirmemek gerekir.

⁴⁷⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 339-341.

⁴⁷¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 341.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNÜ'L-HÜMÂM'IN SİYASÎ GÖRÜŞLERİ

Hz. Peygamber bir taraftan İslam dinini tebliğle ilgilenirken bir yandan da kurmuş olduğu devleti yönetmekteydi. Risalet görevi vefatıyla son bulmuştur. Fakat müslüman topluluklar var olduğu müddetçe imamet görevi birileri tarafından yerine getirilecektir. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında çıkan ilk ihtilaflardan birisi imamet meselesidir.⁴⁷² Bu başlık altında tartışılan konulardan ilki imamın nasla mı yoksa tayinle mi olacağı konusudur. İmamet meselesinde ihtilaf edilen şeylerden birisi de imametın gerekliliği, imametın itikad konusu olup olmadığıdır. İmamet konusu aslında itikadın konusu değil, İslam Hukuku'nun konusu olduğu İslam alimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Şiâ imameti bir inanç esası olarak kabul ettiklerinden dolayı Ehl-i sünnet uleması bu konuyu kelim kitaplarında ele almak zorunda kalmışlardır. İmamet'in fıkıh konusu olduğu görüşüne İbnü'l-Hümâm'da katılmaktadır.⁴⁷³ İbnü'l-Hümâm aynı zamanda fakih olduğundan, fıkıhta kaleme almış olduğu Fethu'l Kadir isimli eserinde imametle ilgili konuları ele almaktadır. Fakat biz burada imamet meselesini tezimizin konusu çerçevesiyle de Kitâbü'l Müsâyere üzerinde ve kelim açısından ele almaya çalışacağız.

3.1. DEVLET BAŞKANLIĞI/İMÂMET

Arapça bir kelime olan imamet, “öne geçmek, kastetmek” anlamlarında kullanılmakta olup, “emme” fiilinden mastar olarak türetilmiştir.⁴⁷⁴ İmamet kelimesi yerine hilafet kelimesi de kullanılmaktadır.⁴⁷⁵ Cemaatle kılınan namazda önder olan,

⁴⁷² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 47; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. I, s. 24.

⁴⁷³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 14.

⁴⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XII, s. 24.

⁴⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 253.

namazı kıldıran kişiye de imam denilmektedir. Fakat burada bu ikisini ayırmak için “imâmet-i kübrâ” ya da “imâmet-i uzmâ” ifadeleri tercih edilmiştir.⁴⁷⁶

Tarifât sahibi Cürçânî imameti tarif ederken “din ve dünya işlerinin hepsinde hükmün kendisine ait olduğu kişi” ifadelerini kullanır.⁴⁷⁷ Ehl-i sünnetin çoğunluğu imamet ve hilafet kavramları arasında bir ayırım gözetmemiştir. Şii düşünceye göre imamet ve hilafet birbirinden farklıdır. Onlara göre nass ve tayinle belirlenip Ali b. Ebî Talip soyundan gelenler imam, nass ve tayin dışında başka bir yolla Müslümanların başına geçen devlet yöneticilerine halife denir.⁴⁷⁸

İslam hukukunun temel kaynaklarından olan Kur’an, insanın vahye muhatap olarak teklifle sorumlu olmasından dolayı konuları insan merkezli olarak işlemektedir. Bazı konularda Kur’an fazlaca detaya inerken, bazı konularda da kısaca değinir. İmamet, devlet yönetimi gibi konularda Kur’an temel sayılabilecek noktalara temas eder. Emanetin ehline teslim edilmesi, şûra, haksızlık yapılmaması, adaletli davranılması gibi temel bazı esaslarla genel bir çerçeve çizer. Fakat Kur’an’ın bu konulara temas etmesi bu konuyu itikadî bir boyuta taşıdığı anlamına gelmez. Kur’an itikad, ibadet ve ahlak konularını doğrudan ele alıp, ayrıntılara yer verirken siyasetle ilgili yukarıda da değindiğimiz üzere sadece evrensel ilkelerden bahseder. Örnek olarak Kur’an şûradan bahseder,⁴⁷⁹ hükmederken adaletle hükmedilmesi gerektiği,⁴⁸⁰ yöneticilere itaat edilmesi,⁴⁸¹ emaneti ehline teslim edilmesinden⁴⁸² bahseder. İnsan faktörünün olduğu yerde değişim muhakkak ve kaçınılmaz olduğundan Kur’an-ı Kerim bu konuda evrensel ilkeleri ele alır.

Hz. Peygamber vefat etmeden önce insanların işlerini yürütme, dini emirlerin yerine getirilmesi konusunda yöneticinin kim olacağını belirlememiştir. Eğer belirlemiş olsaydı, Hz. Peygamber’in vefatının ardından daha defnedilmeden yöneticinin kim olacağı konusu tartışılmazdı. Bu şekilde bir tartışmaya gidilmesini

⁴⁷⁶ Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmâmet”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 201.

⁴⁷⁷ Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 58.

⁴⁷⁸ Hasan Onat, “Şii İmamet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde).” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1992, c. XXXII, s. 90.

⁴⁷⁹ Şûrâ, 42/38; Al-i İmran, 3/159.

⁴⁸⁰ Nisa, 4/58.

⁴⁸¹ Nisa, 4/59.

⁴⁸² Nisa, 4/58.

Hız. Peygamber'e saygısızlık olarak değerdendirenler olmuş olsa da, Arap adetleri açısından bu durum normaldir. Araplarda kabilecilik ruhunun tekrar gün yüzüne çıkmasını düşününce yöneticinin tayini daha öncelikli olduğu düşünülebilir.⁴⁸³

Dini ve siyasî görüşlerinde aşırılığıyla bilinen itikadî ve siyasî fırka olan Hâriciler imâmet için farklı isimler kullanmışlardır. Kullandıkları isimlerden bazıları; “emiru'l-mu'minin”, “imâmu'l-müslimin”, “hilâfetu'l-müslimîn”, “tâlibu'l-hak”, “imâmu'l-ahkam” şeklinde olsa da daha çok imâm ismini kullanmışlardır. Hariciler imamet görüşlerini “*Hüküm, yalnız Allah'ındır.*”⁴⁸⁴ ayetine dayanarak dünyevi ve siyasî hakimiyetle ilgisi olmamasına rağmen “Hakimiyet Allah'ındır”, şeklinde yorumlamışlardır. Hariciler adil, alim, zahit, hür ya da köle her müslümanın imam olabileceğini kabul etmiş, imam olmak için herhangi bir nesep ya da ırkî bir ayırım yapmamışlardır. Hariciler'in Necedat koluna göre imam seçimini ve sürekli olarak Müslümanların başında bir devlet başkanının olmasını gerekli görmemişlerdir. Onlar Müslümanların ihtiyaç olması durumunda bir araya gelip, problemleri çözüme kavuşturması gerektiği dolayısıyla devlet başkanına ihtiyaç olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Ancak insanların adaleti ve huzuru sağlayamadığı hallerde imamet in caiz olduğunu da ifade etmişlerdir.⁴⁸⁵

Hariciler itikad ya da sosyal hayatla ilgili konularda Kur'an-ı Kerim'in insanlara rehber olmasından dolayı, insanların tesis edeceği düzenin her türlü eksiklikten uzak bir sistem kurlmaları ve toplumu idare edecek olan imamın seçime yönetime gelmesi gerektiğini savunurlar. Hariciler'in imamet meselesinde diğer mezheplerden ayrıldığı noktalardan birisi de imamette Kureyşli ve Arap olma şartı aramamalarıdır.⁴⁸⁶ Onlara göre imam, şûrâ yoluyla ve Müslümanların onayını alarak hilafet makamına gelebilir. İmamın köle olması, hür olması, hangi soydan geldiği önemli değildir. İmam olacak kişi adil ve Müslümansa bu göreve gelebilir.

⁴⁸³ Maksut Çetin *Mâturidiliğın Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2013, s. 21.

⁴⁸⁴ En'am, 6/57.

⁴⁸⁵ Sa'duddin Mes'ud b. Ömer Taftazani, *Makasid*, (trc. İrfan Eyibil vd.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 742.

⁴⁸⁶ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, s. 742.

Hariciler imamın Kureyşli olmasının gerekmediğine dair; “*Ayrılığa düştüğümüz herhangi bir şeyde hüküm vermek, Allah’a aittir...*”⁴⁸⁷, “*Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler, zalimlerin ta kendileridir!*”⁴⁸⁸, “*Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar yoldan çıkmışlardır.*”⁴⁸⁹ ayetlerini delil getirirler. Hariciler imam tayin etmenin vacip olmadığını, caiz olduğunu, imam hakikatten ayrılırsa görevden alınması gerektiğini savunurlar.

Hilafet ve imamet konusunda Hariciler kadar görüşleriyle ön planda olmasa da Mürcie de imamın müslüman toplumda şûra yöntemiyle seçilmesi gerektiğini savunur. Mürcie halkın kendi arasında görev taksimiyle Kur’an ve sünnete uygun şekilde hadleri uygulayıp adaleti sağlayabilirlerse, imam seçilmesine gerek olmadığını ifade edenler olduğu gibi, imamın Kureyş’ten olmasını ifade edenler de olmuştur.⁴⁹⁰

Mürcie mezhebi içerisinde imam olacak kişinin Kur’an ve sünneti bilen, hadleri uygulayabilecek yeterlilikte olanın imam olacağını savunan isimler Gaylan ed-Dımeşkî, Cehm b. Safvan, Ebû Şimr ve Fadl er-Rakkaşi’dir.⁴⁹¹ Mürcie aynı anda iki imanın olmasında bir sakınca görmez.

Şiâ denildiğinde akla ilk gelen mezhep İmamiyye ya da diğer adıyla İснаaşeriyyedir. İmamiyye Şia’nın sayıca en büyük grubunu teşkil etmektedir. Burada sadece İmâmiyye’nin görüşlerini zikretmekle yetineceğiz.

İmametın bir itikad meselesi olması ve üzerinde tartışılmasına sebep olan mezhep Şia’dır. Onlara göre imamet imanın şartları arasındadır. Şia bir insanın müslüman olabilmesi için imamların Allah ve Rasûlü tarafından tayin edildiğini, kıyamete kadar imamların Ali b. Ebi Talip soyundan geleceğine inanması gerektiğini savunur.⁴⁹² Şia imamet ve hilafetin arasını ayırır, Şii olmayan nas ve tayin dışında

⁴⁸⁷ Şûrâ, 42/10.

⁴⁸⁸ Maide 5/45.

⁴⁸⁹ Maide 5/47.

⁴⁹⁰ Mehmet Kubat, “İtikadî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Malatya, c. 7, Sayı 2, 2018, s. 31.

⁴⁹¹ Mehmed Said Hatipoğlu, *İslam’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik “Hilâfetin Kureyşiliği”*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2005, s. 169.

⁴⁹² Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV. Yayın ve Matbaacılık, Ankara, 1993, s. 160.

başka bir yolla Müslümanların başına geçen kimseler halife, nass ve tayinle belirlenen Şii olan kimseler de imamdır.⁴⁹³

İmamiyye imamet ve nübüvvet arasında bir bağ kurar. Onlara göre imam nübüvvet makamında olmasına rağmen nebi değildir. İmamlar ile nebîler arasındaki fark imamların “muhaddes” olmalarıdır. Nebîler hem melekleri işitip, görürken, imamlar meleklerin söylediklerini işitir ama göremezler. Bunu da “muhaddes” kavramıyla açıklarlar.⁴⁹⁴ İmâmiyye imamların nas ve tayinle belirlenmiş olduğundan imamların masum olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁹⁵ İmamiyye imam olacak kişiye Allah bu görevi lütuf olarak vermektedir. İmamet çalışılıp elde edilebilecek bir durum değildir. İmam tayin etmek, insanlara değil, Allah’a vaciptir.⁴⁹⁶

İmamiyye imameti nübüvvetin devamı olarak gördüğünden imamların küçük ve büyük günahlardan korunduğunu, masum olduğunu iddia eder. Onlara göre imamlar da peygamberler gibi insanların Hidâyeti için gönderilir, peygamberlerde bulunan kutsal ruh peygamberlerden imamlara geçer.⁴⁹⁷ Onlar masum imamların her türlü günahattan temizlendiklerini, Allah’ın emrettiklerini yaptıklarını, yasaklarından kaçındıklarını⁴⁹⁸ ifade ederler.

İmamiyye’ye göre Onikinci İmâm Muhammed Mehdi, 260/874 yılında gizlenmiştir. Bu dönem “gaybet dönemi” olarak isimlendirmişlerdir. Gaybeti de büyük ve küçük olarak ikiye ayırmışlardır. 260/874 yılından 328/940 yılına kadarki döneme küçük gaybet demişlerdir. Bu dönemde imam ile bağlıları sefirlerler aracılığıyla iletişim kurmuşlardır. 328/940 yılından sonraki döneme ise büyük gaybet dönemi denilmiştir. İmamiyye onikinci imamın halen sağ olduğunu ve zamanı gelince ortaya çıkacağını, yeryüzünde adaletle hükmedeceğine inanmaktadırlar.⁴⁹⁹ İmamiyye’ye göre Hz. Peygamber nass ve tayin yoluyla Hz. Ali’yi tayin etmiştir,

⁴⁹³ Ethem Ruhi Fırlalı, *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yay., İstanbul, 1984, s. 210.

⁴⁹⁴ Ebû Ca’fer Mumammed b. Ya’kub Kuleyni, *el-Kaf fi’l-usul*, (çev. Abdullah Turan-S. Seccat Karakuş), Al-i Taha Yayıncılık, İstanbul, t.y., s. 421.

⁴⁹⁵ Fırlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 214.

⁴⁹⁶ Fırlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 209.

⁴⁹⁷ Kuleyni, *el-Kafî*, c. I, s. 272.

⁴⁹⁸ Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şîliği*, s. 161.

⁴⁹⁹ Hasan Onat, “Şii İmamet Nazariyesi”, *AÜİFD*, XXXII, Ankara 1992, s. 109.

insanların en faziletlisi Hz. Ali'dir. Buna binaen mefdulun imâmeti geçerli değildir.⁵⁰⁰

İtikadi fırkalardan olan Mu'tezile, imametın gerekli olduğunu kabul eder. Fakat bu durumu dinî ve aklî bir esas olarak görmezler. İmâmeti Müslümanların üzerinde tartışabildikleri içtihadî konular arasında değerlendirirler. Mu'tezile'ye göre hadlerin uygulanması, dinî ahkâmın uygulanması ancak bir imamın olmasıyla mümkündür.⁵⁰¹ İmâmetin gerekli oluşu Mu'tezile'ye göre Allah'a değil toplumun üzerine vaciptir. Mu'tezile'nin imametın Allah'a vacip oluşuna karşı çıkmalarının temelinde, İmamiyye'nin imam tayinini aklî ve naklî olarak gerekli görmesi, imamet ve nübüvvet arasında zorunlu bir bağ kurması ve imamların masum olduğunu iddia etmeleri vardır.

İmamiyye'nin aklî ve naklî olarak imam tayininin gerekli olduğunu, imamet ve nübüvvet arasında bağ kurarak, imâmeti nübüvvetin devamı olarak görmesi, imamların masum olduklarını iddiaları vardır.

Mu'tezile'nin çoğunluğu imametın gerekli olduğunu, bu konuda İslam ümmetinin icmâsı olduğu görüşünü tercih ederken Ebû Bekir el-Asamm (201/816) ve Hişam b. Amr el-Fuvatî (218/833) gibi isimler imametın gerekli olduğu görüşüne katılmazlar.⁵⁰² Mu'tezile imâmette Kureyş'e mensup olma şartını kabul etmez. Mu'tezile'den Kâdı Abdülcebbar imâmete Kureyşli olma şartının kabul edildiğine dair icma olduğunu, fakat bunun Hz. Peygamber'e yakın olmadan dolayı olmadığını vurgulamaktadır. Şayet Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e yakın olduğundan dolayı imam olması gerekiyorsa bu durumda O'na daha yakın olan amcası Abbas'ın ya da Hz. Fâtıma'nın veya Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den birisi imam olması gerekirdi. Bu isimlerin Hz. Peygamber'e olan yakınlıkları Hz. Ali'ye göre daha fazladır. İmâmette Kureyş'in tercih edilmesinin sebebi Hz. Peygamber'e yakınlıklarından değil, bulunmuş oldukları statüden kaynaklanmaktadır.⁵⁰³

⁵⁰⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 57.

⁵⁰¹ Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-u-hamse*, s. 706.

⁵⁰² Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 121. Murat Memiş, "İmâmet Teorisi Bağlamında Mu'tezililerin Hz. Ali Anlayışı", *Kelâm Araştırmaları*, 8 (2), 2010, s. 120; Çetin, *Mâturidiliğin Siyaset Anlayışı*, s. 61.

⁵⁰³ Memiş, "İmâmet Teorisi Bağlamında Mu'tezililerin Hz. Ali Anlayışı", *Kelâm Araştırmaları*, s. 138.

Mâtürîdî alimler, Müslümanların dini yükümlülüklerini yerine getirmesin mümkün olması, had ve ta'zir⁵⁰⁴ gibi cezaların uygulanması, ülkelerin sınırlarını korumak, zekât toplamak, zayıf ve korunmaya ihtiyacı olanları korumak, Cuma ve bayram namazlarını kıldırmak, adaleti sağlamak, velisi olmayan kişilerin velisi olarak onları evlendirmek gibi sorumlulukların yerine gelmesi için imam gerekli görmektedirler.⁵⁰⁵ Mâtürîdî de imamın gerekli oluşunu toplumun yararı ve dinin gerekliliklerinin yerine gelmesine bağlamaktadır. İmametın gerekli oluşu dini değil, toplumun menfaati için gerekli gören Mâtürîdî, ayette geçen “ulû'l-emr” den maksadın da devlet yönetimi anlamında değil seriyeye komutanları ve fakihler olarak yorumlamaktadır. Şiâ'ın bu ayeti masum imamlar şeklinde yorumlamasını da eleştirmektedir.⁵⁰⁶ İmametın Kureyşliliği konusunda Mâtürîdî bunun dini değil, siyasî ve sosyolojik açıdan gerekli olduğunu savunur. Kureyş'in imamette hak sahibi olması imam olacak kişide takva ve neseben küçük düşürülmüş olmaması gerektiğinden, Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle inmiş olmasından, ulemanın nikah konusunda Kureyş'i diğer kabilelere üstün tutması da bunun bir gerekçesi olabilir.⁵⁰⁷

İbnü'l-Hümâm imameti “Müslümanlar üzerinde genel tasarruf hakkına sahip olmak”⁵⁰⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tariften hareketle imama hem dünya hem de ahiret işlerinde bir yetki alanı tanınmaktadır. İbnü'l-Hümâm imamet Müslümanlara naklî olarak vacip olduğunu, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi aklî olarak vacip olmadığını ifade eder.⁵⁰⁹ Ehl-i sünnet de imametın halk için vacip olduğu görüşünü savunur. İmamın gerekliliği dini hükümlerin uygulanması, had cezalarının uygulanması, adaletin sağlanması için ümmetin bir imama ihtiyacı vardır.⁵¹⁰

İbnü'l-Hümâm, Allah Rasûlü'nden sonra Hz. Ebû Bekir'in sahabenin icmasıyla, Hz. Ömer'in tayinle, Hz. Osman'ın şûra yoluyla, Hz. Ali'nin de “ehl-i hal

⁵⁰⁴ Had suçları ve cinayetlerdeki gibi belirli cezası bulunmayan suçlara verilecek, miktarı ve uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakılmış cezaları ifade eder. Bkz.; Tuncay Başoğlu, “Ta'zir”, *DİA*, İstanbul, 2011, c. XL, s. 198-202.

⁵⁰⁵ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, c. II, s. 832; Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, s. 272.

⁵⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ku'an*, c. II, s. 292-295.

⁵⁰⁷ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturilik*, s. 37.

⁵⁰⁸ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 253; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 253.

⁵⁰⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 253.

⁵¹⁰ et-Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keîâm fî 'akâidi'l-İslâm*, s. 738.

vel-akd” tarafından seçildiğini ifade eder.⁵¹¹ Hz. Peygamber vefat etmeden önce Hz. Ebû Bekir’i insanlara namaz kıldırması için imam tayin ettiğini, bununla aslında onun imametine işaret ettiğini, “Gelip seni bulamazsam, ne yapayım? Diye soran kadına: Beni bulamazsan Ebû Bekir’e git”⁵¹² rivayetini de delil olarak getirmektedir. İbnü’l-Hümâm’a göre imam tayini noktasında Hz.Peygamber açıkça bir kimseyi tayin etmemiştir. Böyle bir tayin olsaydı sahabenin bundan haberi olurdu. İmamette toplumun tamamını ilgilendiren maslahatlar vardır. Böyle bir emiri gizlenmiş olamaz. Şia’nın Hz. Ali’nin hilafetini nassla tayin edildiğine dair rivayetleri ahad haber seviyesinde dahi değildir.⁵¹³

İbnü’l-Hümâm Şia’nın “*Senin bana konumun Harun’un Musa’ya konumu gibidir, fakat benden sonra peygamber gelmeyecektir*”⁵¹⁴ rivayetine dayanarak Hz.Ali’nin imam olarak tayin edildiği görüşüne katılmamıştır.⁵¹⁵Bu rivayetin vürûd sebebi⁵¹⁶ incelendiğinde Hz. Peygamber Tebuk seferine giderken Medine’ye İbn Ümmü Mektûm veya Muhammed b. Mesleme’yi bırakmış, Allah Rasulü Hz. Ali’yi Medine’de ailesinin yanında kalması için geride bırakmıştır. Hz. Ali’de Beni kadınların ve çocukların başına mı bıraktın?” şeklindeki sorusuna cevaben de az önce zikrettiğimiz hadisi söylemiştir. Bu hadise bütüncül bakıldığında aslında meselenin Hz. Ali’nin imameti ile alakası olmadığı gayet ortadadır. Bu hadis “raşid halifeler” döneminde Hz. Ali’nin imam olması şeklinde delil olarak kullanılmamıştır.⁵¹⁷ İbnü’l-Hümâm Hz. Ali’nin imametini ispat için getirilen delillerden birisinin de “*Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır.*”⁵¹⁸ olduğunu ifade ederek, bu rivayetin öncelikle ahad haber olduğunu, rivayette geçen “mevla” kelimesinin müşterek olduğunu-müşterek kelimenin delaletinin zanni olduğuna işaretle- bir delile dayanmadan bu kelimenin ne ifade ettiğinin bilinemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona

⁵¹¹ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 254.

⁵¹² Buhârî, “Fedâilü’s-Sahabe”, 3659.

⁵¹³ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 255-258; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 255-258.

⁵¹⁴ Tirmizî, “Menâkıb”, 20.

⁵¹⁵ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 259-261.

⁵¹⁶ Ayetlerin iniş sebeplerini, nüzul zamanı ve mekânını inceleyen esbâb-ı nüzul ilmi olduğu gibi, hadislerin de belirli bir sebep, bir vesile ya da durum karşısında söylenmiş olduğunu ifade etmek için de “Esbâbü Vürûdi’l-Hadîs” ya da “Esbâbü’l-hadîs, vürûdü’l-hadîs” ilmi vardır.; Ramazan Ayvalı, “Esbâbü Vürûdi’l-Hadîs” *DİA*, 1995, İstanbul, XI, s. 362.

⁵¹⁷ Onat, *Şii Hareketleri*, s. 153-154.

⁵¹⁸ Tirmizî, “Menâkıb”, 3713.

göre bu rivayetler, Hz. Ali'nin imameti ile ilgili olsaydı sahabe Sakife'de toplandığında bunu bilenler mutlaka söylerdi. Böyle bir itiraz olmadığına göre bu rivayetlerin imametle ilgisinin olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁵¹⁹ İbnü'l-Hümâm bir taraftan Şiâ'nın iddialarını çürütebilmek için Hz. Ali'nin nassla imam tayin edilmediğini iddia edip kullanılan hadislerin onun imametine işaret etmediğini savunurken, öbür yandan çeşitli nassların Hz. Ebû Bekir'in imametine delil olacak şekilde yorumlamaya çalışmıştır. Bu da onu Şiâ ile aynı pozisyona düşürmüştür.

İbnü'l-Hümâm, Şia'nın Hz. Ali öldürülme korkusundan dolayı "takıyye" yaptığına iddiasına iki itirazda bulunur. Birinci itirazı Hz. Ali'nin imam olması gerektiği hakkındaki nassı bilmesine rağmen öldürülme korkusundan dolayı bunu söyleyemediği görüşüdür. İmamet hakkında sahabe arasında tartışmalar olmuştur. Fakat bu konu hakkında tartışmalardan hiçkimse öldürülmemiştir. Ensar onlardan da bir imam olması istemiştir. Ensar'ın kendilerinden de imam olma isteğini ölüm korkusu olmadığına dair delil olarak getirmektedir. İbn'ül-Hümâm, Ensar'ın bu isteğini Hz. Ebû Bekir'in "İmamlar Kureyş'tendir."⁵²⁰ hadisini onlara haber verince bu isteklerinden vazgeçtiklerini bildirir. İkinci itiraz ise Hz. Ali'nin imam olacağına dair rivayeti bilen sahabenin bu rivayeti bilmesine rağmen bunu saklaması görüşüdür. Böyle bir şey sahabe için düşünülemez. Allah'a en çok itaat eden, hükümlerini en iyi tatbik eden, cennetle müjdelenen on sahabenin de aralarında bulunduğu sahabe Hz. Peygamber'in emrine muhalefet edemez.⁵²¹

İbnü'l-Hümâm Hz. Ali'nin imametine dair nass olmadığını ispat ettikten sonra, Hz. Ebû Bekir'in imametine dair açık ve imametine işaret eden nass olduğunu ifade eder. Sarıh nass Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'den "Bana divit ve kâğıt getirin ve Ebû Bekir için üzerinde iki kişinin ihtilaf etmediği bir mektup bırakayım. Daha sonra Rasûlullah şöyle dedi: "Allah ve Müslümanlar ancak Ebû Bekir'e razı olurlar."⁵²² Rivayetinden hareketle buradaki razı olmanın hilafet/imamet olduğuna dikkat çeker

⁵¹⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 260.

⁵²⁰ Buhârî, "Ahkâm", 2; "Menâkıb", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IX, 217, IX, 221.

⁵²¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 261.

⁵²² Metinde geçen hadis Buhârî ve Müslim'in sahihlerindeki hadislerin anlamları birleştirilerek ifade edilmiştir. Hadis metni için Bkz.: Kâmil Miras, *Sahîh-i-Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh*

İşaret yoluyla nass ise Hz. Peygamber vefat etmeden önce hastalandığında insanlara namazı kaldırması için “*Ebû Bekir’e gidin, insanlara namazı o kaldırsın.*” dediğinde Hz. Aişe “Ebû Bekir yufka yürekli bir insandır. Senin makamına geçince ağlamaktan sesini cemaate duyuramaz Ömer’e söylesen de namazı o kaldırırsa dedim. Hatta Hafsa’ya Rasulullah’a gidip aynı şeyleri söylemesini istedim. O da gidip “Ebû Bekir senin makamına geçince hıçkıra hıçkıra ağlamaktan sesini cemaate duyuramaz, Ömer’e söylesen de namazı o kaldırırsa” dedi. Hz. Peygamber bunu reddetti ve emrini tekrarladı. “*Yusuf’un başını derde sokan siz kadınlar değil misiniz?*”⁵²³ Bu rivayetle Hz. Peygamber hayattayken fiili olarak devlet başkanı olmasının yanında hem de insanlara namaz kaldırdığından, bu makama Hz. Ebû Bekir’i layık gördüğünü, kendisinden sonra onu işareten imam olarak tayin ettiğini ifade eder. İbnü’l-Hümâm halife olduktan sonra Hz. Ebû Bekir’in “Beni bu işten muaf tutun” dediğini Hz. Ali’nin de “Vallahi seni muaf tutmayız ve tutmayacağız. Allah Rasulü dinimizin işlerinde senden razı olmuştur. Dünya işlerimizde biz senden razı olmayalım mı?”⁵²⁴ rivayetini delil getirmektedir. İslam düşünce tarihinde “Kırtas hadisi” olarak bilinen rivayeti Şiâ Hz. Ali’nin imametini delil getirirken, onların iddialarını çürütmek adına İbn’ül-Hümâm’da Hz. Ebû Bekir’in namaz için imam olmasını ve diğer rivayetleri imâmet-i amme şeklinde yorumlayarak aynı şekilde hataya düşmüştür.

İbnü’l-Hümâm Hz. Ebû Bekir’in imameti hakkında sarîh ve işarî olarak nassı zikrettikten sonra, sahabenin icmasının bu konudaki nasslardan daha bağlayıcı olduğunu ifade eder. Bu konudaki rivayetler tevatür derecesinde değildir. İcmanın delaleti haber-i vahitten daha kuvvetli olarak kabul eder.⁵²⁵ İcma’nın delil oluşu diğer rivayetlere göre daha sağlam delildir. Böylece her ne kadar İbn’ül-Hümâm Hz. Ebû Bekir ile ilgili hadisleri yorumlayarak Şiâ ile aynı duruma düşmüşse de sahabenin icmasını ileri sürerek imamet konusundaki görüşünü sağlam bir temele oturtmuştur.

Tercemesi, DİB Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1976, c. IV, s. 412-415; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şâhihayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Dârül Kütübü’l İlmîyye, Beyrut, 1990, c. III, s. 743.

⁵²³ Buhârî, “Ezan”, 713.

⁵²⁴ Ebû’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl, *Şerhu İbn-Battâl ‘alâ Şâhihi’l-Buhârî*, (thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim), Mektebetü Rüşd, Riyad, İkinci Baskı, 2003, c. X, s. 361; Teftâzânî, *Makasid*, s. 756.

⁵²⁵ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 263-266; İbn Ebû Şerif, *Müsâmere*, s. 263-266.

İbnü'l-Hümâm imamet meselesinin itikadî bir mesele olmayıp, İslam Hukuku'nun konusu olduğunu söylemesi aslında bu konu Şia'nın iddiaları neticesinde itikad konusu olduğunu göstermektedir. Genel olarak ele aldığı konularda Şia'nın Hz. Ali'nin imameti hakkındaki itirazlarıdır. Fakat getirilen deliller muarızlarınkiler gibi tutarlı değildir. Hz. Peygamberin namazda imam olarak Hz. Ebû Bekir'i tayin etmesi onu devlet idaresiyle görevlendirdiğini anlamına gelmemektedir. Hatta öyle ki Hz. Ömer'den nakledilen hadiste⁵²⁶ Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce kimseyi imam olarak tayin etmediğini açıkça ifade etmektedir. Hilafetin Kureyşli olması da günün koşulları ve insanların kabulü açısından değerlendirilmelidir. Bu görüşe katılan alimler⁵²⁷ de vardır. Kur'an⁵²⁸ ve bazı hadisler⁵²⁹ Kureyş'in dışından da imam olabileceğini, imam olacak kişinin Kureyş'e mensubiyetinin zorunlu olmadığını ortaya koymaktadır.

3.1.1. Sahabe ve İlk Dört Halife

İmam olacak kimsenin insanların en faziletlisi olması Müslümanların çoğunluğu tarafından kabul edilen bir esastır. Bu sebeple İslam Mezhepleri arasında hangi sahabenin daha faziletli olduğu tartışılan konulardan birisi olmuştur. İmamet meselesinde Ehl-i sünnet, Şiâ'nın görüşlerinin geçersizliğini ispat için savunmacı bir yaklaşım izlemektedirler. Hz. Ali'nin insanların en faziletlisi olduğunu, bu sebeple de imam olmanın onun hakkı olduğunu savunan Şiâ'ya karşı Ehl-i sünnet, fazilet sıralamasın imamet sıralaması olduğunu savunmuştur.⁵³⁰

İmam Gazzâlî'ye göre halifeler hakkında efdaliyet sıralaması yapmak doğru değildir. Bu konudaki hüküm sadece Allah tarafından bilir. Rivayetler ise bu konuda kesin hüküm verebilecek sağlamlıkta değildir. İnsanların Dört Halife hakkında bilgisi

⁵²⁶ “Eğer bir halife tespitinde bulunursam (bunda bir acayıplik yoktur, zira) bunu benden daha hayırlı olan Ebû Bekir (beni tespit suretiyle) yapmıştır. Halife bildirmezsem (yine bir şey lazım gelmez, çünkü) benden daha hayırlı olan (Hz. Peygamber de) bu işi yapmamıştır.”; Buhârî, “Ahkam”, 51.

⁵²⁷ Ebû'l-A'la b. Ahmed Hasan Mevdudî, *Hilafet ve Mulukiyyet*, Lahor, 2000, s. 255

⁵²⁸ Enbiyâ, 21/109; Hucurât, 49/13.

⁵²⁹ “Size burnu kulağı kesik Habeşli bir köle dahi yönetici tayin edilse ona itaat edin.”; Buhârî, “Ezan”, 44; “Ahkâm”, 4.

⁵³⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 58.

sadece Allah'ın onlardan razı olmasıdır. Bu şekilde onları fazilet sıralamasına tabi tutmak doğru değildir.⁵³¹

İbnü'l-Hümâm'a göre sahabe arasında üstünlük sıralaması hilafet sıralamasına göre değildir. Sahabenin Allah katındaki değerlerini ancak peygamberin bize haber vermesiyle bilebiliriz. Bu manada sarih ve delalet yoluyla birçok nass vardır.⁵³² Ehl-i sünnet fazilet sıralaması ile aslında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetlerini meşru olarak kabul etmeyen Şia'ya, bu halifelerin iktidarlarının ve iktidara geliş şekillerinin de meşru olduğunu ispatlamaya çalışmaktadırlar.

Halifelerin hangisinin daha faziletli olacağını insanların idrak edemeyeceğini, elde edilen bilgilerin zanni bilgiler olduğunu ifade eden Gazzâlî, bu görüşüyle halifelerin sıralamasının fazilet sırası olduğunu ifade eden İbnü'l-Hümâm'dan ayrılmaktadır. Sahabe'nin üstün olduğuna dair hadisler vardır. Fakat hangisinin hangisinden daha üstün olduğunu belirlemek, insanların kesin olarak elde edebileceği bilgi türü değildir. Sahabenin faziletinden bahseden “*Ashabım yıldızlar gibidir hangisine uyarmanız Hidâyet bulursunuz.*”⁵³³ “*Ashabımdan kimseye dil uzatmayın! Canım elinde olana yemin olsun ki biriniz Uhud dağı kadar altın infak etse sevap bakımından onlardan birinin infak ettiği bir ölçüğe veya yarısına bile ulaşamaz.*”⁵³⁴ hadisleri sahabenin faziletli olmasına delildir. Fakat kanaatimizce hangisinin daha fazla faziletli olduğunu bu hadislere dayanarak ifade etmemiz mümkün değildir.

İbnü'l-Hümâm sahabe arasındaki savaşları ictihad farklılığına bağlamaktadır. O Sıffin'de Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki anlaşmazlıkların Hz. Osman'ın katillerini Muaviye'ye teslim edilmesini istemesinden dolayı olduğunu, aralarında hilafet kavgası olmadığını savunmuştur. İkisinin de yapmış oldukları içtihadı dolayısıyla ayrılığa düştiklerini ifade eder. Hz. Ali Hz. Osman'ın katillerinin çok olması ve idare de boşluk olacağını düşündüğünü, idareyi kontrol altına alınca Hz. Osman'ın katillerini yakalamanın daha doğru olacağını düşündüğünden, katilleri yakalama işini tehir etmenin daha faydalı olacağını düşünür. Hz. Ali, Hz. Osman'ın katillerini bâği

⁵³¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 153-154.

⁵³² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 267.

⁵³³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn-i Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, (thk. Ebi'l Eşbal Zührî), Dâru İbn-i Cevzi, Riyad, Birinci Baskı, 1994, c. II, s. 965.

⁵³⁴ Müslim, “Fezâilü's-Sahabe”, 2540; Buhârî, “Fezâilü's-Sahabe”, 3673.

olarak düşündüğünden teslim etmedi. Hz. Ali Muaviye taraftarları için de “Kardeşlerimiz bize isyan (beğav) etti.”⁵³⁵ ifadesini kullanır. İbnü'l-Hümâm Hz. Osman'ın katillerinin içtihadta hata ettiklerini, işlemiş oldukları suçun İslam hukuku açısından da bağı⁵³⁶ suçu olduğundan ölüm cezasını hak etmediklerini iddia etmiştir. Bağy suçu Ebû Hanîfe'nin dışındaki alimlere göre yapmış oldukları yanlış te'vilden dolayı ölüm dışında başka bir ceza gerektirir. İbnü'l-Hümâm, Hz. Osman'ın katillerinin hatada ısrar edip şüpheli davrandığından, şüpheli davranan bir kişi de müçtehid olamayacağını dile getirmektedir.⁵³⁷

İbnü'l-Hümâm “*Benden sonra hilafet otuz senedir. Daha sonra ısrarcı olan saltanata dönüşür.*”⁵³⁸ rivayetine dayanarak Muaviye'nin Hz. Ali zamanında halife değil, melik olduğunu, bu rivayetten dolayı da imam olamayacağını Hz. Ali'nin vefatıyla otuz senenin dolduğunu ifade eder.⁵³⁹ Bu rivayetten hareketle hilafeti ilk dört halifeyle sınırlayanlar olduğu gibi Hz. Hasan'ın hilafetini de ekleyenler olmuştur.

3.2. İMÂMET'İN ŞARTLARI

İslam düşünce tarihinde devlet başkanının sahip olması gereken bazı şartlar ileri sürülmüştür. Fakat kelamcılar devlet başkanının taşınması gereken şartlar konusunda fikir birliği sağlayamamıştır.⁵⁴⁰

Ehl-i sünnet genel olarak devlet başkanında aranan şartları ilim, takva, adalet, Kureyş'e mensubiyet olarak kabul etmektedir. Ebû'l-Mûin Neseî, devlet başkanı olacak kişide aranan şartları müçtehid derecesinde ilim sahibi olmak, adalet sahibi olmak, idari ve siyasî işleri yürütebilecek kabiliyette olmak, Kureyş'e mensup olmak şeklinde sıralamaktadır.⁵⁴¹ Mâtûrîdî kelamcı Sâbûnî aranan şartları erkek olmak, hür

⁵³⁵ Benzer ifade için Bkz.: İbn Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî*, (trc. M. Faruk Gürtunca), Sağlam Yayınevi, İstanbul, 2007, c. IV, s. 23.

⁵³⁶ Ayrıntılı bilgi için Bkz.: Ali Şafak, “Bağy”, *DİA*, İstanbul, 1991, c. IV, s. 451-452.

⁵³⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 269.

⁵³⁸ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 4646; Tirmizi, “Fiten”, 2226; Ayrıntılı bilgi için Bkz.: İlyas Canikli, *Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004, s. 122-139.

⁵³⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 270.

⁵⁴⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-din*, s. 273.

⁵⁴¹ Neseî, *Tabıratu'l-edille*, c. II, s. 828-832, 871.

olmak, akıl-baliğ olmak, Kureyşten olmak şeklinde sıralamaktadır.⁵⁴² Mevdudî, imam olacak kişide dört şart arar. Müslüman olmak, erkek olmak, akıl ve reşid olmak, İslam ülkesinin sakini olmak.⁵⁴³

İbnü'l-Hümâm ümmete imam olacak kişide bulunması gereken bazı şartların gerekliliğinden bahsetmektedir. Bu şartları sayarken de müslüman olmanın dışında imametın şartı beş olduğunu ifade eder.⁵⁴⁴ İslam ulemasının genelının kabul ettiğı şartları sırasıyla ele alıp İbnü'l-Hümâm'ın konu ile ilgili görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

3.2.1. Müslüman olmak

Hız. Peygamber'in vefatı sonrasında imam olacak kişi hem dünya hem de ahiret işlerinden sorumlu olacağından imam olacak kişide aranan şartlardan ilki Müslüman olmaktır. İslam alimleri “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulüemre (idarecilere) de itaat edin.*”⁵⁴⁵ “*Allah, mü'minlerin aleyhine kâfirlere hiçbir yol vermeyecektir*”⁵⁴⁶ ayetleriyle Müslümanlara imam olacak kişinin müslüman olmasını, müslüman olmayanın Devlet başkanı olmasını caiz görmezler.⁵⁴⁷ Nisâ 141. Ayette geçen “len” edatı ile müslüman olmayan birisinin Müslümanlara yönetici olmasını kesinlikle yasakladığını, Allah'ın yasaklamış olduğu şeyinde haram olduğu kanaatine varmışlardır.⁵⁴⁸

İbnü'l-Hümâm imam olacak kişide aranan şartları sayarken “Müslüman olmanın dışından beş şart” şeklinde ifade ederek, Müslümanların başına imam olacak kişinin de müslüman olması gerektiğı savunmuştur.⁵⁴⁹ Fakat bu konuda ayrıntıya girmeyerek bunu şart değil zorunluluk olduğuna işaret etmiştir.

⁵⁴² Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 57.

⁵⁴³ Ebû'l-Alâ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, (trc. Ali Genceli), Hilâl Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2006, s. 345.

⁵⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 273.

⁵⁴⁵ Nisâ, 4/59.

⁵⁴⁶ Nisâ, 4/141.

⁵⁴⁷ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, s. 345.

⁵⁴⁸ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, (trc. Talha Hakan Alp), Rihle Kitap, İstanbul, 2011, s. 290.

⁵⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 269.

3.2.2. Erkek olmak

İslam alimleri halifenin görev ve sorumluluklarının ağır olduğunu, kadının fizyolojik ve psikolojik anlamda erkekten daha zayıf olduğunu düşünerek halifenin erkek olmasını şartlar arasında saymışlardır.⁵⁵⁰ Halife'nin görevleri arasında düşmanlara karşı savaşmak, had cezalarını tatbik etmek, Cuma ve bayram namazlarını kıldırmak gibi görevleri yerine getirilmesi için halifenin erkek olması gerektiği kanaatine varmışlardır.⁵⁵¹

Halife'nin erkek olma şartını; “*Allah insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.*”⁵⁵² ayetine, İran şahı (Kisra) vefat ettiği zaman, yerine kızının hükümdar seçildiği haber verilince Hz. Peygamber; “*İşlerini bir kadının yönetimine bırakan topluluk asla iflah olmaz.*”⁵⁵³ hadisine dayandırılmaktadır.⁵⁵⁴

Nisâ 34. Ayette geçen “kavvam” ifadesinin hâkim kılmak, yönetici kılmak gibi anlamlara geldiğini bazı müfessirler ifade etmektedir.⁵⁵⁵ Fakat sebab-i nüzulünü dikkate aldığımızda konunun aile hayatıyla ilgili olduğunu kanaati ortaya çıkmaktadır.⁵⁵⁶

Klasik dönem müfessirlerinden *et-Tefsîrü'l-kebir* sahibi konu ile alakalı ayeti tefsir ederken ayetin devamında geçen “kânitâtün” kelimesinden Allah'a itaat edenler, “hâfızâtün” kelimesinden hareketle kadınların eşlerinin hakkını gözetirler anlamını vermiş ve kadınlar hakkında Allah'ın hakkından sonra kocanın haklarını gözetmesinin ifade edilmesiyle kadının kocasına itaat etmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁵⁷

⁵⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 273; Sâbûni, *el-Bidâye*, s. 115.

⁵⁵¹ Taftazânî, *el-Makâsîd*, s. 742.

⁵⁵² Nisâ, 4/34.

⁵⁵³ Buhârî, “Meğâzî”, 82, “Fiten”, 18; Tirmizî, “Fiten”, 75.

⁵⁵⁴ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, s. 345.

⁵⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haķā'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķāvil fi-vücûhi't-te'vil*, Dârü'l Kütübül Arabî, Beyrut, Üçüncü Baskı, 1986, c. I, s. 512.

⁵⁵⁶ Ma'turidi, *Te'vilat*, III, s. 157.

⁵⁵⁷ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Razi, *Tefsir-i kebir*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981, c. X, s. 91.

Kurtubî bu ayeti tefsir ederken kavvâm sıfatından dolayı erkek kadının işlerinin sorunluluğunu alır ve gereksiz yere dışarı çıkmasına izin vermez şeklinde yorumlamaktadır. Kadın kocasına itaat etmeli ve masiyet gerektiren bir husus olmadığı müddetçe eşinin isteklerine riayet etmesi gerektiğini savunur.⁵⁵⁸

Çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş bu ayeti tefsir ederken imamette erkek olmanın şart olmadığını “Halife seçilecek kişinin erkek, akıllı, ergen, bedence sağlam olması (sakat olmaması) şartları sayılmıştır. Fakat kadının hâkim olup olamayacağı ihtilâf konusudur. Bazı bilginlere göre kadın, tanıklığının caiz olduğu davalarda hâkim olabilir. Ama kadının halife olamayacağı hususunda ittifak vardır.” Dedikten sonra Ateş, kadının imameti konusuna sözü getirir: “Kurtubî’nin, ayrıntılarıyla kaydettiği, bizim özetle aldığımız bu hükümler, güzel olmakla beraber aslında Kuran’dan alınmış hükümler değil, tarihi şartlar içinde, vakalara dayanılarak varılmış hükümlerdir. İmamın Kureyşli olacağı yahut iki imama beyat edilirse ikincisinin öldürüleceği, kadının halife olamayacağı hakkındaki rivayetlerde gelişen olayların parmağı inkâr edilemez. Özellikle Hz. Aişe’nin, Cemel vakasında taraftarlarına liderlik etmesinin, kadının halife olamayacağı rivayetlerinin ortaya atılmasına neden olduğu muhakkaktır. Kuran’da kadının, devlet başkanı olamayacağına dair kanıt yok, fakat aksine (Neml suresinin 23– 44. ayetlerinde) kanıt vardır. (Mesela) Saba Kraliçesinin, güzel vasıflarla anlatılması, pekâlâ akıllı kadının da başkanı olabileceğini gösterir.”⁵⁵⁹

Yaşar Nuri Öztürk de kadının devlet başkanı olamayacağı hususunda icma vardır deniliyor, buna ne dersiniz? sorusuna şu şekilde cevap verir; “*Allah’ın kitabında yer almayan bir hüküm koyma yaklaşım, adı icma da olsa bir ifsattır. İşin aslı şudur ki Kur’an’da yer almayan bir yığın kabulü Muhammed ümmetine Allah’ın emri gibi empoze etmek için kullanılan yollardan birisi de icma oyunudur.*” Bunları söyledikten sonra icma yetkisinin kimlere verildiğinin belli olmadığını ve icmanın delil olduğuna dair de bir icma gerektiğini ifade eder ve Kur’an’da kadının devlet başkanı olmasına bir engel olmadığını ve bu konuyla ilgili bir ayetinde olmadığını söyleyerek şunları ekler; “Bu konuda hadis diye dayanakları rivayetlerin ise güvenilir

⁵⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir Kurtubî, *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kur’an*, Mısır 1967, c. V, s. 169.

⁵⁵⁹Süleyman Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, Kuba Yay., İstanbul, 1999, c. XXIII, s. 79–80.

olmadıkları ortaya çıkmıştır.” Öztürk, bu rivayetlerin Cemel savaşında Hz. Aişe’yi durdurmak için söylendiğini, bu hadisten Hz. Aişe’nin ve olayda bulunan sahabenin de haberi olmamasının ilginç olduğunu, rivayet doğru kabul edilse bile Müslümanları bağlamadığını söylemektedir. “*Kur’an’da, bir ülkeyi kadının yönetmesinin kötü sonuçlar doğuracağına ait bir işarete bile yer vermemektedir. Devlet başkanı erkek olsa da bazı görevlerini yetiştiremediği için başkalarına yaptırabilir. Kadın da imamlık ve komutanlık gibi görevleri erkeklere yaptırabilir.*” şeklinde açıklamalarda bulunarak kadının devlet başkanı olmasında bir sakınca olmadığını ifade eder.⁵⁶⁰ Öztürk kadının devlet başkanı olmasında bir engel olmadığı gibi namazda da imam olacağını iddia ederek şu şekilde açıklamalarda bulunmuştur; “Kur’an bu konuda (kadının erkeğe namaz kıldırması hakkında) bir düzenleme getirmemiştir. Bunun anlamı, Kur’an’ın bu konuyu serbest bıraktığıdır.” Kadının erkeklere imam olması noktasında, diğer dinlerin buna hiçbir şekilde izin vermediğini, Hz. Peygamber’in diğer dinlerde olamayan istisna uygulaması olduğundan bahsetmektedir. Hz. Peygamber kadın sahabilerden biri olan Ümmü Varaka’ya kendi ev halkının kadın ve erkeklerinin tümüne imamlık etme yetkisi vermiş ve Ümmü Varaka bu görevi öldürülünceye kadar devam etmiştir.”⁵⁶¹ diyerek kadının namazda erkeklere imam olmasında bir sakınca olmadığını, bu konuda Kur’an’ın bir sınırlama getirmediğini ifade eder.⁵⁶² Ebu Davud başta olmak üzere bazı hadis, tabakat ve tefsir kaynaklarında Ümmü Varaka adlı sahabe bir hanımın erkeklere imamlık yaptığı ve ona bu iznin bizzat Peygamber tarafından verildiği rivayeti yer almaktadır. Fakat bu rivayet, kendisi ile amel edilemeyecek derecede zayıftır.⁵⁶³ Ümmü Varaka’nın evinde sadece bir erkek yaşlı müdebber kölesi ve iki kadın kölesi olduğu rivayet edilmiştir. Rivayeti dikkate alarak zaruret halinde kadının erkeğe namaz kıldırmasını Ahmed b. Hanbel, İbn-i Teymiyye gibi alimler caiz görmüştür.⁵⁶⁴ Bu rivayette maksadın

⁵⁶⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’daki İslam*, Yeni Boyut, 31. Baskı, İstanbul, 1998, s. 628-631.

⁵⁶¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 62.

⁵⁶² Öztürk, *Kur’an’daki İslam*, s. 632.

⁵⁶³ Mustafa Ertürk, “Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 3, sayı 1, 2005, s. 101.

⁵⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 405.

kadınlara imam olması şeklinde anlamak da mümkündür. Hz. Peygamberden “*Dikkat edin! Hiçbir kadın erkeğe imam olmasın.*”⁵⁶⁵ hadisi bu durumu açıklamaktadır.

Kadının halife olamayacağı hakkında zikredilen hadisin de hadis usulü açısından ve Hanefiler’in haber-i vahid ile amel etme noktasında şartı taşımadığını ifade edenler olmuştur. Rivayet sadece sahabe ravisi Ebû Bekre’den gelmektedir. Yani bu rivayet hadis usulü açısından garip diğer ismiyle ferd ya da ferd-i nisbîdir. Ebû Bekre’nin Cemel Vakası’nda Hz. Aişe’nin yanında yer alacakken sonrasında bu rivayeti hatırlayıp onunla savaşa katılmamasından dolayı da bu hadis eleştirilmektedir.⁵⁶⁶ Bu hadis ile ilgili bir diğer eleştiri de “umûmu’l-belvâ” insanların geneline ilgilendiren, herkes tarafından bilinmesi doğal olan iş ve amel türünden olmasına rağmen bu rivayetin tek kanaldan gelmiş olması. Hanefiler haber-i vahidle amel etme noktasında bu şekilde toplumun tamamını ilgilendiren noktalarda, haber-i vahidle amel etmezler.⁵⁶⁷

Kadının hilafeti meselesinde delil olarak getirilen ayet ve hadislerin delaleti zannî olduğundan dolayı, kadının halife olamayacağı naslardan çıkmamaktadır. İlk dönemden itibaren kadının halife olmayışı fiili bir durum olmakla birlikte bu, kadınların halife olamayacağına delil olamaz. Allah kadına ve erkeğe farklı mizaç ve karakter vermiştir. Kadın daha şefkatli ve merhametli olmasından dolayı bu görevlerin zorluğundan dolayı kadından halife olmaz denilebilir. Onun dışında naslardan bunu çıkarmamız pek de mümkün değildir.

3.2.3. Takvalı-Adaletli olmak

Halife ya da imametın şartlarından birisi de adalettir. Halife’nin adil olması toplumda güven ve huzurun temini için önemlidir. İbnü’l-Hümâm hilafet şartlarını sayarken takvalı olması gerektiğini şartlar arasında saymaktadır.⁵⁶⁸ Halife’nin takvalı olmasından maksat büyük-küçük günahlardan kaçınması, küçük günahlarda ısrar etmemesi, itikad ve amel bakımından sağlam olması kastedilmektedir. Hukuk

⁵⁶⁵ İbn-i Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 78.

⁵⁶⁶ Kadir Gürler, Kadının Yöneticiliği Meselesi, *Dini Araştırmalar*, (Eylül-Aralık, 2001), c. IV, sayı. 11, s. 75.

⁵⁶⁷ Zekiyüddin Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV. Yayınları, 21. Baskı, Ankara, 2015, s. 88.

⁵⁶⁸ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 273.

açısından adaletli olmayan kişi zalim, dini yönden adil olmayan kişi de fasık olarak isimlendirilir.⁵⁶⁹

Kur'an'da şahıslara, hakimlere, yöneticilere, taraflardan birisi başka bir dinden dahi olsa adaletli olmanın gerekliliğinden bahsedilmektedir. Bu konuda Kur'an'dan delil getirilen ayetler; “*Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*”⁵⁷⁰, “*İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.*”⁵⁷¹ şeklindedir.

İbnü'l-Hümâm hilafette adaletin geçerli olma şartları arasında olmadığını, adaletle hükmetmeyen kişinin de hilafetinin geçerli olacağını, hilafete getirildikten sonra adaletle hükmetmez fasık olursa bu durumda fitne olmayacaksa o kişi hilafetten azledilir, diğer durumlarda halife azledilmeyeceğini ifade eder.⁵⁷² İmam Şâfî'ye göre imamın adil oluşu hukuken ve dinen hilafetinin geçerlilik şartıdır. Hanefî-Mâturdîler'e göre devlet başkanı kebir (büyük günah) işlerse azledilmesi gerekse de kendiliğinden düşmezken, Şâfî, Mu'tezile ve Hariciler'e göre halife azledilmese bile hilafeti düşer.⁵⁷³

İmamın adil olması aynı zamanda masum olmasını gerektirmemektedir. Şia'nın dışında imamların masum olduğunu iddia eden de yoktur. Onlara göre peygamberler nasıl günahsız ise imamlarda aynı şekilde günahsızdır. İmam insanların ıslahı ve hidâyeti için görevlendirildiğini kabul ettiklerinden günahsız olma şartını getiriler. İmamet peygamberliğin devamı olduğundan peygamberlerde bulunan kutsal ruhun imamlara geçtiğini iddia ederler. İmamın masum olduğunu iddia edenleri de küfür ile itham ederler.⁵⁷⁴ İslam hukuku açısından da iddia edenin

⁵⁶⁹ Çetin, *Maturudiliğin Siyaset Anlayışı*, s. 155.

⁵⁷⁰ Mâide, 5/8.

⁵⁷¹ Sâd, 38/26.

⁵⁷² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 277-278.

⁵⁷³ Sâbunî, *el-Bidâye*, s. 58.

⁵⁷⁴ Onat, *Günümüz Şiiliği*, s. 161.

delil getirmesi kaidesinde bunu ispatla mükelleftir.⁵⁷⁵ İmamın masum olmaması şartı ise, ismetin gerekli olduğuna dair delil getirilemediğinden kendiliğinden ortadan kalkmaktadır.

3.2.4. İlim Sahibi olmak

Alimler devlet başkanlığı yapacak kişinin alim olmasını gerekli şartlar arasında sayarlar. Fakat bu ilim ve alim olmaktan kastın ne olduğu noktasında bir fikir birliği yoktur. Mâtürîdîler'in çoğunluğu imamın müçtehid olma derecesinde alim olması gerektiğini söylerken, İbnü'l-Hümâm usûl ve furûda müçtehid olmayı gerekli görmemektedir. Müçtehid bir imamın olması her zaman bulunması zor olduğundan, bu noktada meseleyi daha iyi bilen alimlere danışmayla bu problemin aşılacağını ifade eder.⁵⁷⁶ Şîî düşünceye göre imamların bilgileri sonsuzdur. İmamlar geçmişte olanları da, şuan olanları ve gelecekte olacakları da bilmektedir. Sorulan herhangi bir soruya bilmiyorum şeklinde cevap veren birisini Allah'ın imam olarak tayin etmeyeceğini, imamların ne zaman öleceklerini bildiklerini fakat kendi tercihleriyle ölümü tercih ettiklerini iddia ederler. Onlara göre imamlar peygamberlerin varisleri olduğundan Efendimiz vefat ederken kendi ilmini ve diğer peygamberlerin ilmini Hz. Ali'ye bıraktığına inanırlar. İmamlar bir bilgiye ulaşmak istediklerinde o bilgiyi onların kalplerinde doğar ya da melekler onlara bu bilgiyi fısıldar.⁵⁷⁷

Gazzâlî alim olmayan bir imamın başkalarının sözlerine başvurarak hareket etmesinin bir eksiklik olarak görür, eğer imamdan daha alim birisi varsa fitneye sebep olmayacaksa onu azlederek yerine diğer imamı getirmenin daha doğru olacağını savunur. Fakat Gazzâlî imamın alim olmasını geçerlilik şartı olarak görmez.⁵⁷⁸

İmamet ve hilafet bağlamında konuyu ele aldığımız için devleti yöneten kişilerin müçtehid olmasının şart koşulması gayet doğaldır. Fakat bir insanın her

⁵⁷⁵ Bu madde mecellede "Müddeî davasını isbattan izhar-ı acz eylediği takdirde anın talebi ile müddeâaleyhe yemin verilir." Bu kaide hadisten tercüme edilmiştir.; Ali Haydar Hoca Emin Efendizâde, *Mecelle Şerhi*, (çev. Raşit Gündoğdu-Osman Erdem), Osmanlı Yayınevi, İstanbul, 2000, c. I, s. 102-104.

⁵⁷⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 276.

⁵⁷⁷ Onat, *Günümüz Şîliği*, s. 161-162.

⁵⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisad*, s. 175.

konuda bilgi sahibi olması fiili olarak imkansızdır. Bazı İslam alimleri müçtehidin bütün meselelere vakıf olamayacağından dolayı içtihadın tecezzi⁵⁷⁹ edebileceğini kabul ederler.⁵⁸⁰ Bu durum aslında dini alanda söz sahibi olan müçtehidlerin dahi bazı meselelerde diğer alimlerin görüşlerine başvurabileceğini gösterir. Günümüz yaşam koşulları düşünüldüğünde her gün gelişen teknoloji ve karşılaşılan problemler karşısında insanın ne kadar aciz olduğu, her alanda bilgisi ve söz sahibi olamayacağı daha net anlaşılmaktadır. Bu sebeple devlet yönetiminde bulunanların başkalarının fikirlerine başvurmaları bir eksiklik değil tam aksine doğrudan isabet etmek için bir zorunluluktur.

3.2.5. Ehil olmak

İbnü'l-Hümâm imamet şartlarını sayarken imamın iktidara ehil olmasını da şartlar arasında saymıştır. Ehil olmaktan maksat kısas, hadleri uygulamak, orduyu savaşa hazırlamak gibi şeylerden kaçmamak için cesur olmasıdır.⁵⁸¹

İnsanları yönetme ve idare sorumluluğunu alan kişilerin hükümleri uygulamada, suçlu olanları cezalandırmada, ezilenin yanında olmada ve devletin çeşitli yerlerine atamalar yapmada gerekli dikkat ve özeni gösterme yetkinliğine sahip olmalıdır.

İbnü'l-Hümâm, yönetimde işi ehline vermekle ilgili “*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir.*”⁵⁸² ayet delil olarak kullanılmaktadır.

Bu ayetin nüzul sebebi olarak şu olay zikredilmiştir: “Hz. Peygamber Mekke’yi fethedince burada Kureyş kabilesinin çeşitli ailelerinde bulunan bazı

⁵⁷⁹ Bir müçtehidin her konuda fetva yetkinliğine sahip olmayıp sadece bazı konularda fetva verme salahiyetine sahip olmasını ifade etmektedir. Örneğin bir müçtehid nikah, talak konusunda daha mahirken diğer konulara o kadar hakim olmayabilir. Hakim olmadıkları konularda diğer müçtehidlerin görüşünü taklit edebilir.

⁵⁸⁰ Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl fî şerhi mirkâti’l vüsûl*, trc. Haydar Sadıkoğlu, Özgül Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2014, s. 479-480; Dursunüst, *Yusuuf el-Kardavî’nin Çağdaş Fıkah Araştırmalarında İzlediği Yöntem*, s. 41-42; Vehbe Zühaylî, *Usûlü’l-fikhu’l-İslâmî*, Dârü’l-Fıkr, Birinci Baskı, Dimeşk, 1986, II, s. 1075-1076.

⁵⁸¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 273-274.

⁵⁸² Nisâ, 4/58.

selâhiyet ve vazifeleri yeniden düzenlemiş, bir kısmını kaldırmıştı. Kaldırmadığı hizmetler arasında Mescid-i Harâm ve çevresinin hizmetiyle su işleri vardı. Birinci hizmet Abdüddâroğulları adına Osman b. Talha'da, ikinci hizmet ise Hâşimoğulları'ndan –aynı zamanda Hz. Peygamber'in amcası olan– Abbas'ta idi. Hz. Peygamber, vazifelerle ilgili yeni bir düzenleme yapmak üzere Kâbe'nin anahtarını Osman'dan almıştı. Amcası Abbas bu hizmetin de kendisine verilmesini talep etti. Bunun üzerine emanet âyeti geldi ve anahtar yine Osman b. Talha'ya teslim edildi.⁵⁸³

İmam kendisine yüklenen sorumluluk ve görevleri yerine getirme, gerektiğinde ordusuyla cihada çıkmada cesaretli, atamış olduğu kişileri seçmede öngörülü olmalıdır.

3.2.6. Kureyşli olmak

Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında ortaya çıkan tartışmalardan birisi de kimin halife olacağıdır. Bu tartışmalar başladıktan daha sonrasında ise halifenin kim olacağı tartışılırken Hz. Ebû Bekir'in "İmamlar Kureyştendir" rivayetini haber vermesiyle tartışmanın sonra erdiğini Ensar'ın hilafet istemekten vazgeçtiğini ve Hz. Ebû Bekir'in hilafetine icma ettiklerini, bunun sünnet ve icma ile sabit olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁸⁴

İbnü'l-Hümâm diğer sünni kelimciler gibi halifenin Kureyş'e mensup olmasını şartlar arasında zikreder. Fakat Kureyşli olmasının yanında Nadr b. Kinâne soyundan gelmesini gerekli görür. Benî Kinâne Hz. Peygamber'in de mensup olduğu Adnânî kabilesinin mensup Arap kabilesidir. Kinâne Hz. Peygamber'in on dördüncü nesilden dedesidir.⁵⁸⁵ İbnü'l-Hümâm, Şîa'nın imam Haşimi kolundan ve Hz. Ali soyundan olması gerektiği görüşünü reddetmek için bu görüşü savunmaktadır.⁵⁸⁶ Bu görüşü savunmasının temel nedeni Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetinin meşru olduğunu ispat etme çabasıdır.

⁵⁸³ Müslîm, "Hac", 390; Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez; Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara, 4. Baskı, 2012, c. II, s. 81-82.

⁵⁸⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 57; Taftazânî, *el-Makasid*, s. 742; Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 288.

⁵⁸⁵ Casim Avcı, "Kinâne", *DİA*, Ankara, 2002, c. XXVI, s. 31.

⁵⁸⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 275-276.

Hilafetin Kureyşliliği konusunda Mu'tezile'den İbrahim b. Nazzâm Kureyş'in haricinden bir kabileden olması gerektiğini savunur. Hariciler de Kureyşli olmasını gerekli görmezler. Onlara göre Kureyş'in dışından bir kabileden olması daha makbuldür. Zira halifenin azli gerektiğinde Kureyşli olmaması işi kolaylaştıracaktır.⁵⁸⁷

İmametın Kureyş'e tahsisi konusunda Mâturîdî bunun dini bir gereklilik değil sadece siyaseten daha doğru olacağını savunmuştur. Bu görüşünü de şöyle açıklamaktadır: "Dini yönden imam olacak kişi öncelikli olarak Allah'tan en çok sakınan, ümmetin sorunlarını çözmede basiretli ve insanların yararına olan şeyleri en iyi bilen birisi olmalıdır. Bu şartları taşıyan kim olursa imamet ona verilmelidir. Allah'ın kitabı bu şekilde istemektedir. Mal ve mülkün emanet edildiği kişiler, bu görevi takvalı olmalarından dolayı üstlenebilirler. Bundan dolayı bu konuda diyanet açısından gözetilmesi gereken şey takvadır."⁵⁸⁸ Mâturîdî imametın Kureyş'ten olmasının siyasî gerekçe olabilirliliğini de iki sebebe dayandırır. İlk sebebi imam olacak kişi insanlar nazarında da küçük düşürülmüş nesebe ait olmaması gerekmektedir. Kur'an'ın Kureyş lehçesinde inmiş olması da ayrıcalık sebebi olabilir. İnsanları soy ve nesebi kötü alışkanlıklardan uzak tutar. Diyanet ve siyaset ayrımı yapan Mâturîdî siyasî yetkinin kralların, dini yetkinin ise peygamberlerin elinde olduğunu ifade eder. İkinci sebep ise alimler evlilik, nikah konularında Kureyş'i diğerlerine üstün tutmuşlardır. Hz. Peygamber'de bu şekilde davranmıştır. Hilafette de durum bu şekildedir.⁵⁸⁹

İbn Haldun bu konuyla ilgili şunları ifade eder; "Halife'nin (imamın) Kureyş'ten olmasının şart koşulmasının asıl sebebi, Kureyş'in idare ve koruma kudretine sahip olduğu ve çekişmeleri ortadan kaldırabildiği içindir. Şari' (kanun koyucu), hüküm ve kaideleri yalnız bir kavim bir asır ve sadece bir millet için ortaya koymamıştır. Müslümanların idaresi başında bulunacak kavmin, devleti idare ve koruma kudretine sahip ve kendi zamanında diğer kavimlerden üstün olması şarttır. Şari'in maksadı herhalde budur. Bu açıklamalardan halifeliğin her asırda Kureyş'e

⁵⁸⁷ Pezdevî, *Usulu'd-din*, s. 269.

⁵⁸⁸ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâtürîdilik*, Otto Yayınları, Ankara, 2011, s. 36.

⁵⁸⁹ Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâtürîdilik*, s. 37.

mahsus olmayıp her ülkenin o zamanda devleti idare etme kudretine sahip olan kavmin elinde olacağı anlaşılır ve o kavim devletin başına geçer.”⁵⁹⁰

İmamın Kureyş’ten olduğunu ifade eden rivayet hakkında Muhammed Zâhid Kevserî; “Hadis sahih olsaydı Hz. Ebû Bekir mutlaka Sakife gününde bununla davasını ispat ederdi, o gün tartışma konusu edilen konuda bu hadis açıkça bir delildir. Hadis tenkidi ile iştiğal eden alimler, sahabeden hiç kimsenin tartışma konusu yapılan konuda bu hadisi delil olarak kullanmayışı bu hadisin sahih olmayacağına işaretlerinden biridir. İbn-i Hacer’in “İmamlar Kureyştendir” lafzıyla Ahmed b. Hanbel’in Müsned isimli eserinden naklederek Hz. Ebû Bekir ve Ebû Hureyre’ye bu hadisi nispet etmesi apaçık bir hatadır. Ayrıca bu hadis Sahihâyn’de (muttasıl sened ve merfu olarak) mevcut değildir. İbn-i Hacer’in bu hadisleri tevatür derecesine ulaştığını ifade etmesine gelince, buradaki tevatür Kureyş’in fazileti hakkındaki hadislerin geneli hakkındadır, mevzu bahis olan hadisle ilgili değildir.”⁵⁹¹

Mevdudî İslam’da Hükümet adlı eserinde “İslami yönetimde hakimiyet herhangi bir ruhanî zümrenin yahut da mezhebî ve dinî bir sınıfın elimde değildir. Bu hakimiyet umum müslümanların, hatta tek tek her müslümanın elindedir. Bütün müslümanlar, hatta müslümanların her bir ferdi bile, Allah Tealâ’nın kitabı ve O’nun Rasulü’nün sünnetine uyarak bu hakimiyeti sürdürüp giderler.”⁵⁹² diyerek her müslümanın şartları taşıması halinde yönetici olacağını söylemektedir.

Kur’an bir işin başına birisini getirmede o işi en iyi yapacak kimseye vermeyi emretmiştir.⁵⁹³ İnsanın kendi iradesinde olmayan nesep gibi unsurlar bir ayrıcalık değildir. Hz. Peygamber ve ilk dört halife de bu prensiple hareket ederek görev verdiği kişilerde nesep unsurunu pozitif ayrıcalık olarak kabul etmemişlerdir. Kur’an bir işi teslim etme noktasında iki şart koşmaktadır. Bunlardan ilki ehil olmak, diğeri ise mü’min olmak. Müslüman olmak hiçbir kavmin kontrolü altında olmadığına göre, İslam idarecileri her kavimden olabilir.⁵⁹⁴

⁵⁹⁰ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), Derğah Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 2005, c. I, s. 431.

⁵⁹¹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *İhkakü'l-hak*, (thk. Ahmed Hasan), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire, 2012, s. 21-22.

⁵⁹² Mevdudî, *İslâm'da Hükümet*, s. 173.

⁵⁹³ Nisâ, 4/58.

⁵⁹⁴ Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, s. 141-142.

Buraya kadar aktardığımız hususlardan hareketle devlet başkanı, halife olmak için herhangi bir soya, nesebe mensup olmaya ihtiyaç olmadığı, bu göreve gelecek olan kişilerin bu göreve ehil olması gerektiği, yeterli derecede ilime sahip olması gerekmektedir. Bu sıfatlara sahip olanlar herhangi ırk ya da mensubiyet şartı aranmaksızın devlet başkanı olabilir. Kureyş'e mensup olması onu ayrıcalıklı kılmamaktadır. Fakat bu rivayetin söylenildiği ortam göz önüne alındığında daha çok sosyal ortam ve insanların Kureyş'in hakimiyetini kabul edeceğinden dolayı bu düşünceye varıldığı kanaatindeyiz.

3. 3.AYNI ZAMANDA İKİ İMAM'IN OLMASI

İslam mezhepleri devletin en üst kademesini temsil eden imamın tek olması gerektiği ve iki imamın olmasının doğru olmayacağı kanaatindedirler. Aynı zamanda iki imamın olması ihtilafların doğmasına, isyanların çıkmasına sebebiyet vereceğinden aynı anda iki imamı caiz görmemektedirler.⁵⁹⁵ Bu konu Hz. Ali'nin devlet başkanlığı zamanında Muaviye'nin imametini ilan etmesi üzerine kelamcıların ilgi alanına girmiştir. Aynı anda iki imamın varlığını caiz görmeyenler devlet yönetiminde tek yöneticinin olmasının yeterli olacağını, sahabenin iki imam tayin etmediğini, iki imamın caiz olması durumunda başka imamet iddiasında bulunanlarında olabileceğini, iki imamın olmasının sahabenin icmasına aykırı olduğunu ifade ederler. İmameti meşru olan kişiye imamet akdedildikten sonra başkasına bu görev verildiğinde bu kişi isyana kalkışacağından dolayı ikinci kişinin imameti caiz değildir. Birincisinin imameti geçerlidir. Aynı anda ikisi seçilirse bu durumda ikisinin de imameti caiz değildir. Seçilmiş olanlardan birisi ya da onların dışında başka birisi imam olarak seçilir.⁵⁹⁶

Kerrâmiyye “Birden fazla imamı aynı anda akdetmede bir beis yoktur.” görüşünü kabul ederek aynı zamanda iki imamın olmasını caiz görür. Şia'da konuşan “nâtık”, ve susan “sâmit” imamın olacağını iddia ederek bu duruma cevaz verir.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ Pezdevî, *Usûlu'd- din*, s. 195.

⁵⁹⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 58.

⁵⁹⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, a.y.

Şia Hz. Hüseyin'in Hz. Hasan döneminde sâmit olduğunu onun vefatı sonrasında nâtik olduğunu kabul ederler.⁵⁹⁸

İbnü'l-Hümâm'da aynı zamanda iki devlet başkanı olmayacağı kanaatine katılarak ikinci kişinin imametini ilan etmesinin geçersiz olduğunu ifade eder.

Aynı anda iki imamın olmasına cevaz verenler de olmuştur. Bağdadî şehirlerin arasında ulaşımı engelleyen deniz gibi faktörlerin olması durumunda her bölge kendi imamını seçebileceğini savunurken, Kâdî Abdülcebbar da İslam hükümlerinin uygulanmasını engelleyecek bir zaruret durumunda iki imam olmasını kabul eder.⁵⁹⁹ Cüveyni sınırları belirli olan yerlerde iki imam olmasını kabul etmez. Fakat birbiriyle irtibatı zor ve uzak olan yerlerde zaruret durumunda ve coğrafi engeller sebebiyle buna imkân tanır. Fakat bunu merkez ve taşra olarak ikiye ayırır. Diğer bölgelerde seçilmiş olanlar halife değil sadece merkeze bağlı emirliktir.⁶⁰⁰

Buraya kadar aktarmaya çalıştıklarımızdan özetle İslam mezhepleri ve ulema ümmetin refah ve huzuru için iki imamın olmaması gerektiğini savunmaktadır. Bunun yanında çeşitli zaruretler karşısında buna imkân tanıyanlarda vardır. Merkezi otoriteye bağlı olmak kaydıyla diğer yerlerde yerel yönetimlerin olmasında bir sakınca yoktur.

3.4. İMAMETİN TESPİT YOLLARI

İslam düşünce tarihinde Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında imamın kim olacağı ve kimler tarafından belirleneceği tartışma konusu olmuştur. Bu konularında itikadî bir mesele gibi ele alınması da daha çok Şîî düşünceden kaynaklanmaktadır. Şia imameti dinin temeli ve iman esaslarından birisi kabul etmelerinden dolayı, Allah Rasulü'nün böyle önemli bir meseleyi insanların fikirlerine bırakmasını doğru

⁵⁹⁸ Bağdadî, *Usulu'd-dîn*, s. 274.

⁵⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, s. 245; Bağdadî, *Usulu'd-dîn*, s. 274.

⁶⁰⁰ İmamul Haremeyen Abdülmelik b. Abdullah Cüveyni, *Giyâsu'l-ümem fî tiyâsi'z-zülem*, thk. Mustafa Ali-Fuad Abdulmun'im Ahmed, Beyrut: Dâru'z-Zâhim, 2007, c. I, s. 175; Mehmet Said Geçit, "Cüveynî'nin Hilâfât Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı 58, (Kış 2014), s. 494.

bulmazlar. Onlar, imamı peygamberin tayin edeceğine ve peygamberin tayin ettiği imamında masum olacağını iddia ederler.⁶⁰¹

Ehl-i sünnet imamın tayininin iki şekilde olabileceğini ifade eder. Raşid halifeleri bu iki yöntemle imam olmuşlardır. Bunlardan ilki “ehlü’l-hal ve’l-akd” olarak isimlendirilen, özel seçmenler gurubudur. İkinci ise Hz. Ebû Bekir’in Hz. Ömer’i vefatının ardından halife olması için bu görevi ona bırakması şeklindedir. Buna da “istihlâf” ya da “ahd” ismi verilmektedir.⁶⁰² Raşid halifelerden sonra yönetime zorla gelme anlamında “istilâ” tabiri kullanılmaktadır.⁶⁰³

İbnü’l-Hümâm bir kimsenin imam olmasının iki şekilde olacağı noktasında Ehl-i sünnete katılmaktadır. Eş’arî imam seçiminde itirazların ortadan kalkması için imama biatın şahitler huzurunda ve rey ehlinde bir alimin önünde olmasını yeterli görür. Mu’tezile Hz. Ömer’in halife seçiminde beş kişilik şûra oluşturmasını delil getirerek bu sayının en asgarisinin beş olması gerektiğini savunur. Hanefî alimleri belirli bir sayı olmaksızın bir topluluğun biatının yeterli olacağı görüşündedir.⁶⁰⁴

İbnü’l-Hümâm, imamı seçmesi için görevlendirilecek şûra da herhangi ön şart aramazken Gazzâli şûrada görev alacak kişilerde belirli şartlar aramaktadır. Gazzâli’ye göre bu görev herkese verilemez. Şûrada bulunacak kişileri diğer insanlardan ayıracak bir özelliğinin olması gerekmektedir. Şûra Hz. Peygamber’in belirlemesiyle, çocuklarından birisi ya da Kureş’e müntesip olan kişilerden veliaht tayin edilerek, ya da toplumda kendisine ve sözüne itimad edilen kişiler tarafından belirlenir. Bazen şûra yerine kendisine güvenen, lider ruhlu olan bir kişinin seçmesiyle de imamet akdi gerçekleşir. Bu kişinin imama biatı toplumun biatı yerine geçmektedir.⁶⁰⁵

Devlet yönetimi ve şekli bizzat Kur’an ve sünnet tarafından belirlenmiş değildir. Bu konular insanların tercihinin bırakılmıştır. Hz. Peygamber halife tayin etmiş olsaydı bu konuda ihtilaf olmazdı. Nassın olduğu yerde sahabenin ihtilafa

⁶⁰¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, c. I, s. 145; Onat, Şiî İmamet Nazariyesi, c. XXXII, s. 97; Onat, *Günümüz Şiîliği*, s. 160; Muhammed Hüseyin, *Aslu’s-Şiâ ve uslûluhâ (Ca’ferî Mezhebi ve Esasları)*, (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), Sin Yayınları, 1992, İstanbul, s. 50.

⁶⁰² Mehmet Akif Aydın, “İstihlâf”, *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 337.

⁶⁰³ Mustafa Öz- Avni İlhan, “İmamet”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 203.

⁶⁰⁴ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 281-283.

⁶⁰⁵ Gazzâli, *el-İktisâd*, s. 178.

düşmesi ve tercih yapması beklenen bir durum değildir. Yönetimde hak sahibi olmak için herhangi bir zümre, sınıf ya da memleketli olmak bir ayrıcalık vesilesi olamaz. Bu anlamda bütün insanlar toplumun menfaatini gözetmek şartıyla eşit konumdadır. İnsanların tamamını ilgilendiren konu sadece belirli şahısların tercihine bırakılamaz. İnsanların yönetimine talip olan kişiler toplumun çoğunluğu tarafından seçilmesi insana verilen haklar ve özgürlük açısından en doğru yöntemin bu şekilde olacağı kanısındayız.

SONUÇ

Hicri IX., miladî XV. asrında ilim dünyasında ilmi derinliği ve özgür düşünmeye verdiği önemin neticesinde ortaya koymuş olduğu eserlerle tanınan, vermiş olduğu eserlerle bu alanlardaki ilmi gücünü kabul ettiren Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Allah'ın varlığı konusundaki görüşlerini naklî ve aklî delillerle ortaya koymuştur.

Allah'ın varlığını naklî delillerden yola çıkarak O'nun kadîm ve bâkî olduğunu, alemde bulunanların hâdis olduğunu ortaya koymuştur. İbnü'l-Hümâm Allah'ın yaratılmışların özelliklerinden hâli olduğunu, cevher, araz, cisim, yön, mekân gibi özelliklerin kendisinde olmadığını savunmuştur. Yaratılmış olanların özellikleri kendisinde bulunanın da yaratılmış olduğunu, Allah'ın tek olduğunu, O'nun benzeri hiçbir şeyin olmadığını ifade etmiştir.

İbn'ül-Hümâm, Mâtûrîdî ve Eş'arîler'in tekvin konusunda söylemiş olduklarının birbirinden farklı olmadığını, söylemiş olduklarını farklı şekillerde ifade etmelerinden kaynaklanan sebeplerden dolayı fikir ayrılığı olduğunu söyleyerek iki mezhebi uzlaştırma çabası sergilemiştir. Ancak iki fırka arasındaki bu ayrılığın İbn'ül-Hümâm'ın ileri sürdüğü gibi basit bir lafzî ayrım olduğunu kabul etmek zor gözükmektedir.

İbnü'l-Hümâm naklî delillerden hareketle Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade ettiğinden, kulların fiillerini yaratanında O olduğunu, fakat bu yaratmanın kulu icbar altında bırakmadığını kesb yönünden fiillerin kula ait olduğunu savunmuştur. Hata/günah işleyenler Allah'ın fiilleri yaratmasından dolayı sorumluluktan kurtulamazlar.

Hiçbir şey Allah'a vacip değildir. Allah fiillerinde özgürdür. Nübüvvet de mümkün fakat Allah'a vacip değildir. Nübüvvetin imkânsız olduğunu, aklın gerektirdiği şeyleri peygamberlerin getirmesi durumunda buna gerek olmadığını savunanların itirazlarına cevaplar vermiştir. Akıl bazı noktalarda iyi, yararlı şeyleri bilse de tam anlamıyla bunu kavrayamaz. İbn'ül-Hümâm nübüvvetin gerekliliğini

insanların doktora olan ihtiyacına benzetir. İnsan nasıl faydalı olan ilacı bulmada zorlanıyorsa doktora ihtiyacı varsa aynı şekilde ahiret işlerinde de kendine yardımcı olması için peygambere ihtiyaç vardır.

İbnü'l-Hümâm nübüvvetin mümkün oluşunu Hz. Peygamber'in nübüvveti çerçevesinde işlemiştir. O'nun nübüvvetinin ispatıyla, nübüvvet inancını temellendirmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatı için üç çeşit mucizeden bahsetmiştir. Bu mucizelerin ilkinin Kur'an olduğunu ifade etmiş ve Mu'tezile'nin sarfe teorisini kabul etmemiştir. Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden diğer iki mucizenin de Hz. Peygamber'in şemâili ve hissi mucizeleri olduğunu söylemiş ve hissi mucizeleri kabul etmeyenlerin görüşlerini reddetmiştir.

İbnü'l-Hümâm, ahiret konusunu sem'iyat başlığı altında incelemiş haşrin cismanî olduğunu kabul etmeyenleri tekfir etmeyerek Gazzâlî'den farklı düşünmüştür. Bu konudaki Kur'an ayetlerinin delâletinin zannî, hadislerin de tevatür derecesine ulaşmadığından farklı görüş bildirenlerin tekfir edilmesini doğru bulmamıştır.

Cennet ve cehennem yaratılmış olduğu görüşünü kabul eden İbn'ül-Hümâm, bunları kabul etmekle birlikte cehennem ebedi olmasını aklen mümkün görür. Ona göre Allah dilerse kafir ebedi cehennemde ebedi bırakmayabilir.

İbnü'l-Hümâm, imamet/hilafet konusunda geleneksel sünni görüşü benimsemiş ve konuyu o çerçevede işlemiştir. O imamet konusunun kelamın değil, İslam Hukuku'nun konusu olduğunu belirtmiştir. İmameti "Müslümanlar üzerinde genel tasarruf hakkına sahip olmak" şeklinde tanımlayarak hem dünya hem de ahiret işlerini yürütme yetkisini imamlara verdiği buradan hareketle söylenebilir. Bu görüşüyle din-siyaset ayrımı yapan Matürîdî'den ayrılmaktadır. İbn'ül-Hümâm, imametın Kureyş'in Nadr b. Kinane kolundan olanların hakkı olduğunu belirtmiştir. Bu konuda Mâtürîdî imamın Kureyşten olmasının dini değil siyasî ve sosyolojik olduğunu düşünmüştür. İbnü'l-Hümâm Şiâ'nın Hz. Ali'nin imameti hakkında nass olduğu iddialarını reddetmiştir. O Hz. Ebû Bekir'in imameti hakkında zahir ve işaret yoluyla nass olduğunu savunmakla Şiâ'ya paralel bir tavır ortaya koymuşsa da sahabenin Hz. Ebû Bekir hakkında icma etmesini daha sağlam delil olarak ileri sürmesi onun düşüncelerini Şiâ'dan daha sağlam temellere dayandırdığını göstermektedir.

İbnü'l-Hümâm, en faziletli kimsenin halife olması gerektiği, ilk dört halifenin fazilet sırasına göre hilafete geldiği ve hilafet şartları konusunda Ehl-i sünnetin genel kabulüne uygun görüşler benimsemiştir. Ancak ilim şartı konusunda farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre müçtehid olmayıp herhangi bir konuda başkasına danışması halife için bir eksiklik sayılmaz.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, I-VI, Beyrut, 1389.

Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

Alper, Hülya, “Mâtürîdî’nin Mutezile Eleştirisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, (2013), s.17-36, (Erişim: 25.09.2022) <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179850>.

Altıntaş, Ramazan “Salâh-Aslâh Meselesi”, *Kelâm*, (Edit. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2012, 445-451.

--“İbnü'l-Hümâm Es-Sivâsî’ye Göre Allah’ın Yaratıklara Acı Çektirmesi Sorunu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2005, c. IX/2, 45-60.

--*Türk Kelâmcıları*, “İbnü'l Hümâm es-Sivâsî’de Kapsayıcılık ve Hoşgörü Fikri”, Çizgi Kitapevi, Konya, 2017.

Ali Haydar, Hoca Emin Efendizâde, *Mecelle Şerhi*, (çev. Raşit Gündoğdu-Osman Erdem), Osmanlı Yayınevi, İstanbul, 2000, I.

Arslan, Ahmed Turan, “Kemaleddin İbn-i Hümâm Hayatı- Şahsiyeti-Eserleri”, *Kemaleddin İbn-i Hümâm’ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, (Sempozyum Tebliğleri), Sivas, 2007.

Arıkan, Ahmet, *Kemâleddîn bin Hümân’ın Sıfat Görüşü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1996.

Ateş, Süleyman, *Kur’an Ansiklopedisi*, Kuba Yayınları, İstanbul, 1999, XXIII.

Aydın, Hakkı, “Kemaleddin İbn-i Hümam’ın Müctehidler Arasındaki Yeri”, *Kemaleddin İbn-i Hümam Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, (Sempozyum Tebliğleri), Sivas Kemaleddin İbni Hümam Vakfı Yay., Sivas, 1993.

Aydın, Mehmet Akif, “İstihlâf”, *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII.

Ayvalı, Ramazan, “Esbâbü Vürûdi’l-Hadîs” *DİA*, İstanbul, 1995, XI.

Avcı, Casim, “Kinâne”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI.

Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd fi’r-redd’ale’l-mülhimeti’l-mu’attıla*, Dârü’l Fikri’l-Arabî, Kahire, 1947.

Baberti, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefi, *Şerhu vasiyyeti’l- İmam Ebî Hanîfe*, Umman, Dârü’l Feth, 2017.

Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkahir, *el-Fark beyne’l-fırak*, (Mezhepler Arasındaki Farklar), Çev. E. Ruhi Fığlalı, TDV. Yay., Ankara, 2020.

-- *Usulu’d-din*, Beyrut, 1981.

Bağdâdi Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu’man, *Evâilü’l- makâlât, fi’l- mezâhibi’l- muhtârât*, Tebriz, 1313.

Başoğlu, Tuncay, “Ta’zir”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL.

Battâl, Ebü’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b., *Şerhu İbn Battâl ‘alâ Şahîhi’l-Buhârî*, (thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim), Mektebetü Rüşd, Riyad, İkinci Baskı, 2003, X.

Bebek, Adil, “Mâtürî’nin Kelâm Sisteminde Âhîret İnancı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, 15-41.

Bedevî, Abdurrahman, *Min tarihi’l- ilhâd fi’l İslâm*, Beyrut, 1945.

Buhârî, Ebû Abdulah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Câmi ‘u’l-müsnedü’s-şahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, (el-Kütübü’s-sitte), Riyad 2000.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyye ve Istilahât-ı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul, 1985, I-VIII.

Brockelman, G. , *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, II, 1949.

Bosworth C. E., *İslam Devletleri Tarihi*. (çev. E. Merçil ve M. İpşirili), İstanbul, 1980.

Cevheri, *es-Sıhah tacu'l-lüga ve sıhahu'l-Arabiyye*, IV, 1611.

Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye. Beyrut, 1995.

Cüveyni, İmamul Haremeyen Abdulmelik b. Abdullah, *el-Akidetü'n-nizamiyye*, (nşr, Muhammed Zahid el-Kevseri), Kahire,1948.

-- *Kitâbü'l-İrşad*, (thk. Muhammed Yusuf Mûsâ- Ali Abdülmün'im Abdülhamid), Kahire, Mektebetü'l Hanecî, 1950.

--*Giyâsu'l-ümem fi tiyâsi'z-zülem*, (thk. Mustafa Ali-Fuad Abdulmun'im Ahmed), Dâru'z-Zâhim, Beyrut, 2007.

Çelebi, İlyas, *İmam Azam Ebu Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996.

--“Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, İstanbul, 1999, XIX.

Çetin, Maksut, *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2013.

Çetinkaya, Yaşar, *Dar'ül-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda Yayımlanmış Kelam Makaleleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Çurak, Halil, *Kemaleddin İbn-i Hümmam'a Göre İnsan Fiilleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2004.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Dehmân, Muhammed Ahmed, *Mu'cemü'l-elfâzi't-târîhiyye fi'l-asri'l-Memlûki*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1990.

Doğan, Suat, *Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın Nübüvvet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

--“İbnü'l-Hümâm'a Göre Peygamberliğin Gerekliliği”, Tetkik, 1, (2022).

Dursunüst, Elif, *Yusuf el-Kardavî'nin Çağdaş Fıkıh Araştırmalarında İzlediği Yöntem*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2007.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Fıkhü'l ekber*, (İmam Azam'ın Beş Eseri İçinde Orijinal metin), (Haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992.

--*el-Fıkhü'l-ebser*” (İmam Azam'ın Beş Eseri İçinde Orijinal metin), (Haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992.

-- *el-Vasiyye*, (İmam Azam'ın Beş Eseri İçinde Orijinal metin), (Haz. Mustafa Öz) İstanbul, 1992.

Erdem, Engin, “Ebû Hanîfe'nin İman Anlayışı Üzerine Bazı Felsefî Mülâhazalar”, *Diyanet İlmî Dergi*, 56/4, (2020), 1201-1220.

Ertürk, Mustafa, “Havz-ı Kevser”, *DİA*, Ankara, 1997, XVI.

--“Kadının Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III, sayı 1, 2005, 91-106.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an usuli'd-diyâne*, (thk. Beşir Muhammed Uyun), Şam, 1993.

--*Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfü'l-mûsallîn*, (thk, Muhammed Muhyiddin Abdulhamit), Beyrut, 1990

--*Kitabu'l-Luma'fi'r-reddi alâ ehli'z- zeyği ve'l-bidâ'*, (thk, Hammude Garâbe), Kahire, trs.

Fatiş, Emrullah, “İbnü'l-Hümâm'a Göre Yaratılmışlık ve Ebediyet Bağlamında Cennet ve Cehennem”, *Hikmet Yurdu*, 8/16, (2015/2), 82-102.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1984.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisâd fi'l itikâd (İtikad'da Orta Yol)*, (çev. Kemal Işık), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.

--*İhyâu ulûmi'd-din*, (çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul, 2019.

--*el-Munkızu mine'd-dalâl*, (çev., Hilmi Güngör), İstanbul, 1990.

-- *Kavâidü'l-akâid*, Alemü'l-Kütüb. 2. bas. Beyrut,1985.

Geçit, Mehmet Said, “Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı 58, (Kış 2014), 485-504.

Gölcük, Şerafettin- Toprak Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1991.

Güneş, Kâmil, *İbnü'l-Hümâm'ın Kader Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1993.

Gündüz, Selman, *İbnü'l-Hümâm'ın Mezhebe Muhalif Görüşleri ve Tercihleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2019.

Gürler, Kadir, Kadının Yöneticiliği Meselesi, *Dini Araştırmalar*, (Eylül-Aralık, 2001), IV, sayı. 11, 69-94.

Hatipoğlu, Mehmed Said, *İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik “Hilâfetin Kureysiliği”*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2005.

Hizmetli, Sabri, “İbnü'l- Hümâm'ın Kütabu'l-Müsâyere'si, ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, XXIX, Ankara, 1993, 47-55.

Hüseyin, Muhammed, *Aslu's-Şiâ ve uslûlühâ (Ca'ferî Mezhebi ve Esasları)*, (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), Sin Yay., 1992.

İbn-i Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, *Câmi'u beyâni'l ilm ve fazlihî*, (thk. Ebi'l Eşbal Zührî, Dâru İbn-i Cevzi), Birinci Baskı, Riyad, 1994.

İbn Ebû Şerif, Kemaleddin, *el-Müsâmere*, (el-Müsâyere ve İbn Kutluboğa'nın haşiyesi ile birlikte) Bulak, 317/1899.

İbn Hacer el-Askalânî Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's şâmine*, Nşr. Muhammed Abdulmuîd. 2. Baskı, VI, Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l Osmâniyye, Haydarâbâd, 1972.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Hazm, *el-Fasl fi'l milel ve'l ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut, 1406/1986.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-kadîr lilâcizi'l-fakîr* (thk. Şeyh Abdürrezzak Gâlib el-Mekkî), Beyrut, 2003.

- *et-Tahrîr fi usuli'l-fikh*, Mısır, 1351.

- *el-Müsâyera fi'l-akâidi'l-münciye*, (Kemaleddin İbn Ebû Şerif'in el-Müsâneresi ve İbn Kutluboğa'nın Haşiyesi ile birlikte), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979.

-- Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l Müsâyere*, (trc. Harun Işık), Endülüs Yay., İstanbul, 2020.

İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Kitâbu't-Tevhîd ve isbâti sıfâti'r-Rabb*, nşr. Abdüazîz İbrahim Şehvân, Dâru'r-Rüşd, Birinci Baskı, Riyad, 1988.

İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, I-VIII, Beyrut 1979.

İbn Mâce, Ebû Abdüllah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, (el-Kütübü's-sitte içerisinde), Riyad 2000.

İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanul-Arab*, Daru's Sadr, Beyrut, 1994, XII.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynüddîn Kâsım, *Hâşiyetü'l-müsâyere*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979.

--*Tacü't-terâcim*, Dimaşk, Daru'l-Kalem, 1992.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tağrıberdi, *en-Nücûmu'z-zahire fi mülûki Mısır ve'l Kahire*, trs., Mısır, XVI,

İbn Teymiyye, Takiyyuddin, *Kitabu'l-İmân*, (thk. Haşim Muhammed Şazelî), Kahire, trs.

-- *Mecmû'u'l el-fetâvâ*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), Medine, Mecmu' Meliki'l-Fahd, 2004, VII.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, (haz. Sabri Hizmetli), Ankara, 1981.

Kâdî Abdülcebbar, b. Ahmed, *Şerhu usûli'l hamse*, (thk, Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416/1996.

--*el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (thk. Mahmut Muhammed Kasım), Daru'l-Mısriyye, Kahire, 1965.

Kadı Ebû Ya'la, Muhammed b. Hüseyin el-Bağdadî, *Mesâilü'l imân*, (thk. Abdulaziz el-Halef), Riyad, 1410.

Karataş, Nizamettin, "Kemâleddin İbnü'l Hümâm'ın Akıl-Nakil Anlayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, c. 6, sayı 12.

Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'lkütüb ve'l-fünûn*, I-II, (Tashîh eden: Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), İstanbul, 1971.

Kaya, Veysel, “İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem'in Sonluluğu Hakkındaki Risalesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:1, 2009, XVIII/529–557.

“İbnü'l-Hümâm”, *Temel İslam Ansiklopedisi*, Orhan Şener Koloğlu, (Edt. Tuncay Başoğlu), İstanbul: İsam Yay, 5. Baskı, 2021, c. 4, 205-207.

Kemâleddin İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, (el-Müsâyere ve İbn Kutluboğa'nın Haşiyesi ile birlikte) Bulak, 1317/1899.

Keskin, Mehmet, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013.

--“İmam Eş'ari'nin İman Risalesi, *Van İlahiyat Dergisi*, 10/16 (Haziran 2022), 23-47.

Kılavuz, Ahmet Saim, *İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1993.

Koca, Ferhat, “İbnü'l-Hümâm”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI.

Kızıltoprak, Süleyman, “Memlûk”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXIX.

Kopruman, Kazım Yaşar, “*Memlûkler*”, (*Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I-XIV içinde; VI. cilt ve VII, 17-48. sayfalar), İstanbul, 1987.

Kubat, Mehmet, “İtikadî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, 2018, 26-41.

Kuleynî, Ebû Ca'fer Mumammed b. Ya'kub, *el-Kafl- fi'l-usul*, (çev. Abdullah Turan-S. Seccat Karakuş), Al-i Taha Yayıncılık, İstanbul, t.y.

el-Kummî, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh, *Risâletu'l-i'tikadâti'l-İmamiyye (Şî-İmamiyyenin İnanç Esasları)*, (çev. E. Ruhi Fığlalı), Ankara Basımevi, Ankara, 1978.

Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Otto Yayınları, Ankara, 2011.

Kurt, Fatih, İmam Mâtürîdî'ye Göre Bazı Ahiret Aşamaları, *Diyanet İlmî Dergi*, 2019, (55/3).

el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *İhkakü'l-hak*, (thk. Ahmed Hasan), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire, 2012.

Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, Dâru Sâdır, (Kahire 1270 baskısından ofset), Beyrut, ts. I-II.

- *Kitabü's-sülûk li marifeti düveli'l-Mülûk*, (thk. Said Abdülfettah Âşur), Matbaatü Dâri'l- Kütüb, 1972.

Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitab-ı Tevhid*, (thk. Fetullah Huleyf), Daru'l-Câmiati'l-Mısriyye, İskenderiyye, trs.

--*Te'vilâtü'l- Kur'ân*, (trc. Bekir Topaloğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul, 2010.

Mavil, Hikmet Yağlı, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Halku'l-İmân Tartışması", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14, 2019, 437-468.

Memiş, Murat, "İmâmet Teorisi Bağlamında Mu'tezililerin Hz. Ali Anlayışı", *Kelâm Araştırmaları*, 8 (2), 2010, 115-146.

Mevdudî, Ebû'l-A'la b. Ahmed Hasan, *Hilafet ve Mulukiyyet*, Lahor, 2000.

--*Ebu'l-Alâ Mevdûdî, İslam'da Hükümet*, (trc. Ali Genceli), Hilâl Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2006, s. 345.

Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, DİB. Yay., 4. Baskı, Ankara, 1976, IV.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali, *Mir'âtü'l-usûl fî Şerhi mirkâti'l-vüsûl*, (trc. Haydar Sadıkoğlu), Özgül Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2014.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâbûrî, *el-Müsnedü's-sahîh* (el-Kütübü's-sitte içerisinde), Riyad 2000.

Namlı, Abdullah, “Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İradenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi”, *Kader*, 18/1, 2020, 152-176.

Nesefî, Ebü'l Berekât, *el-Umde fil-akâid*, (thk, Temel Yeşilyurt), Malatya, Kubbealtı Yay., 2000.

Nesefî, Ebu'l- Muîn, *Bahru'l-keîâm fi akâidi ehli'l-İslam*, Matba'atu Meşriki'l-İrfan, Konya, 1328-1329.

--- *Tabsiretu'l edille fi usuli'd-din* (thk. Claude Salame), Dimaşk,1993.

--*et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut, 2007.

Nevevî, Muhyiddin, *Riyâzüs-sâlihîn.*, (trc. Kıvamüddin Burslan, H.Hüsnu Erdem), Ankara, 198.

Onat, Hasan, “Şii İmamet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde).” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, XXXII, 89-110.

--*Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, TDV. Yay., Ankara, 1993.

Özarlan, Selim, *İbn Hümâm'ın Kelâmı Görüşleri*, Hilal Matbaacılık, Elazığ, 2002.

Öz, Mustafa- İlhan Avni, “İmâmet”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII.

Özüdoğru, Bekir, *İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr'de Hadis Usûlü Meselelerine Yaklaşımı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Özten, Ersan, *Kemâleedin İbn-i Hümâm ve İman Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

Öztürk, Halil, “İbnü'l-Hümâm'a Göre Semerkant ve Buhara Hanefî Âlimleri Arasındaki İhtilaflar”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'daki İslam*, Yeni Boyut, 31. Baskı, İstanbul, 1998.

Pezdevî, Ebu'l -Yusr Muhammed, *Usulî'd-din (Ehl-i Sünnnet Akaidi)*, (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul, 1988.

Razi, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Tefsir-i kebir*, Darul-Fikr, Beyrut 1981, X.

Sabunî, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsir(Tefsilerin Özü)*,(trc. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz), İz Yayıncılık, 2014, İstanbul.

Şehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't- tâsi'*, I-XII, Beyrut-Lübnan ts.

Selim, Mahmud Rızk, *Salâtinu'l-Memalik*, Adeb Yay., Kahire, 1962.

Seyyid Bey, *Usul-i fıkıh (Medhal)*, İstanbul, 1333.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l luğaviyyin ve'n-nuhat*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), I-II, Beyrut 1979.

-- *Husnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısr ve'l-Kâhira*, Beyrut, 1997.

Şa'ban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV. Yay., 21. Baskı, Ankara, 2015,

Şafak, Ali, "Bağy", *DİA*, İstanbul, 1991, c. IV.

Şakir, Mahmud, *et-Târîh'ul-İslâmî*, 5. Baskı, Beyrut, 1991.

eş-Şehristâni, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l- kelâm*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2004.

-- *el-Milel ve'n nihâl*, (thk. Emir Ali Mehna-Ali Hasen Fa'ur), Beyrut, 1997.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli'bi mehâsini men bade'l karni's sâbi*, Kahire, 1348.

-- *Fethu'l-kadîr*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, trs.,

Sever, Mehmet, *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhepler Hareketi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2017.

Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hakk*, (thk. M. Ez-Zebidi), 1999, Beyrut.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut, 2000.

--*Târîhu't-Taberî*, (trc. M. Faruk Gürtunca), Sağlam Yay., İstanbul, 2007.

es-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi 'akîdeti Ebî Manşûr (Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi)*, (çev. Mustafa Saim Yeprem), Tdv. Yay., Ankara, 2010.

Taftazani, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Makasid*, (trc. İrfan Eyibil vd.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.

Taşpınar, Halil, "Kemaleddin İbnü'l-Hümam'ın İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri Ve "El-Müsayere" Adlı Eserinden "İman Ve İslâm" Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/2, (Aralık 2005), 137-168.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, Ulûhiyye mad., *Keşşafü istilâhâti'l-funun*, İstanbul, 1984, I.

et-Teftâzânî, Sa'deddin, *Şerhu'l-akâid*, (trc. Talha Hakan Alp), Rihle Kitap, İstanbul, 2011.

Trabzon, Abdullah, *Bir Fakih Bir Mütekellim İbnü'l-Hümâm*, Yalın Yay., İstanbul 2010.

--"Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce*, (Edit. Bayram Ali Çetinkaya-Ahmet Hamdi Furat), İnsan Yay., İstanbul, 2015, VII.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's saade ve misbahi's-siyâde fi mevzûâti 'l-ulûm*, Kahire, 1968.

Tirmizi, Ebi İsa Muhammed b. İsa Sevrâ, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, 2013, İstanbul.

-- *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacip)*, Ankara, 1981.

-- "Cehennem", *DİA*, İstanbul, 1993, VII.

Toprak, Süleyman, "Haşir", *DİA*, Ankara, 1997, XVI.

-- "Mizân", *DİA*, Ankara, 2005, XXX.

Toprak, İbrahim, *Cennet ve Cehennem'in Ebediliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.

Uysal, Şule Yüksel, *İbnü'l-Hümâm'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Fethu'l-Kadîr'de İzlediği Hadis Metodolojisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.

Üzüm, İlyas, "Kaderiyye", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV.

Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Savaşları (Kitâbü'l- Meğâzî)*, (çev. Mûsâ K. Yılmaz), (thk: Marsden Jones), İstanbul, 2014.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Muvafât", *DİA*, İstanbul, XXXI.

Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.

-- "Azap", *DİA*, İstanbul 1991, IV/302–309.

Yazıcı, Nesimi, “Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler, *Diyanet Dergisi*, 1991 (Ekim-Kasım-Aralık),4, XXVII, 55-123.

Yeprem, Mustafa Saim, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Tdv Yay., Ankara, 2011.

Yeşilyurt, Temel, Ebû Hanîfe'de İman Kesinliği, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15/ 1-2, 2002.

--Rü'yetullah Akıl 'Ayinesinde Cemâlullah'ı Seyreylemek, İnsan Yayınları, Ankara, 2019.

Yıldız, Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (Edit. Kenan Seyithanoğlu), I-XIV, İstanbul 1998.

Yiğit, İsmail, “Memlûkler”, *Siyasî Dinî Kültürel Sosyal İslâm Tarihi*, VII, İstanbul, 1991.

--“Memlûkler”, *DİA*, Ankara, 2004, XXIX.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an haķā'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Dârü'l Kütübül Arabî, Beyrut, Üçüncü Baskı, 1986.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn, *el-A'lam*, Daru'l-İlm lil-Melâÿîn, Beyrut, 1984.

Zühaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-Fikr, Birinci Baskı, Dimeşk, 1986, II.

İnternet Kaynakları

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Abb%C3%A2s%C3%AEler>; Erişim Tarihi (07.09.2022)