

İSLÂM İLİM VE DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE  
**ADUDÜDDİN el-İCÎ**

*editör*

Eşref Altaş



#### Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Yayın No. 699  
İSAM Yayınları 189  
İlmî Araştırmalar Dizisi 86  
© Her hakkı mahfuzdur.

#### İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde ADUDÜDDİN el-İCİ

Editör: Eşref Altaş



TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)  
tarafından yayına hazırlanmıştır.  
İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul  
Tel. 0216. 474 0850  
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Yayın hazırlık Mustafa Demiray  
Tashih İsa Kayaalp, İsmail Özbilgin, İnayet Bebek, Rabia Aydın,  
Okan Kadir Yılmaz  
Tasarım Ender Boztürk, M. Emin Albayrak, Ali Haydar Ulusoy



Bu eser  
TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM)  
İkinci Klasik Dönem Projesi  
kapsamında yayımlanmıştır.

Proje koordinatörü M. Suat Mertoğlu

Bu kitap  
İSAM Yönetim Kurulu'nun 13.06.2014 gün  
ve 2014/12 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Aralık 2017  
ISBN 978-975-389-969-7



#### Basım, Yayın ve Dağıtım

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.  
Serhat Mah. Alınteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11  
Yenimahalle/Ankara  
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32  
bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr  
Sertifika No. 15402

İslâm ilim ve düşünce geleneğinde Adudüddin el-İcî / ed. Eşref Altaş - Ankara :  
Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.  
669 s. ; 24 cm. - (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 699. İSAM Yayınları; 189. İlmî  
Araştırmalar Dizisi; 86)  
Dizin ve kaynakça var.  
ISBN 978-975-389-969-7

# 5

## AKAİD-KELÂM İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA AKAİD LİTERATÜRÜNÜ OKUMAK: İCÎ'NİN AKAİD RİSÂLESİ ÖRNEĞİ

**M. Ali Koca**

Ar.Gör. Yalova Üniversitesi

### I. Giriş

Müteahhirîn dönemi Eş'arî kelâmcılarının önde gelenlerinden biri olan Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), kelâm alanında bir muhtasar olarak görülebilecek *Cevâhirü'l-kelâm*'ı ve *el-Mevâkîf*'ı telif etmesinin akabinde rivayetlere göre ölümünden on iki gün önce *el-Akâidü'l-Adudiyye* isimli akaid risâlesini kaleme almıştır.<sup>1</sup> Ancak kendi ifadesiyle orta düzey (*iktisâd*)<sup>2</sup> yani ne bıktırarak şekilde mutavvel ne de anlama hâlel getirecek şekilde muhtasar bir eser olan *el-Mevâkîf* ile yine kendi ifadesiyle ezberlenmesi ve zihne çağrılması kolay olsun diye "ihtisar telif tarzı" ile yazılmış<sup>3</sup> *Cevâhirü'l-kelâm*'ı telif eden Îcî, ölümünden hemen önce niçin bir akaid metni yazar? Soruyu Îcî özelinden çıkarıp daha genel anlamda soracak olursak; kelâm âlimleri niçin değişik hacimlerde kelâm eserleri yazmaları yanında herhangi bir meseleyi tahkik etmeyen akaid risâleleri de kaleme aldılar? Bir diğer ifade ile akaid risâlelerinin bu şekilde

<sup>1</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1144.

<sup>2</sup> Îcî, *el-Mevâkîf*, s. 5.

<sup>3</sup> Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm*, s. 136.

“tekrar ve yeniden” yazılma sebebi nedir? Bu soru, akaidin ne olduğunun, akaid risâlelerinin bize ne tür bir akaid verdiği- nin ve akaid risâlelerinin yazım tarzının ne olduğunun ortaya konulmasına bağlı olarak cevaplanabilir. Bu sebeple biz, bu çalışmada öncelikle, akaidin mahiyeti ve özellikleri üzerinde duracak, akabinde ise akaid risâlelerinin yazım tarzına ve yazım amaçlarına temas edeceğiz. Bütün bunların sonunda akaid-kelâm ilişkisinin nasıl kurulabileceğine yönelik tek- liflerde bulunup İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'sini iki açıdan incelemeye konu edeceğiz: İlk olarak, risâlenin ilk bölümünü değerlendirerek yazım amacına işarette bulunacak ve içerdiği itikadî konuları tertip bakımından incelemeye tâbi tutacağız. İkinci olarak, risâlenin içerdiği bütün meselelere detaylı bir şekilde temas etmenin bu yazımın sınırlarını aşması sebebiyle akaid risâleleri “tekrar ve yeniden” yazılırken yazarlarının akaid literatürüne katkılarını öne çıkardığını düşündüğümüz bazı ölçütler bağlamında *el-Akâidü'l-Adudiyye*'yi ele alacağız. Bu ölçütleri şöyle sıralayabiliriz:

[a] Önceki akaid risâlelerinde genellikle yer aldığı halde *el-Akâidü'l-Adudiyye*'de yer almayan konular.

[b] Önceki akaid risâlelerinde bulunmadığı halde ilk defa *el-Akâidü'l-Adudiyye*'de eklenen konular.

[c] Önceki akaid risâlelerinde genellikle yer aldığı halde diğer risâlelerden farklı olarak İcî'nin [ca] eklediği bir cümle ya da kayıtle “vurgusunu kaydirdığı” ya da [cb] alt problemlerinden biri çerçevesinde ele alarak “farklı yön/lerini ön plana çıkardı- ğı” konular.<sup>4</sup>

••••••••

<sup>4</sup> Bu ölçüyü iki kısım altında incelemeyi uygun bulduk. Çünkü bazan İcî bir itikadî meseleyi, bütün alt konularını icmalen içerecek şekilde genel olarak ele almak yerine sadece alt problemlerinden biri çerçevesinde ele almakta ve böylece birçok alt konusu olan meselede söz konusu alt prob- lem öne çıkarılıp, diğer alt problemler geride bırakılmaktadır. Bazan da

İcî'nin risâlesinde yer alıp bu ölçütler altına giren bütün konuları ayrıntılı olarak incelemek bu makalenin sınırları içerisinde mümkün değildir. Sadece ifade edip geçmek de İcî'nin akaid literatürüne katkısını yeterince göstermeyecektir. Bu sebeple biz, her bir ölçüt için bir veya iki konuyu, İcî'nin eserleri ile *el-Akâidü'l-Adudiyye* üzerine yazılan meşhur şerh ve hâşiyeler etrafında inceleyeceğiz. Ancak ilk ölçütü bundan istisna etmeliyiz; zira İcî'nin eserine almadığı bir veya iki konuyu ayrıntılı incelemek yerine, ondan önce akaid risâlelerinde genelde yer aldığı halde İcî'nin akaidinde bulunmayan konuların bir dökümünü vermeyi daha faydalı bulduk. Neticede temel amacımız akaid literatüründeki dinamik sürece işarette bulunarak kelâm tarihi içerisinde “tekrar ve yeniden” akaid risâlesi yazmanın imkân ve lüzumuna dikkat çekmektir.

İnsanın dünya ve âhîret mutluluğunu elde etmek için inanması ve amelde bulunması zorunlu olan hükümlere “dinî/şer’î” hükümler denir. Şeriattan elde edilen dinî ahkâm iki kısma ayrılır. Birincisi vitir namazının vücûbu ve zekâtın farz olması gibi kendisiyle amelin amaçlandığı yani amele ilişkin ahkâm olup “fer’î”, “amelî” ve “zâhirî ahkâm” diye isimlendirilir. İkincisi ise Allah’ın alîm, kadîr, semî‘ ve basîr olması gibi kendisiyle itikadın amaçlandığı yani inanca ilişkin ahkâm olup “itikadî”, “aslî ahkâm” veya “akaid” adını alır.<sup>5</sup> O halde kelâmcılar akaidle kendisiyle amelin değil itikadın amaçlandığı dinî ahkâmı kastetmektedirler. Gayesi bakımından *kelâm ilminin*, “kendisi sayesinde hüccetler serdetmek ve şüpheleri gidermek

.....

İcî, iki uç düşünce arasında bir gerilim hattında bulunan herhangi bir itikadî meseleyi, alt problemleri çerçevesinde değil de genel olarak ele aldığı halde eklediği bir cümle ya da kayıtla vurguyu Eş’arî gelenekten farklı olarak söz konusu uç düşüncelerden birine doğru kaydırmaktadır.

<sup>5</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 7; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 60-62; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 11; Kürdistânî, *Takrîbü'l-merâm fî şerhi Tehzîbi'l-kelâm*, I, 8.

suretiyle dinî akaidi ispat etmeye güç yetirilen bir ilim”<sup>6</sup> olarak tarif edilmesi, bu tür ahkâmı korumak için tedvin edildiğini açıkça göstermektedir.<sup>7</sup> Bununla birlikte kendisiyle itikadın amaçlandığı akaidin nasıl anlaşılması gerektiği ya da akaidin kısımlarının ve özelliklerinin neler olduğunu tespit etmek, bize akaid-keîâm ilişkisini nasıl kuracağımız hususunda bir fikir verecektir.

“Akaid” kelimesi sıklıkla İslâmî veya dinî sıfatlarıyla birlikte (İslâm akaidi-dinî akaid) kullanılmaktadır. “Dinî akaid” ifadesinden, akaidin genel anlamda herhangi bir dine nispet edilmiş inanç esaslarını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ancak müslümanlara göre “ed-dîn” kelimesi İslâm’dan ibaret olduğu için ve “dinî akaid” ifadesinin yerine rahatlıkla “İslâm akaidi” terki binini kullanmak mümkün olduğu için müslüman kelâmçılar “dinî akaid” ifadesini daha özel anlamda Hz. Peygamber’in dinine nispet edilen inanç esaslarıyla sınırlı tutmuşlardır.<sup>8</sup> Kelâm metinleri incelendiğinde “İslâm akadi” terki bininin biri özel, diğeri genel olmak üzere iki anlamda kullanıldığı söylenebilir. Özel anlamı itibariyle müslümanların üzerinde ittifak ettiği ve reddi küfrü gerektiren inanç esaslarını ifade ederken, genel anlamı itibariyle ilk anlama ek olarak mezheplerin ihtilâf edip farklı sonuçlara ulaştıkları ve “mezheplere göre yakîn” ifade eden nazarı inanç meselelerini ifade etmektedir.<sup>9</sup> Bir diğ er ifadeyle

••••••••••

<sup>6</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 7; a.mlf., *Cevâhirü'l-keîâm*, s. 136.

<sup>7</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s.11.

<sup>8</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 7; Kürdistânî, *Takrîbü'l-merâm fî şerhi Tehzîbi'l-keîâm*, I, 9.

<sup>9</sup> Hemen belirtmek gerekir ki “İslâm akaidi” terki bininin yapmış olduğumuz şekilde ikili taksimine doğrudan klasik keîâm eserlerinde rastlayamadık. Ancak keîâma giriş olarak kaleme alınan modern literatürde “İslâm akaidi” terki bi ni, kendisinde ihtilâf bulunmayan, kesin bilgi veren ve reddi kişiyi İslâm dairesinden çıkartan “kesin itikadî esaslar” anlamında kullanılmaktadır. Mezheplerin kendi aralarında ihtilâf ettiği inanç esaslarının ise kesin değil, “zannî inanç esasları” oldukları ve bunların reddinin kişiyi

genel anlamda “İslâm akaidi” ile müslümanların din hususunda yani ulûhiyyet, nübüvvet ve mead hakkında “mezheplere göre” bilmelerinin ve inanmalarının zorunlu olduğu ve bilgisizliklerinin ve inançsızlıklarının câiz görülmediği inanç konuları kastedilmektedir.<sup>10</sup>

.....

dinden çıkarmadığı ifade edilmektedir (bk. Özervarlı v.dğr., *İslam İnanç Esasları*, s. 25-31; benzer şekilde akaid kelimesinin biri İslâm akaidi, diğeri ise bir kişi ya da grubun o akaidi anlayış, yorum ve telakkisi olmak üzere iki anlamda kullanımı için bk. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 44; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 387-388; Karadaş v.dğr., *Kelâma Giriş*, s. 12).

Bizim yukarıda yaptığımız “İslâm akaidi” terkinin ikili taksimi modern literatürde yapılan taksimden bazı yönlerde ayrılmaktadır. Şöyle ki: Bizim taksimimizde genel anlamda İslâm akaidi şeklinde aktardığımız mezhep akaidi zannı değil yakîndir. Ancak ileride değinileceği üzere buradaki “yakîn” ifadesiyle modern literatürün anladığı anlamda nef-sü'l-emrî yakîn değil, mezhep usulüne göre yakîn kastedilmektedir. Bu bağlamda bir meselenin akaid konusu olabilmesi için sadece sübütunun ve delâletinin kati olması yani Kur'an ve mütevâtir hadislerden alınması şart değildir. Bilakis mezhebin usulü yani ilme/bilgiye götüren yolları bir meselede işletildiğinde söz konusu meselenin olumlanması ya da olumsuzlanması konusunda bir tür kesinliğin çıkması yeterlidir. Daha açık bir ifade ile bir meselenin akaid konusu olması için ilim/bilgi ifade etmesi yeterlidir. Bu bağlamda akaid hususunda tevâtür arayışı tek kıstas olmaktan çıkmakta, bizi ilme/bilgiye götüren bütün yollar bu sürece katılmaktadır. Modern literatürden ayrıldığımız ikinci yön ise bizim yaptığımız taksimdeki ikinci kısım yani mezhep akaidi birinci kısmı da içine alarak daha kuşatıcı bir şey ifade ederken, modern literatürdeki ikinci kısım birinci kısmı içine almayan, hatta haddizatında “İslâm akaidi” dahi görülmeyen, aksine sadece İslâm akaidi konusunda mezheplerin ihtilâf ettikleri hususları ifade etmektedir. Bu bağlamda modern literatürün ifade ettiği taksim “ikinci kısım akaid”e “İslâm akaidi” terkinini doğru olarak yükleme imkânını ortadan kaldırırken, bizim yaptığımız taksim ve tarife göre bunun imkânı açılmaktadır.

<sup>10</sup> Bâkılânî'nin *el-İnsâf* adlı akaid-keâm eserinde, zikri geçen eseri yazma sebebini, hakkı arayan ve bâtıldan kaçınmak isteyen Hürre adındaki dindar bir kadının hak aktide hususunda bilgilenme isteği olduğunu belirtmesi, sonrasında eserde müslüman bir kimsenin inanması zorunlu

“Akaid” kelimesi İslâm akaidi terkiibinden başka, “Eş‘arî akaid” ve “Mu‘tezilî akaid” gibi mezheplere nispetle de kullanılmakta ve söz konusu mezheplerin, tartışma konusu olmuş itikadî konular hakkında verdikleri nihâî hükümlerin dökümünü ifade etmektedir. Mezhepler tartışmalı itikadî konular hakkında verdikleri bu hükümlerle diğer mezheplerden ayrışırken, kendi kimliklerini de inşa etmektedirler. Ancak Eş‘arî veya Mu‘tezilî bir âlim, yazdığı akaid risâlesinde sadece tartışmalı itikadî konuları ifade edeceğini değil, aynı zamanda bir bütün olarak İslâm akaidini de ifade edeceğini söylemektedir. Şu halde mezheplerin kendi akaidlerinin İslâm akaidi olduğunu iddia etmelerine imkân tanıyan şey nedir? Bu soruya söz konusu mezheplerin İslâm akaidinin “doğru yorumu” olduklarını iddia etmeleri sebebiyle, genel anlamı itibariyle İslâm akaidinin bir tikeli oldukları söylenerek cevap verilebilir. Bir diğer deyişle bu mezheplerden herhangi biriyle özelleşmemiş İslâm akaidi, Eş‘arî veya Mu‘tezilî ilkeler çerçevesinde araştırmaya tâbi tutulduğunda, ortaya, mutlak olarak dikkate alınan İslâm akaidinden pay almış tikel İslâm akaidleri yani Eş‘arî akaid veya Mu‘tezilî akaid çıkmaktadır. Bu da söz konusu mezheplere “İslâm akaidi” adını alma imkânı tanımaktadır.<sup>11</sup> Şu halde

.....

olan ve bilgisizliğinin câiz olmadığı konuları ele alacağını ifade etmesi ve Senûsî'nin de *el-Akâidetü's-Senûsiyyetü's-sugrâ* adlı akaid risâlesinde akli hükümleri zorunlu, câiz ve imkânsız şeklinde taksim ettikten sonra, “Allah ve resulü hakkında zorunlu, câiz ve imkânsız şeyleri mükellefin bilmesi vâciptir” demesi, ancak sonrasında her iki âlimin de Eş‘arî akaidi ele alması “akaid” kelimesinin bu anlamı içerdiğine işarette bulunmaktadır (bk. Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 13; Senûsî, *Ümmü'l-berâhîn*, s. 49). Ancak buradaki bilmelerinin ve inanmalarının zorunlu görüldüğü ve bilgisizliklerinin ve inançsızlıklarının câiz görülmediği hususu “mezheplere göre” kaydıyla dikkate alınmalıdır. Aksi halde yani nefsü'l-emirde düşünülmesi durumunda özel anlamdaki İslâm akaidinde olduğu gibi reddi küfrü gerektiren kısmına girer.

<sup>11</sup> Şuna dikkat çekmek yerinde olacaktır ki İslâm akaidinin genel anlamı ile mezhep akaidleri arasında kurduğumuz tümel-tikel ilişkisi itikadî bir



herhangi bir mezhebe mensup bir kelâm âlimi bir akaid metni yazdığımda, aslında mutlak anlamda İslâm akaidini değil, onun özel bir tikeli olan Eş'arî veya Mu'tezilî akaidi yazdığı söylenebilir. Meselâ ilk akaid risâlelerinden biri olan *el-Akâidetü't-Tahâviyye*'de Tahâvî (ö. 321/933) mutlak anlamda İslâm akaidini değil, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve onun iki büyük talebesi olan, İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) mezheplerini dikkate alarak Ehl-i sünnet inancını beyan edeceğini ifade etmektedir.<sup>12</sup> Yine Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) akaidi de "hak ehli dedi ki" diye başlar ve risâlenin sonuna kadar dile getirilen itikadî konular hak ehlinin bu konularda verdiği hükümleri ifade eder. Bu metne en meşhur şerhlerden birini yazan Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akâid*'i üzerine şerh yazan Ramazan Efendi'nin (ö. 979/1571-2) buradaki "hak ehli" ile Ehl-i sünnet'in

.....

mesele hakkında mezheplerin verdiği farklı hükümlerin hepsinin birlikte doğru olduğu gibi bir vehmi akla getirmemelidir. Aksine burada kurulan tümellik-tikellik ilişkisiyle sadece *İslâm* üst kavramı içine giren her bir mezhebin kurduğu akaid sistemine İslâm akaidi yüklemesi yapabilme imkânını tesis etmek amaçlanmaktadır. Hangi tikel İslâm akaidinin doğru yorum olduğu meselesi bu çalışmada doğrudan konumuz değildir. Ancak genel bir ifade olarak şu söylenebilir ki kelâm tarihine bakıldığında genel anlamda kelâmcılar nazar ve istidlâl yöntemini kullanmaları itibariyle Meşşâf filozoflarla ortak zemini paylaşırken, ilkelerini Kur'an'dan ve sünnetten almaları ile Meşşâfîler'den ayrılmaktadır. Fakat kelâm mezhepleri tarihine baktığımızda bu sefer de mezhepler ilkelerini Kur'an'dan ve sünnetten almaları itibariyle ortak iken bu ilkeleri yorumlamada mis-dak kabul ettikleri ölçütlerle birbirinden ayrılmaktadırlar. Bu bağlamda meselâ İslâm akaidinin doğru yorumu olduğunu iddia eden Ehl-i sünnet kelâmcıları Mu'tezile ve Şîa gibi diğer mezheplerin Kur'an'dan ve sünnetten alınan ilkeleri Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in anladığı ve yorumladığı şekilde yorumlamadığını yani Hz. Peygamber ve ashabının yolundan gitmediğini söyleyerek diğerlerinin yanlış yorum olduğunu ifade etmektedir. Bunu yaparken de doğru anlayışı "sünnet" diye ifade ederken yanlış anlayışı "bidat" diye isimlendirmektedir.

<sup>12</sup> Tahâvî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, s.7.

kastedildiğini söylemesi<sup>13</sup> risâlenin Ehl-i sünnet akaidini ele aldığı göstermektedir. Sonuç olarak şu söylenebilir ki genel anlamdaki İslâm akaidiyle mezhep akaidleri arasında “tümellik-tikellik” ilişkisi kurulabilirken, özel anlamdaki İslâm akaidi ile mezhep akaidi arasında “mutlak-mukayyet” ilişkisi kurulabilir. Şöyle ki mezhep akaidleri İslâm akaidi terkibinden pay almaları ve onun birer ferdi olmaları itibarıyla İslâm akaidinin tikelleri olurken, İslâm akaidi terkihi de birden fazla tikele doğru olarak yüklenmesi açısından tümel olmaktadır. Diğer taraftan mezhep akaidleri özel anlamdaki İslâm akaidini içermeye eşit olup, kendilerine özgü ilkeler çerçevesinde ulaştıkları nazarî itikadî meseleleri buna eklemeleri sebebiyle İslâm akaidi mutlak, mezhep akaidi mukayyet olmaktadır.

Son olarak akaid kelimesi “Akâid-i Tahâviyye”, “Akâid-i Neseîyye”, “Akâid-i İbn Hâcib” ve “Akâid-i Adudiyye” terkiplerinde olduğu gibi İslâm, din veya mezhep ismiyle değil de akaid risâlesini yazan şahısların isimleriyle sınırlandırılmaktadır. Acaba buradan kişiye özel akaid iddiasında bulunmak mümkün müdür? Bu soruya akaid risâleleri incelendiğinde “evet” cevabını vermek pek mümkün görünmemektedir. Zira söz konusu risâleleri yazanların birçoğu, risâlelerinin başında kendi mezheplerinin akaid düşüncelerini aktardıklarını ifade etmektedirler. Bu da akaid risâlelerinin bu şekilde isimlendirilme gerekçesinin, söz konusu risâleleri aynı mezhep içerisindeki diğer akaid risâlelerinden ayırıştırabilmek olduğunu göstermektedir.

.....

<sup>13</sup> Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 87.

## II. İslâm Akaidinin Temel Özellikleri<sup>14</sup>

[i] İslâm akaidi Kur'an'dan ve sünnetten alınmalı yani Kur'an'a ve sünnete dayanmalıdır.<sup>15</sup> *Kelâmın İcî'ye* ait olan yukarıdaki gâî tarifinde kullanılan “dinî akaidi ispat etme” ifadesinden biri sarahaten diğeri iltizamen olmak üzere iki şey anlaşılabilir: Sarahaten anlaşılan şeye göre kelâm ilminin faydası İslâm akaidini İslâm dışı unsurlara karşı ispat etmeye güç kazandırmaktır. İltizamen anlaşılan şeye göre ise kelâm ilmi İslâm akaidini vermemekte, aksine İslâm akaidi verili olarak Kur'an'da ve sünnette bulunmakta ve mutlaka oradan alınması gerekmektedir.<sup>16</sup> Zira bir ilimde bir şeyin başkasına karşı delillerle ispat edilmesi, öncesinde ispat edilecek şeyin verili olarak başka bir yerden alınmasını zorunlu kılmaktadır ki bu da Kur'an ve sünnettir. Ancak bu ilke çerçevesinde elimizdeki akaid literatürüne baktığımızda bazı sorunlarla karşılaşılıyor. Şöyle ki akaid risâlelerinde ele alınan varlık ve bilgi anlayışı veya bilgi yollarıyla âlemin kısımları gibi bazı meseleleri doğrudan Kur'an'da ve sünnette bulmak güçtür. Meselâ akaid risâlelerinde yer alan bilgi yollarının beş duyu, doğru haber ve akıl şeklindeki üçlü taksimi veya âlemin cevherlerden ve arazlardan oluştuğu gibi meselelerin<sup>17</sup> doğrudan Kur'an'dan ve sünnetten alındığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte mezhepler “Allah'ın sıfatlarının

••••••••••

<sup>14</sup> Biz burada İslâm akaidinin muhtemel bütün özelliklerini saymayı amaçlamamaktayız. Aksine amacımız, yukarıda kurduğumuz İslâm akaidinin ikili taksimini temellendirmek üzere “İslâm akaidi” terkiibini akaid risâlelerinin içerdiği akaid çerçevesinde düşündüğümüzde sorunlarla karşılaştığımız özelliklere temas etmek ve bunların nasıl anlaşılması gerektiğine işarette bulunmaktır (modern literatür içerisinde İslâm akaidinin genel özellikleri için ise bk. Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi*, s. 28-32; Özervarlı v.dğr., *İslam İnanç Esasları*, s. 29-31).

<sup>15</sup> Hayâlî, *Hâşiyetü'l-Hayâlî*, s. 51-52.

<sup>16</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 11.

<sup>17</sup> Nesefti, *Metnü'l-Akaidi'n-Neseftiyye*, s. 33.

zatla olan ilişkisi”, “Allah’a şey denilip denilemeyeceği”, “isim ile müsemmânın aynı olup olmadığı” ve “istitâatin fiilden önce mi yoksa fiille birlikte mi olduğu” gibi tartışma konuları hakkında her ne kadar Kur’an’da veya sünnette bazı işaretler bulunduğunu söyleseler de bu meselelerin en azından mezheplerin kendi modellemeleri ve formülasyonları ile doğrudan Kur’an’da ve sünnette bulunmadığı bir gerçektir. O halde Kur’an’dan ve sünnetten alındığı ifade edilen İslâm akaidi ile akaid risâlelerinin içerdiği inanç meseleleri arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Bu sorunun cevabı yukarıda İslâm akaidiyle mezhep akaidi arasında kurduğumuz “tümellik-tikkellik” veya “mutlak-mukayyet” ilişkisiyle çözülebilir.<sup>18</sup> Şöyle ki itikadî bir konunun akaid risâlelerine girmesi için doğrudan Kur’an’da veya sünnette bulunmasına gerek yoktur.<sup>19</sup> Bir

•••••

<sup>18</sup> Bu soruya akaidin sabit ve değişmez olduğu, akaid risâlelerinin içerdiği akaidin ise bir kişinin ya da grubun değişmez İslâm akaidini anlama ve yorumlama tarzını ifade ettiği söylenerek de cevap verilmiştir (bk. Karadaş v.dğr., *Kelâma Giriş*, s. 12). Ancak İslâm akaidinin bu şekilde anlaşılması, bizi akaid risâlelerinin içerdiği akaidin gerçek anlamda İslâm akaidi olmadığı sonucuna götürmektedir.

<sup>19</sup> Bir meselenin akaid konusu kılınması için Kur’an ve mütevâtir hadislerde olduğu gibi tevâtür şartı arandığına yönelik bk. Özervarlı v.dğr., *İslam İnanç Esasları*, s. 28. Fakat kanaatimizce bir konunun akaid konusu haline gelebilmesi için tek başına böyle bir şart koşmak yanlış olmasa da eksik olacaktır. Zira kelâm ulemâsı bir meselenin akaid oluşturmaları için tevâtürü tek şart olarak görmez, aksine kendilerini ilme/bilgiye götüren bütün süreçler bir meselenin akaid konusu olabilmesinde dikkate alınır. Zaten kelâmcıların kelâm kitaplarının bilgi bahislerinde araştırma konusu kıldıkları şey de kendilerini hangi yolların ilme/bilgiye götürdüğü ve dolayısıyla da hangi yolların yakîn/kesin bilgi sağladığıdır. Bu düşüncemizi temellendirmek üzere doğrudan kelâm metinlerinde akaidin ancak ilim/bilgi ifade eden durumlarda söz konusu olacağına yönelik sarıh bir ifade bulamasak da -çünkü böyle bir mesele görebildiğimiz kadarıyla doğrudan problem edinilmemektedir- buna yönelik güçlü işaretler bulunmaktadır. Meselâ Cüveynî’nin büyük talebelerinden biri olan Ebû’l-Kâsım en-Ensârî, Ebû İshak el-İsferâyînî’den inanılması zorunlu

itkadî konunun akaid risâlelerine girmesi için öncelikle İslâm toplumunda tartışma konusu haline gelmesi ve mezheplerin o konuda farklı kabullere gitmesi gerekir. Meselâ “Kur’an’ın mahlûk olduğu” meselesi ilk defa II. (VIII.) yüzyılda Ca’d b. Dirhem tarafından ortaya atılmış ve Cehm b. Safvân da onu yaygın hale getirmiştir.<sup>20</sup> Daha sonra bu görüş, Mu’tezile’nin genel kabulü olmuş, mihne sürecinde ve sonrasında âdetâ Mu’tezilî olanla olmayanı ayırma sorusu haline gelmiştir. Söz konusu düşünce böylesi bir ayırım noktası halini aldığı anda, mezhepler kendilerini kendi olmayanlardan ayırtırmak ve

.....

olan şeylere delilsiz bir şekilde, ancak şüphe olmaksızın inanan kimse hakkında bu tür kimselerin mümin olduğunu, ancak nazarı terketmeleri sebebiyle günahkâr olduklarını aktardıktan sonra İsferyâî’nin “akîdenin ilim/bilgi olmasında” nazarı zorunlu tutmadığını, [hatta] şart dahi koşmadığını söylemektedir (bk. Ensârî, *el-Gunye fi’l-keîâm*, s. 245). İsferyâî’nin mukallidin inancını makbul kabul ettiğine yönelik bu ifadelerinde geçen “akîdenin ilim/bilgi olmasında nazarı zorunlu tutmama” ifadesi, akîdede yani bir şeyin akîde olmasında aslında ilmin/bilginin zorunlu olduğu, ancak mukallidin imanı için ayrıca bir parantez açılarak bunun zorunlu görülmediğine işaret edilmektedir. Zaten kelâm ulemâsının bir konunun akîde haline gelebilmesi için Kur’an veya mütevâtir sünnete dayanması gerektiğini ifade etmelerinin sebebi, bu iki bilgi yolunun ilim/bilgi ifade ettiğinde dikkate değer bir tartışma yaşanmamasıdır. Daha açık bir ifadeyle Kur’an ve mütevâtir haberin akaid bildirmesi tamamen kesin bilgi yani ilim ifade etmeleri sebebiyledir. Şu halde sorulması gereken şey, kelâmcılara göre ilmi/bilgiyi sadece Kur’an ve mütevâtir haberin mi sağladığıdır. Bu soruya en azında Eş’arî cepheden “evet” cevabını vermek pek muhtemel görünmemektedir. Zira Ensârî’nin verdiği bilgilere göre Eş’arîler, haber-i vâhidin akli veya sem’î bir delile bitişik olması durumunda ilim/bilgi ifade edeceğini söylemektedirler (bk. Ensârî, *el-Gunye fi’l-keîâm*, s. 228). Gerek bir meselenin akaid konusu kılınmasında ilim/bilgi ifade etmesinin gerekli olduğu gerekse sadece Kur’an’ın ve mütevâtir haberin bilgi ifade etmediğine yönelik örnekler -bu gözle okuma yapıldığında- kelâm kitaplarının değişik bölümlerinde arttırılabilecek niteliktedir. Fakat konumuz doğrudan bu meseleyi ele almak olmadığı için birkaç örnekle iktifa ettik.

<sup>20</sup> Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, s. 371.

mensuplarının yanlış bir inanç edinmelerini engellemek için bu konuda ulaştıkları sonucu akaid risâlelerine bir itikadî hüküm olarak koymuşlardır. Öyleyse akaid risâlelerinin mezheplerin “kimlik dökümü” olduğu söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle akaid risâleleri Kur’an’da ve mütevâtir sünnette doğrudan bir inanç konusu olarak vazedilen meseleleri içine almanın yanında, İslâm toplumu içerisinde tartışma konusu olup, ayrışma noktası haline gelen ve mezheplerin kendi usulleri çerçevesinde araştırma yaparak bir tür kesinlik yakaladıkları -yani ilmi/ bilgiyi elde ettikleri- konuları da içerir. Her mezhebin takip ettiği usul diğerlerinden farklılık arzettiği ölçüde bir mezhebe ait akaid risâlesinde yer alan konular başka bir mezhebe ait akaid risâlesinde bulunmayabilir veya onun zıddı bir görüş orada yer alabilir. Bu da bize, akaid risâlelerinin Kur’an’da ve mütevâtir sünnette yer alan inanç esaslarını içermelerine ek olarak bütünü itibariyle bakıldığında her mezhebin kendisine özgü mezhep akaidinin dökümünü verdiğini göstermektedir.

İslâm akaidiyle mezhep akaidi arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için akaid risâlelerinde yer alan inanç meselelerinin nasıl taksim edildiğini bilmek önem arz etmektedir. İcî’nin risâlesi üzerine en meşhur şerhlerden birini yazan Devvânî (ö. 908/1502), kelâmî meseleleri asıl ve fer‘ şeklinde ikili taksime tâbi tutarken<sup>21</sup> söz konusu şerh üzerine geniş bir hâşiye kaleme alan Gelenbevî (ö. 1205/1791), buradaki “asıl ve fer‘” ifadesinin üç ihtimal ve bir de Devvânî’nin sonraki ifadelerinin yanlışladığı zayıf bir çıkarım olmak üzere dört şekilde izah edilebileceğini söylemektedir:<sup>22</sup>

Bunlardan ilki “asıl” ve “fer‘” kelimelerinin lugat anlamlarından hareketle ortaya konulmuştur. Buna göre kelâmî asıllar başkasına bağlı olan inanç meselelerini değil, aksine müstakil

•••••

<sup>21</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 2

<sup>22</sup> Gelenbevî, *Hâşiye li-İsmâil el-Gelenbevî alâ Celâl mine'l-Akâid*, s. 3-4.

inanç meselelerini ifade eder. Kelâmî fer'ler ise bunun aksine müstakil bir inanç meselesi olmayıp, aksine kelâmî asıllara bağlı olarak inanç konusu haline getirilebilecek itikadî meseleleri gösterir. Buna örnek olarak zorunlu varlığın ispatına bağlı olan kelâm ve elçi gönderme (*irsâl*) sıfatları verilebilir. Zira gerek kelâm sıfatını gerekse elçi gönderme sıfatını bir inanç meselesi olarak savunmak, ancak zorunlu varlığın ispatına bağlı olarak anlamlı olabilir. Bu durumda zorunlu varlığın ispatı kelâmî asıl olurken, kelâm ve elçi gönderme sıfatları kelâmî fer' olur. Ancak hemen belirtmek gerekir ki buradaki inanç meselelerinin birbirine dayanma ilişkisi izâfî bir ilişkidir, bir diğer ifadeyle bir inanç meselesi bir açıdan fer' olurken başka bir açıdan asıl olabilir. Meselâ Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin ispatı, zorunlu varlığın ispatına bağlı olan elçi gönderme sıfatına bağlıdır. Dolayısıyla elçi gönderme sıfatı zorunlu varlığın ispatına bağlı olması açısından fer'î bir mesele iken, Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin ona bağlı olması bakımından aslî bir meseledir.

İkinci ihtimale göre “kelâmî asıllar” ile reddi küfrü gerektiren inanç meseleleri kastedilirken, “kelâmî fer'ler” ile reddi küfrü gerektirmeyen, ancak kelâm ilminde bir inanç meselesi haline getirilen konular kastedilmektedir. Bu ihtimal üzerinde düşünülduğünde Allah'a, meleklerine ve kitaplarına iman gibi meseleler asıl olup reddi küfrü gerektirirken, “Allah'ın sıfatlarının zatla olan ilişkisi” veya “istitâatin fiille birlikte mi yoksa ondan önce mi olduğu” gibi meseleler, İslâm mezheplerinin ihtilâf ettiği meselelerdir. Dolayısıyla herhangi bir mezhep bu tür konularda kendi gibi düşünmeyen grupları tekfir edemez. Sonuçta ise akaid risâleleri vasıtasıyla mezhepler reddi küfrü gerektiren aslî inanç esaslarını dile getirerek diğer dinlerden ayrışırken, reddi küfrü gerektirmeyen fer'î inanç konularının dökümünü vererek İslâm içi diğer mezheplerden ayrışır.

Üçüncü ihtimale göre ise kelâm ilmine özgü olan meseleler kelâmî asıllar olurken, imâmet meselesi gibi kelâm ve fıkhn müşterek olarak konu edindiği meseleler kelâmî fer'ler olmaktadır. Burada şu soru sorulabilir: Akaid risâlelerinin hangi sebeple imâmet meseleleri ve mestler üzerine meshetme gibi daha çok fıkhn konusu olan meseleleri içine almıştır? Bu soru da aynı şekilde akaid risâlelerinin, mezheplerin “kimlik dökümü” olduğu söylenerek yanıtlanabilir. Kimlik bir mezhebi kendi olmayanlardan ayırıştıran önermeler bütünü olarak düşünülürse bazı amelî uygulamalar bazan bir kimsenin hangi mezhepten olduğunu anlamada inanç konularından daha işlevsel olabilir. Bu sebeple akaid risâleleri işlevsel bir şekilde bu tür bir ayırım sağlayan amelî hükümleri içine alabilmiştir. Meselâ çıplak ayak üzerine meshetmek Şif olmanın bir göstergesi haline geldiğinde ve dinden olup olmadığı tartışma konusu olduğunda, meshin çıplak ayak üzerine değil de mestler üzerine olması gerektiğini söyleyerek Ehl-i sünnet Şfa'dan ayırışmaktadır.

Son ihtimale göre “kelâmî asıllar” ifadesi meselelerin kendileri sayesinde ispatlandığı ve kendilerine dayandığı delilleri gösterirken, kelâmî fer'ler delillere dayanan akaid-kelâm meselelerini ifade etmektedir. Ancak Gelenbevî, Devvânî'nin sonraki ifadelerinin bu çıkarımı yanlışladığını ifade etmektedir.

[ii] Amelî ahkâmın aksine itikadî ahkâm yakînî delillere dayanmalıdır.<sup>23</sup> Yani kelâm âlimleri bir konunun inanç meselesi haline getirilebilmesi için yakîn ifade etmesini şart koşmuşlardır, çünkü onlara göre itikadî konularda, yakînın karşıtı olan zan, şek ve vehme itibar edilmez. Acaba buradaki “yakîn” kelimesiyle nefsü'l-emirde vâkıya mutabık kesin bilgiyi mi, yoksa delil getirene göre vâkıya mutabık olan kesin bilgiyi

.....

<sup>23</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 84; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 84-85; Kürdistânî, *Takrîbü'l-merâm ft şerhi Tehzîbi'l-kelâm*, I, 9-10.



mi kastetmektedirler? Söz konusu soruya kelâmcılar ikinci seçeneği tercih ederek cevap vermektedirler.<sup>24</sup> Bu durumda “yakîn” kelimesi birinci anlamdaki yakîn halinden daha genel olup, nefsü'l-emirde vâkıya mutabık olsun veya olmasın delil getirenin inancına göre vâkıya mutabık olan kesinleme halini ifade etmektedir. Sonuçta ise nazarı bir inanç meselesinin aka-id konusu kılınabilmesi için mezhepler tarafından delillerle ispatlanması neticesinde ortaya bir tür yakîn halinin çıkması gerekir. Ancak her mezhep kendi ilkeleri çerçevesinde farklı delilleri kati olarak görmekte ve aynı nazarı konuda diğer mezheplerden farklı yakînî sonuçlara ulaşabilmektedir.

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi bazı kelâmcılar itikadî ah-kâmda yakînin şart olmadığını, aksine bazı akaid konularının zanna dayandığını söylemişlerdir. O, kesin bilginin gerekli olduğu akaid konularına Allah Teâlâ'yı ve zatî sıfatlarını bil-meyi; zannın yeterli olduğu konulara ise bazı peygamberlik şartlarını, mâdumun iade keyfiyetini ve kabir sualini örnek vermektedir.<sup>25</sup> İbnü'l-Hümâm'ın böyle bir ayırım yapma ge-rekçesinin, mükellefin bilmesi zorunlu olan ve cehaletinin mâzur olmadığı inanç konularıyla mükellefin bilmesi zorunlu olmayan ve cehaleti mâzur görülen inanç meselelerinin arası-nı ayırmak olduğu söylenebilir. Meselâ peygamberlere iman konusunda mükelleften beklenen şey, yani mükellefin bilmesi zorunlu olan husus, şeriatın kesin olarak peygamber olduğ-u nu söylediği kimselerin bizzat peygamber olduğuna, herhangi bir açıklama yapmadığı kimseler hakkında ise “peygamberdir veya değildir” şeklinde bir kesinleme yapmaksızın, Allah tarafından gönderilen bütün peygamberlere icmalen iman etmesidir. Bu tür bir kesinleme olmaksızın ya da yanlış bir ke-sinlemede bulunarak ölmesi halinde mâzur görülmeyecektir. Peygamberlik için erkek olmanın şart olup olmaması konusu

.....

<sup>24</sup> Kürdistânî, *Takrîbü'l-merâm fi şerhi Tehzîbi'l-keâm*, I, 10.

<sup>25</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 5.

gibi bazı fer'î inanç konuları ise böyle değildir. Bir diğer deyişle bu tür konular zannî delillere dayanmakta ve mükellefin bu konuya dair bilgi/inanç edinmesi zorunlu görülmemektedir. Bunun anlamı şudur: Bir kimse peygamberin erkek olup olmadığı konusunda bir inanca sahip olmadan öldüğünde ya da nefsü'l-emirde yanlış bir inanç edinerek öldüğünde bundan dolayı sorguya çekilmeyecektir.<sup>26</sup> Bu örnek üzerinde yapılan izah İbnü'l-Hümâm'ın diğer örneklerine de uygulanabilir. Ancak İbnü'l-Hümâm ile akaid konularında yakîni şart koşanlar arasında hakiki bir ihtilâftan bahsetmek zor görünmektedir. Çünkü İbnü'l-Hümâm yakînin birinci anlamını dikkate alarak bazı akaid konularının nefsü'l-emirde vâkıya mutabık kesinlemeyle elde edildiğini, diğer bir kısmının ise her mezhebin kendi katında doğru kabul ettiği ve onlara göre yakîn bildiren ancak nefsü'l-emirde zannî olan delillerle sabit olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla yakînin ikinci anlamı itibariyle bakıldığında kendinde zan bildiren, fakat mezhep mensupları katında kesin olarak inanılan konular yakîn kapsamına girdiği için aradaki ihtilâf lafzî olmaktadır.

Devvânî'nin yaptığı akaid meselelerinin aslî ve fer'î şeklindeki taksimi, Gelenbevî'nin dile getirdiği ikinci ihtimal üzerinden düşünüldüğünde, reddi küfre götüren aslî akaid konularının sübütunun ve delâletinin kat'î olması gerekirken, bunun aksine reddi küfrü gerektirmeyen fer'î akaid konuları ise nefsü'l-emirde değil, mezhep mensuplarınca kesin olan bir delile dayanmalıdır. Elbette fer'î inanç meselelerindeki kesinlemede “mezhep mensuplarınca” kaydının dikkate alınması mezheplerin birbirini tekfirine engel olmanın yanında, sadece mezhepler arasında bir ayrışma sağlar. Akaid risâleleri ise mezheplerin “kimlik dökümü” olarak görüldüğünde, hem nefsü'l-emirde vâkıya mutabık yakîni akaid meselelerini hem

.....

<sup>26</sup> İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 33.

de mezhepler katında vâkıya mutabık yakînî önermeleri kapsamına almaktadır.

[iii] Akaid esasları sınırlı miktardadır, amelî hükümlerin aksine artma azalma kabul etmez.<sup>27</sup> Bir diğer ifade ile amelî hükümlerde olduğu gibi itikadî hükümler yer, zaman ve şartların değişimiyle değişime uğramaz. Zira bazı amelî hükümler yer, zaman ve şartların değişimi sebebiyle bir taraftan değişime uğrarken, diğer taraftan daha önce hakkında hüküm verilmemiş yeni amelî meseleler ortaya çıkmakta ve fakihlerden bu meselelere çözüm sunmaları beklenmektedir. Dolayısıyla amelî hükümleri bir sayı ile sınırlamak mümkün görünmemektedir. Buna karşılık itikadî hükümler böyle değildir. Zira ulûhiyyet, nübüvvet ve meadda değişim söz konusu olmadığından, ilk insandan son insana kadar dinin mükelleflerden inanmalarını istediği inanç esasları sabittir ve artma azalma kabul etmez. Durum böyle olmakla birlikte akaid risâlelerinde bu ilke ile çelişir görünen bazı durumlarla karşılaşmak mümkündür. Şöyle ki her mezhebin tartışmalı inanç konularında mensuplarından inanmalarını istediği inanç meseleleri birbirinden farklılaşabilmektedir. Buna ek olarak mezhep âlimlerinin ilk dönemlerde yazdıkları akaid risâleleriyle sonraki dönemlerde yazdıkları akaid risâleleri arasında içerdikleri inanç meseleleri bakımından da artma azalma olduğu görülmektedir. Nitekim Ebû Bekir el-İyâzî'nin (ö. IV./X. yüzyıl) Semerkant çarşılarında ilân ettirdiği ve bunlara inanmayanların hevâ ve bidat ehli olacağını bildirdiği beyannâmede Ehl-i sünnet esasları için on madde zikredilirken; çağdaşı Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), yazdığı *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı akaid risâlesinde bu esasları altmış ikiye çıkarmıştır.<sup>28</sup> Ancak Hakîm es-Semerkandî'den sonra

.....

<sup>27</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 12.

<sup>28</sup> Burada hemen belirtmek gerekir ki Ebû Bekir el-İyâzî'nin söz konusu beyannâmesi incelendiğinde Ehl-i sünnet'in sadece Mu'tezile'den ayrıldığı temel noktalar sayılırken, Hakîm es-Semerkandî'nin metni Mu'tezile

gelen Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) yazdığı *Beyânü akâidetü'l-usûl* isimli eserinde Ehl-i sünnet inancını altı iman esasları bağlamından sorduğu on iki soruyla özlü bir şekilde ifade ederken, ondan sonra gelen Ömer en-Neseî (ö. 537/1142) *Akâid*'inde söz konusu inanç konularını daha da detaylandırmıştır. Diğer taraftan dönem dönem akaid literatürüne bazı meseleler dahil edilirken bazıları da çıkarılmıştır. Meselâ Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'inde ve Tahâvî'nin *el-Akâide*'sinde mâdumun şey olup olmadığı gibi meseleler bulunmazken Ömer en-Neseî'nin *Akâid*'inde ve Lekânî'nin (ö. 1041/1632) *Cevheretü't-tevhîd*'inde bulunmaktadır. Diğer taraftan mest üzerine meshetmek gibi bazı meseleler *el-Fıkhü'l-ekber*'de ve *el-Akâidetü't-Tahâviyye*'de yer almasına rağmen Üşî'nin (ö. 575/1179) *Bed'ü'l-emâlî*'sinde ve Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd*'inde bulunmamaktadır. Bu da bize akaid risâlelerinde yer alan itikadî önermelerin artıp azalabildiğini göstermektedir. O halde kelâmcıların "Akaid sabittir, artıp azalmaz" ilkesini nasıl anlamalıyız? Bu soru da aynı şekilde yukarıda kurduğumuz İslâm akaidinin özel anlamı ile İslâm akaidinin genel anlamı yani mezhep akaidi arasındaki ayrım sayesinde izah edilebilir. Şöyle ki dinin her mükellefe inanmasını zorunlu kıldığı ve bilgisizliğini câiz görmediği inanç esasları Hz. Âdem'den bugüne kadar sabittir ve değişim kabul etmez. Ancak dinin mükelleflere inanmasını bizzat zorunlu kılmadığı, sübûtu veya delâleti zannî olan inanç konuları ise farklı zamanlarda İslâm toplumunda tartışma konusu olup akaid risâlelerine girerken bazan da bahsi geçen konular takipçisinin kalmaması veya önemli bir ayrım noktası olma özelliğini kaybetmesi gibi gerekçelerle akaid risâlelerinden çıkarılabilmektedir.

.....

dışındaki diğer fırkalardan ayrışmayı da kuşatacak şekilde düzenlenmiştir (bu konuda daha fazla detay için bk. Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'deki Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannâmesi", s. 49-85).

Yukarıda “Akaid sabittir, artıp azalmaz” ilkesinin nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna getirdiğimiz izah, karşımıza şöyle bir soru daha çıkarmaktadır: “Eğer akaid metinleri, sadece sabit ve değişmez inanç konularının dökümünü vermek için ya da daha genel anlamda mezhep akaidini dile getirmek için yazılıyorsa, niçin İslâm tarihi içerisinde veya mezhepler tarihi içerisinde tek bir akaid metni yazılıp herkesten buna inanması istenmedi de farklı zamanlarda ve bölgelerde hacimleri değişik birden çok akaid metni kaleme alındı?” Söz konusu sorunun cevabı, ilk olarak, bu metinlerin nasıl bir telif tarzıyla kaleme alındığının, ikinci olarak ise telif amaçlarının neler olduğunun belirlenmesine ihtiyaç duymaktadır.

Akaid metinlerinin bir telif tarzı olan “ihtisar” şeklinde kaleme alındığı söylenebilir. Nitekim Ömer en-Neseî'nin *Akâid*'i üzerine şerh yazan Teftâzânî söz konusu metin için “*Akâid* diye isimlendirilen bu muhtasar” tabirini kullanmaktadır.<sup>29</sup> Yine İmam Senûsî (ö. 895/1490) kendisinden önce İbn Ebû Zeyd (ö. 386/996) ve İbn Hâcib (ö. 646/1249) gibi âlimlerin yazdığı akaid risâlelerinin ihtisar telif tarzına sahip olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>30</sup> İhtisar telif tarzıyla ilgili genel olarak şu söylenebilir ki bu telif tarzı her dönemde gelişen ve güncellenen ilim dalının diliyle kendisinden önceki ilmî birikimi yeniden ifade etme faaliyetidir.<sup>31</sup> Hangi ilim dalında olursa olsun ihtisar tarzında telif edilen metinlerin genel olarak en önemli özelliği, eğitimsel gayeler güdülerek yeni nesillere o ilim dalının geçmiş birikimini icmalen kuşatma imkânı tanınmasıdır.<sup>32</sup> Her dönemde ve bölgede herhangi bir ilim dalıyla

•••••

<sup>29</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 53.

<sup>30</sup> Senûsî, *Şerhu's-Senûsiyyeti'l-kübrâ*, s. 59.

<sup>31</sup> Fıkıh ilmi özelinde ihtisar telif tarzının genel özellikleri için bk. Kaya, “Muhtasar”, s. 61-62.

<sup>32</sup> Belirtmek gerekir ki burada ihtisar telif tarzıyla ilgili kuşatıcı ifadeler kullanma amacıyla değiliz. Aksine akaid-kelâm metinleri çerçevesinde telif

ilgili tartışmalar ve katkılar çeşitli sebeplerle birbirinden farklılık arzedebildiğinden, o bölgelerde ve dönemlerde yazılan muhtasarlar da tertip, içerik ve hacim gibi çeşitli açılardan farklılık gösterebilmektedir. Bu da farklı dönemlerde veya aynı dönemde de olsa farklı bölgelerde aynı ilim dalıyla ilgili muhtasarların “tekrar ve yeniden” yazılmasını anlamlı kılmaktadır. Bu bağlamda akaid risâleleri de ihtisar telif tarzıyla kaleme alındığı için genel anlamda muhtasar eserlerin özelliklerini taşımakta ve bundan dolayı farklı zamanlarda ve bölgelerde aynı mezhebe mensup âlimler tarafından birden fazla akaid muhtasarı kaleme alınabilmektedir.

Akaid muhtasarlarının tekrar ve yeniden yazılmalarını anlamlı kılacak bir başka husus, ihtisar telif tarzının hangi türüyle yazıldıklarının bilinmesidir. Muhtasar tarzı eserlerin birçok türünden bahsedilebilmekle<sup>33</sup> birlikte bu türler içerisinde en yaygın ve önemlileri arasında [i] yazarın kendisinin veya kendisinden önceki başka bir ilim adamının bir ilim dalıyla ilgili yazdığı kitabı, daha özlü bir şekilde yani lafızlarını azaltarak hacim olarak daha az ve anlaşılabilirlik bakımından daha açık bir metin haline getirmesini ifade eden “kitap ihtisarı” ile [ii] bir ilim dalının geçmiş birikimini, gerek meseleleri gerekse deliller ve itirazlar açısından irdeleyen ve sonraki nesillere o

.....

edilen muhtasar metinlerin genel özelliklerini ifade etmeyi amaçlıyoruz.

<sup>33</sup> Hemen belirtmek gerekirse ihtisar telif tarzını, bir telif tarzı olarak doğrudan inceleyen bir çalışmaya rastlayamadık. Ancak biz farklı ihtisar türlerine İbn Fûrek’in *Mücerredü Makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ari* adlı eserinde olduğu gibi bir kişinin örneğin kelâmî düşüncesini yeniden inşa etmeyi amaçlayan “kişi muhtasarı”nı, bir kitabın içeriğinin daha az ve güncel bir dille yeniden ifade eden “kitap muhtasarı”nı ve bir ilim dalının geçmiş birikimini eğitimsel gayeler güderek sonraki nesillere aktarmak için telif edilen “ilim muhtasarı”nı vb. örnek olarak verebiliriz. Hatta “ilim muhtasarı” da kendi içerisinde sadece o ilim dalının mesâliyle sınırlı olanlar ve farklı hacimlerde delil ve itirazı da içine alanlar olmak üzere bir defa daha taksim edilebilir.

ilim dalını öğretme ve ezberletme amacıyla telif edilen “ilim muhtasarları” sayılabilir. Bir ilim dalının öğretiminde gözetilen giriş (*iktisâr*), orta (*iktisâd*) ve ileri (*istiksâ*) seviye şeklindeki kademeli okumalar için ilim muhtasarları farklı yöntem ve hacimlere sahip olmaktadır. Meselâ giriş düzeyinde genelde bir ilim dalına yeni başlayan öğrencinin o ilim dalının mesâilini hızlı ve oldukça icmalen kuşatması amaçlandığı için o ilim dalının inceleme konusu kıldığı mesâilin dökümü bir düzen içerisinde delilsiz olarak verilmekte ve öğrencilerden o ilim dalının mesâilini iç tartışmalara girmeden özet bir şekilde öğrenmesi beklenmektedir; zira bir ilmi bilmek, en başta onun mesâilini bilmektir. Orta ve üst seviye okumalara gelindiğinde ise gerek meselelerin alt konuları gerekse mesâilin delilleri iç tartışmalar çerçevesinde ele alınmakta ve öğrencinin o ilim dalında yavaş yavaş derinleşmesi ve o ilim içindeki ihtilâflı meseleler üzerinde farkındalığının artması hedeflenmektedir.<sup>34</sup> İşte akaid muhtasarlarına böylesi bir öğretim anlayışı açısından bakıldığında kelâm ilminin öğrenilmesinde giriş düzeyi metinleri arasında yer aldıkları söylenebilir. Bu da akaid muhtasarlarının mezheplerin kelâm ilminde inceleme konusu kılınan mesâilin dökümünü verdiğini göstermektedir. Ancak akaid risâlelerinin yazılış amacını sadece kelâm ilmine yeni başlayan öğrencilere kelâmın mesâilini öğretmek olarak belirlemek eksik olacaktır. Zira İmam Senûsî'nin açıkça ifade ettiği üzere akaid risâleleri sadece ilim talebelerine kelâm ilmini öğretmek için değil, toplumun/halkın ezberlemesi ve bu sayede inanç konularında taklit seviyesindeki bilgiden delilleri araştırma seviyesine yükselmelerini sağlamak için

•••••

<sup>34</sup> Nitekim eğitim müfredatı içerisinde böyle kademeli bir öğretimin gözetildiğine örnek olarak XVIII. yüzyılın ilk yarısında Fransız hükümetinin isteği üzerine bir Osmanlı müderrisinin kaleme aldığı *Kevâkib-i seb'a* isimli metin gösterilebilir. Söz konusu metinde İslâm ulemâsının her ilimde iktisar-iktisat-istiksâ şeklinde üç merteye gözettiği ifade edilmektedir (bk. Bibliothèque Nationale, Supplement Turcs, nr. 196, vr. 54<sup>a-b</sup>).

de yazılmaktadır.<sup>35</sup> Senûsî'ye göre âlimler, toplumun taklitle dahi olsa akaid konularını doğru bilmediğini gördüklerinde; onları, küfür olduğunda icmâ edilen bir inancı benimseme konumundan doğru bilgiye basamak olacağını düşündükleri [küfür olup olmadığına] ihtilâf edilen bir inancı benimseme

.....

<sup>35</sup> Akaid literatürünü sadece Ehl-i sünnet akaid metinleriyle sınırlı tutan ve akaid risâlelerinin yazım gerekçesi olarak sadece İslâm'ın ilk asırlarında yaşanan fırkalaşmaların itikat sahasında sahih akidenin ortaya konulmasını zorunlu kılmasını gösteren bir çalışma da vardır. Bu çalışmaya göre *el-Akâid, el-Fıkhü'l-ekber, Kitâbü'l-Asl, Kitâbü'l-İmân* ve *Risâletü't-Tevhîd* başlıklı eserler Ehl-i sünnet akaid birikimini ortaya koyan eserlerdir ve yazıldıkları dönemden bir asır sonra ortaya çıkacak olan kelâm ilminin teorik alt yapısını oluşturmuşlardır. Yine aynı çalışmaya göre aslında akaid risâleleri ilk fırkalaşmaların başladığı I. (VII.) asrın sonu ile Ehl-i sünnet kelâmının kurulmaya başladığı IV. (X.) asrın başlarına kadarki dönemde Ehl-i sünnet âlimlerinin, sahih akideyi ehl-i bidatın görüşlerinden korumak üzere kaleme aldıkları metinlerdir (bk. Düzgün v.dğr., *İslâm İnanç Esasları*, s. 51-53). Ancak kanaatimizce bu anlayış yanlış olmasa da eksiktir. Zira öncelikle akaid literatürünü sadece Ehl-i sünnet akaid risâleleri ile sınırlı tutmak doğru değildir. Aksine Şitler'den İbâzîler'e kadar birçok kimse akaid risâlesi kaleme almıştır. Buna örnek olarak -her ne kadar geç bir dönem de olsa- Ebû Hafs Amr b. Cümey'e (ö. 750/1350 [?]) ait *Akîdetü't-Tevhîd* isimli akaid risâlesi verilebilir. Bu risâle Ehl-i sünnet akaid metinlerindeki üslûpta ve hacimde İbâzî akaidinin dökümünü vermek için kaleme alınmıştır (zikri geçen İbâzî akaid metni için bk. Dündar, "Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni: Akîdetü't-Tevhîd li-Amr İbn Cümey", s. 271-301). Yine akaid literatürünü sadece Ehl-i sünnet kelâmının teorik alt yapısını belirleyen metinler olarak görmek, Ehl-i sünnet kelâmının IV. (X.) yüzyılda kurulmasından sonra gelişerek devam eden akaid risâlesi yazma geleneğini de izah edemez. Zaten bu sebeplerdir ki söz konusu çalışma Ehl-i sünnet kelâmı kurulduktan sonra da akaid risâlesi yazılma gerekçesini, gerçekte bir sebep olmayan "duyulan ihtiyaçtan olsa gerek" ifadesiyle dile getirmiştir. Oysa akaid risâleleri gerek Ehl-i sünnet kelâmı kurulmadan önce gerekse de kurulduktan sonra -özellikle *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Akîdetü't-Tahâviyye* türündeki akaid metinlerinde ne üslûp ne de tarz bakımından bir değişim yaşanmıştır, belki sadece sistematik ve konu dağılımı açısından değişim yaşandığı söylenebilir.



konumuna taşınmayı istemişlerdir.<sup>36</sup> O halde akaid risâleleri “toplumun kimlik inşasında” hayatî bir yere sahip olan inanç boyutunu doğru bir şekilde inşa etmede önemli bir yere sahiptir. Zira akaid risâleleri sayesinde toplum bir yandan inanç açısından müslüman olmanın asgari kabullerini öğrenmekte yani kendisini müslüman yapan itikadî tahsil ederek “müslüman kimliği”ni inşa etmekte, diğer yandan da toplum içerisinde ortaya çıkan, fakat ihtilâf edilen inanç meselelerinde mensubu bulunduğu mezhebin doğru yorumunu öğrenerek “mezhep kimliği”ni inşa etmektedir.

Akaid muhtasarlarına kelâm ilminin mesâili olması açısından bakıldığında, meselâ Eş‘arî kelâmı, İslâm toplumu içerisinde ortaya çıkan -ancak tartışma konusu haline gelen ve mezheplerin farklı kabullere vardığı- mesâili kendi usulü çerçevesinde incelemeye tâbi tutarak belli sonuçlara ulaşmakta ve inanç bakımından “kendisini kendi olmayanlardan ayıştıran” bu sonuçları akaid muhtasarlarına birer inanç önermesi olarak koymaktadır. Nitekim Teftâzânî *Şerhu'l-Akâid*'de Ömer en-Nesefî'nin *Akâid* muhtasarının âlemin hudûsuna yönelik delillere değinmemesini şöyle izah etmektedir: “Bu konu uzundur ve bu muhtasara uygun değildir. Zaten nasıl uygun olsun ki; bu muhtasar delillerle değil de ‘sadece mesâille sınırlı’dır.”<sup>37</sup> Bu ifadeler akaid risâlelerinin kelâmın mesâiliyle sınırlı olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Zira ilimler, konularının zatî arazları üzerinde araştırma yapar ve o zatî arazları konularına delilleriyle olumlu ya da olumsuz bir şekilde yüklem yaparak kesbî/nazarî önermelere ulaşır. İşte bu kesbî önermeler o ilimlerin mesâilidir.<sup>38</sup> Benzer şekilde kelâm da konusunun zatî arazları üzerinde yaptığı araştırma neticesinde birtakım itikadî kesbî/nazarî önermelere ulaşarak bunları kendisinin

•••••

<sup>36</sup> Senûsî, *Şerhu's-Senûsiyyeti'l-kübrâ*, s. 59.

<sup>37</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 174.

<sup>38</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I, 6.

mesâili kılmakta<sup>39</sup> ve o mesâili kelâm ilminin öğretiminde ilk basamağı oluşturmak ve “halkın inanç kimliği”ni doğru bir şekilde inşa etmek için akaid risâlelerinde delillerinden uzak bir şekilde bir araya getirmektedir.

Akaid risâlelerinin içerdiği itikadî önermelerle (akaid) kelâm arasındaki ilişkiye akaidin kelâmın mesâili olması açısından baktığımızda, aralarında “icmal-tafsil” ilişkisi kurabiliriz. Daha açık bir ifadeyle akaid en öz ve delilsiz bir şekilde mesâili ifade etmesi sebebiyle icmal olurken, kelâm detayı yani alt meseleleri vermesi yanında bunları delilleriyle ortaya koyması bakımından tafsil olmaktadır. Akaidle kelâm arasındaki “icmal-tafsil” ilişkisini netleştirmek için bir akaid muhtasarı olan Ömer en-Nesefî'nin *Akâid*'i üzerinde Teftâzânî'nin bir kelâm eseri olan *Şerhu'l-Akâid*'de ne tür bir şerh işçiliği gerçekleştirdiğine bakılabilir. Teftâzânî kendi yazdığı şerh için Nesefî'nin metninin mücmel taraflarını tafsil ettiğini, muğlak yönlerini beyan ettiğini ve dürülü taraflarını açtığını söylemektedir. Bununla birlikte Teftâzânî, Nesefî'nin sözünü tevcih edeceğini yani musannifin sözünün sıhhat yönlerini göstereceğini, meramına tenbihte bulunacağını, mesâili tahkik, delilleri tedkik, maksatları tefsir edeceğini ve son olarak ise faydaları arttıracığını ifade etmektedir.<sup>40</sup> Söz konusu metin üzerinde yapılan bu tür bir işçilik ancak iki taraf arasında icmal-tafsil ilişkisi kurularak açıklanabilir. Ayrıca bu sayededir ki; bir kelâm âlimi istediğinde icmal halindeki herhangi bir akaid muhtasarını tafsil halindeki mütekâmil bir kelâm eserine dönüştürebilmektedir.

•••••

<sup>39</sup> Nitekim Teftâzânî kelâm ilminin mesâilinin nazarî, şer'î, itikadî önermeler olduğunu söylemektedir (bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I, 8).

<sup>40</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 56-57.

### III. *el-Akâidü'l-Adudiyye*'nin Yazım Amacı ve İçerdiği İtikadî Konuların Tertibi

Akaidin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği, İslâm akaidi ile mezhep akaidi arasındaki ayırım ve akaid-*kelâm* ilişkisi ortaya konulduktan sonra İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye* isimli akaid risâlesini, kurulan söz konusu ayırımlar çerçevesinde inceleyebiliriz. Öncelikle İcî söz konusu risâleye yetmiş üç fırka hadisiyle başlamakta ve hadiste kurtulacağı bildirilen fırka-i nâciyenin akaidini aktaracağını söylemektedir.<sup>41</sup> Bilebildiğimiz kadarıyla akaid literatüründe İcî'den önce akaid risâlesine yetmiş üç fırka hadisi ile başlayan tek kişi Hakîm es-Semerkandî'dir. O, *es-Sevâdü'l-a'zam* isimli akaid risâlesine Hz. Peygamber'in mezhebinin ne olduğuna yönelik bir soru ile başlamakta ve sonrasında yetmiş üç fırka hadisini detaylı bir şekilde aktarmaktadır. Hadisin Semerkandî'nin aktardığı şekline göre, "Fırka-i nâciye, ashâb'ü's-sünnet ve'l-cemaattir ve bu da sevâd-ı a'zamdır." Sonrasında Semerkandî bir kimsenin sevâd-ı a'zamdaki olması için altmış iki alâmetin kendisinde bulunması gerektiğini söyleyerek bunları tek tek zikretmektedir.<sup>42</sup> İcî ise açık bir şekilde hadiste zikredilen fırka-i nâciyenin Eş'arîler olduğunu ifade etmektedir. Yaptığımız söz konusu ayırımlar çerçevesinde İcî'nin bu ifadelerini değerlendirdiğimizde, onun bu risâleyi mutlak anlamda İslâm akaidini değil, onun bir tikeli olan Eş'arî akaidin dökümünü çıkarmak için kaleme aldığını söyleyebiliriz. Akabinde İcî, risâlede zikrettiği itikadî konularda muhaddis Selef âlimlerinin, müslümanların imamlarının ve Ehl-i sünnet'in icmâ ettiğini söylemektedir. Fakat buradaki "icmâ" ifadesini, usûl-i fıkhıdaki "ümme'tin her asırdaki bütün ehlü'l-hal ve'l-akdinin herhangi bir dinî hüküm üzerinde ittifak etmelerinden" ibaret olan ıstılahî icmâyâ hamletmek doğru değildir. Zira bu risâlede zikredilen itikadî

<sup>41</sup> İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, s. 17.

<sup>42</sup> Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s. 2.

önergelerin her birinde bu şekilde bir icmânın gerçekleştiğini söylemek doğru görünmemektedir. O halde söz konusu ifadeyi lugat anlamını dikkate alarak ittifak etme anlamına hamletmeliyiz. Zaten İcî'nin "icmâ" ifadesini ehl-i hal ve'l-akdden özel bir gruba yani muhaddislere, müslümanların imamlarına ve Ehl-i sünnet'e tahsis etmesi de bu yorumu desteklemektedir.<sup>43</sup> Sonuçta İcî'nin bu risâlede Ehl-i sünnet'in -ki ona göre Eş'ariler'dir- kendi içerisinde ihtilâf ettikleri itikadî konuları değil de ittifakla kabul ettikleri itikadî hükümleri aktaracağı ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayıdır ki kendisinden önce İbnü'l-Hâcib'in *Akîdetü İbni'l-Hâcib* isimli akaid risâlesinde yaptığı gibi aktardığı itikadî meselelerde tercihe şayan anlamında "ale'l-esah" vb. ifadeleri kullanmamakta ya da yine İbnü'l Hâcib gibi bazan mezhep âlimleri içerisindeki ihtilâflara işaret etmemektedir,<sup>44</sup> aksine her bir konuyu ihtilâfsız bir itikadî önerme olarak aktarmaktadır.

İcî'nin risâlede Eş'ariler'in ittifakla kabul ettiği itikadî konuları aktardığı açık olmakla birlikte Eş'arî düşünce içerisinde kendisinden önce Kuşeyrî ve İbnü'l-Hâcib gibi âlimlerin akaid risâlesi yazdığı göz önüne alındığında İcî'nin niçin yeniden bir akaid risâlesi yazdığı sorulabilir. Bu sorunun cevabı yukarıda açıkladığımız ilkeler çerçevesinde telif tarzı, öğrenci ve toplum için eğitimsel gayelerle ilişkilidir. Daha açık ifadesiyle değişik hacimlerde kelâm eserleri yazan İcî ayrıca bir akaid risâlesi de yazarak hem kelâm ilminde giriş seviyesinde medresede okutulacak ve kendisine kadar gelen ilmî birikimi güncelleyen bir metin kaleme almakta hem de kimlik inşasında önemli bir yere sahip olan inanç boyutunu, halkın doğru bir şekilde oluşturmasını ve itikadî konularda küfre ve bidata düşmekten korunmasını sağlamaya çalışmaktadır.<sup>45</sup>

•••••

<sup>43</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyiye*, s. 5.

<sup>44</sup> İbnü'l-Hâcib, *Akîdetü İbni'l-Hâcib*, vr. 79<sup>b</sup>-80<sup>a</sup>.

<sup>45</sup> İcî'nin söz konusu risâleyi yazma gerekçesini, "itikadî mezheplerin tam 

Akaid literatürü tertip açısından birkaç başlık altında incelenebilir: Bunlar arasında bu risâlelerde yer alan itikadî önermelerin nasıl sıralandığı, ana başlıklar oluşturulup oluşturulmadığı, oluşturulduysa ya da oluşturulmayıp bizim tarafımızdan oluşturulması mümkünse, hangi meselelerin bu ana başlıklar altına sokulduğu veya çıkarıldığı sayılabilir. Genelde akaid risâlelerinin, kelâmda “usûl-i selâse” diye bilenen *ulûhiyyet*, *nübüvvet* ve *sem‘iyyât* şeklindeki ana taksim takip edilerek kaleme alındığı görülür. Ancak çoğunlukla söz konusu bölümleme bizzat bölüm başlığı olarak akaid risâlelerine konulmaz. Bununla birlikte akaid risâlelerinin içerdiği itikadî önermeleri yukarıdaki üç başlık altında toplamaya çalıştığımızda, bazı takdim ve tehirler olmakla birlikte, bu bölümlemenin korunduğunu görmekteyiz.

İcî *Akâid*'ini yazmadan önce mütevasıt bir kelâm eseri olarak kaleme aldığı *el-Mevâkıf*'ı altı mevkıf üzere tertip etmiştir. Fakat müteahhirîn dönemine ait bir kelâm eseri olduğu için ilk dört mevkıfı [i] mukaddimeler, [ii] umûr-i âmme, [iii] arazlar ve [iv] cevherlere ayırmış, sadece son iki mevkıfı [v] ulûhiyyet ve [iv] sem‘iyyât konularına tahsis etmiştir.<sup>46</sup> Akaid risâleleri söz konusu olduğunda özellikle son iki mevkıf önemlidir, çünkü İcî “usûl-i selâse”yi son iki mevkıfta ele almaktadır.<sup>47</sup> İlk bakışta İcî'nin bu taksimi *el-Mevâkıf*'ta nübüvvet bahisle-

.....

olarak teşekkül ettiği V. (XI.) asırdan itibaren Ehl-i sünnet âlimlerinin halkı ehl-i bidatın yanlış inançlarından korumak ve Sünnî akıdeyi kolayca öğrenmelerini sağlamak için, akaid problemlerini Sünnî çerçevede ele alan küçük akıde risâleleri yazmalarının bir uzantısı olarak değerlendirilenler de vardır (bk. Yavuz, “el-Akâidü'l-Adudiyye”, s. 216; Düzgün v.dğr., *İslâm İnanç Esasları*, s. 53).

<sup>46</sup> Benzer bir sıralama İcî'nin *Cevâhirü'l-kelâm*'ında da gözlenmektedir.

<sup>47</sup> Bazı Mâtürîdî kelâmcıların yazdıkları akaid metinlerinin başına varlık ve bilgi bahislerine dair taksimler ve önermeler ekledikleri de bir gerçektir. Ancak sonrasında bu risâleler de usûl-i selâse dikkate alınarak tertip edilmektedir.

rinin ele alınmadığını akla getirirse de sem'ıyyât bölümünün [a] nübüvvet, [b] mead ve [c] esmâ ve ahkâm şeklinde üç mersada ayrılması, nübüvveti sem'ıyyâtın bir alt konusu kıldığını göstermektedir. Eş'arî kelâm metinleri arasında İcî'nin yaptığıının aksine sem'ıyyâtı nübüvvet başlığı altında inceleyen metinler de vardır. Meselâ Beyzâvî (ö. 685/1286) *Tavâliu'l-en-vâr* isimli kelâm eserinde üçüncü kitabı nübüvvet bahislerine ayırmakta, ancak sem'ıyyât bahislerini bu ana bölümün üçüncü babı olarak incelemektedir. *el-Akâidü'l-Adudiyye*'yede ise "usûl-i selâse"nin korunduğu, fakat aynıyla sıralamanın takip edilmediği dikkati çekmektedir. Zira İcî ulûhiyyet konularını bitirdikten sonra mead bahislerine geçmekte ve sonrasında nübüvvet bahislerini ele almaktadır. Bir diğer ifade ile İcî hem *el-Mevâkıf*'ta yaptığı tertibin hem de kendisinden önceki Eş'arî akaid metinlerinin aksine "usûl-i selâse"nin tertibinde sem'ıyyât bahislerini nübüvvet bahislerinden öne geçirmiştir. Bu şekildeki bir tertibi İcî öncesindeki akaid risâlelerinde de görmek mümkündür. Meselâ Ömer en-Nesefî'nin *Akâid*'inde benzer şekilde sem'ıyyât konuları nübüvvet konularının önüne alınmıştır. İcî'nin *Akâid*'inde gördüğümüz ve kendisinden önceki akaid literatüründen ayrıştığı tertiple ilgili bir diğer mesele meleklerle ilgili itikadî önermeleri ulûhiyyet bahislerinde ele almasıdır. Oysa hem *el-Mevâkıf*'ta İcî hem de ondan önceki akaid risâlelerinde meleklerle dair meseleler genelde nübüvvet başlığı altında incelenmektedir.

### A. Önceki Akaid Risâlelerinde Genellikle Yer Aldığı Halde *el-Akâidü'l-Adudiyye*'de Yer Almayan Konular<sup>48</sup>

Konular	<i>el-Fıkhü'l-ekber</i>	<i>el-Akâidetü't-Tahâviyye</i>	<i>el-Lüma' fi'l-îtikâd</i>	<i>el-Akâidü'n-Nesefiyye</i>	<i>Akâidetü İbni'l-Hâcib</i>
1. Haberî sıfatların nasıl anlaşılacağı	✓	✓	✓	✓	
2. Kazâ-kader meselesi	✓	✓	✓		
3. İstîtaat meselesi		✓	✓	✓	
4. Güç yetirilemeyecek şeyler sorumlu tutma ( <i>teklîf-i mâ lâ yutâk</i> )		✓		✓	
5. Kevser havuzu	✓	✓		✓	✓
6. İmanda artma-azalma olmayacağı	✓	✓		✓	✓
7. İmanda istisnanın câiz olmadığı				✓	✓
8. Mîraç hadisesinin hak olduğu	✓	✓		✓	
9. Devlet reisi ( <i>imâm</i> ) nasbetmenin vâcib oluşu ve devlet reisinde aranacak şartlar				✓	✓
10. İman-İslâm ilişkisi	✓		✓	✓	
11. Mestler üzerine meshetme	✓	✓		✓	
12. Kıyamet alâmetleri	✓	✓		✓	

.....

<sup>48</sup> Biz burada İcî'nin *el-Akâid*'inde yer almayan, ancak ondan önceki akaid risâlelerinde yer alan itikadî konuları tespit ederken şu beş akaid risâlesini belirledik ve tespit ettiğimiz konular hangi risâlede yer alıyorsa risâle ismini o konuların karşlarına yazdık: *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, *el-Lüma' fi'l-îtikâd*, *el-Akâidü'n-Nesefiyye* ve *Akâidetü İbni'l-Hâcib*.

## B. Önceki Akaid Risâlelerinde Bulunmadığı Halde İlk Defa *el-Akâidü'l-Adudiyye*'de Eklenen Konular

### 1. Tecessüsün Câiz Olmaması

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İcî'nin kendisinden önceki akaid literatüründen farklı olarak ilk defa bir akaid risâlesine dahil ettiği iki mesele bulunmaktadır. Bunlardan ilki tecessüsün câiz olmadığı meselesidir. Din dilinde *tecessüs*, insanların hallerini özellikle de gizli saklı ve ayıp durumlarını ifşa etme amacıyla araştırmak demektir. İcî *Akâid*'inde iyiliği emretmenin ve kötülüğü yasaklamanın hükmünü ve şartlarını ortaya koyduktan sonra bu meselenin tecessüsle bağlantısını kurmaksızın yani aralarında bağ bulunduğuna yönelik herhangi bir ifade kullanmaksızın tecessüsün câiz olmadığını bildirmektedir. Bu ise tecessüs meselesinin iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama konusuyla ilişkili olmadığını hissettirmektedir. Ona göre iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamanın hükmü, emredilen şeyin veya yasaklanan şeyin hükmüne bağlıdır. Daha açık ifadesiyle vâcip bir şeyi emretmek vâcip ve mendup bir şeyi emretmek mendup iken, haramı yasaklamak vâcip ve mekruhu yasaklamak menduptur. İcî *Akâid*'inde iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın açık bir şekilde iki şartı olduğunu ifade etmese de şart olarak şu iki hususa yer vermektedir. Birincisi, bu işin fitneye sebebiyet vermemesidir. Aksi halde yani iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak büyük bir fitneye sebebiyet verecekse ne vâcip ne mendup olur, aksine bazan haram dahi olabilir. İkincisi ise iyiliği emretmenin veya kötülüğü yasaklamanın kabul edileceğinin yani amaca ulaşılacağına zannedilmesidir.<sup>49</sup> Eğer böyle bir zan bulunmazsa ya da kabul edilip edilmeyeceğinde şekke düşülürse vâcip olmaktan çıkar. Devvânî'ye göre bir başka ihtimal daha bulunmaktadır. Şöyle ki kabul edileceği zannedilmese dahi fitne endişesi

.....

<sup>49</sup> İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, s.19.



bulunmazsa İslâm'ın şiarını izhar etmek için iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak vâcip olmaktan çıksa da müstehap seviyesinde kalır.<sup>50</sup> *el-Mevâkıf*'ta ise İcî, iyiliği emretmenin ve kötülüğü yasaklamanın açık bir şekilde iki şartı olduğunu söylemekte, ancak birinci şartta *Akâid*'de belirttiği iki durumu dile getirirken, ikinci şartta sadece tecessüsün bulunmaması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>51</sup> Dolayısıyla *el-Mevâkıf*'taki ifadelerine göre tecessüsün câiz olmadığı meselesi, İcî'ye göre iyiliği emretmenin ve kötülüğü yasaklamanın altında incelenmesi gereken bir meseledir. Ancak İbn Kâvân diye bilinen ve *el-Akâidü'l-Adudiyye* üzerine bir şerh yazan Şihâbüddin el-Kilânî (ö. 889/1484) açık bir şekilde İcî'nin *el-Mevâkıf*'ta tecessüsün bulunmamasını iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın ikinci şartı kılmasını yanlış görmektedir. Ona göre İcî *el-Akâidü'l-Adudiyye*'de tecessüsün bulunmamasını iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın bir şartı olarak görmediğinden bahsi geçen konudan sonra yeni bir cümle başlatarak "Tecessüs câiz değildir" demektedir.<sup>52</sup> İbn Kâvân'ın söylediği gibi tecessüsün câiz olmadığı meselesinin iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama konusuyla hiçbir alâkasının olmadığı söylenemez. Zira özellikle kötülüğü yasaklama vâcip görülerek insanların özel hayatlarında kötülükten uzak durmalarını sağlamak için özel hayatın gizliliğini ihlâl ederek tecessüste bulunmak câiz değildir. Bu açıdan bakıldığında kötülüğü yasaklamanın bir şartı olarak tecessüsün bulunmamasını saymak oldukça yerinde bile görülebilir. İşte İcî'nin *el-Mevâkıf*'ta tecessüsü bu açıdan değerlendirerek iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın ikinci şartı kıldığı söylenebilir. *el-Akâidü'l-Adudiyye*'de ise tecessüs meselesini iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama konusunun açık bir şekilde ikinci şartı kılmasa da o konunun

••••••••

<sup>50</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 92-93.

<sup>51</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 414.

<sup>52</sup> Kilânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 119-120.

hemen akabinde bu meseleye değinmesi, en azından o konuyla sıkı bir ilişki içerisinde bulunduğunu göstermektedir. Fakat şunu da hemen belirtmek gerekir ki iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama akaid literatürüne ilk defa İcî tarafından sokulmuş bir mesele değildir, aksine ondan önce Kuşeyrî gibi âlimler tarafından akaid risâlelerine zaten dahil edilmiştir.<sup>53</sup> Dolayısıyla tecessüs meselesine iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın bir şartı olarak bakılırsa, bu mesele İcî'den önce hiç değinilmeyen ve ilk defa İcî tarafından akaid literatürüne sokulan müstakil bir konu olarak değerlendirilmeyebilir. Fakat İcî'nin özellikle *el-Akâidü'l-Adudiyye*'deki ifadeleri incelendiğinde, her ne kadar iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama konusuyla sıkı bağlantısı olsa da tecessüsün câiz olmadığı meselesini müstakil bir konu olarak ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında ise İcî tecessüs meselesini ilk defa bir akaid metnine dahil eden kişi olma niteliğini elde etmektedir.

## 2. Rıdvan Biatına Katılanlar ile Bedir Ehlinin Cennetlik Olması

İkinci mesele ise her ne kadar İcî öncesinde de akaid risâlelerinde yer alsada görebildiğimiz kadarıyla ilk defa bir akaid metninde kapsamı değiştirilmiş bir şekilde İcî tarafından dile getirilmiştir. İcî öncesindeki akaid risâlelerinde cennetle müjdelenen kimseler genellikle “aşere-i mübeşşere” olarak ifade edilirken<sup>54</sup> İcî aşere-i mübeşşereyi de kapsayan rıdvan biatında bulunanlar ile Bedir Savaşı'na katılan kimselerin cennette olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı biz bu konuyu İcî öncesinde akaid risâlelerinde yer almayıp ilk defa İcî'nin eklediği konular başlığı altına koyduk. İcî'yi rıdvan

•••••

<sup>53</sup> Kuşeyrî, *el-Lüma' fi'l-i'tikâd*, s. 62.

<sup>54</sup> Tahâvî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, s. 29-30; Neseî, *Metnü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 34.

biatına katılanların cennetlik olduğu hükmüne götüren gerekçe, Allah'ın bu kimseler hakkında, “Andolsun, sana o ağacın altında biat ederlerken Allah o müminlerden razı olmuştur”<sup>55</sup> buyurması ile Allah resulünün rıdvan biatına katılan ve gerçekten de orada biat eden kimselerden inşallah hiçbirinin cehenneme girmeyeceğini bildirdiği rivayettir.<sup>56</sup> Devvânî, İcî'nin rıdvan biatına katılan kimselerin cennetlik olduğu hükmü konusunda sükût geçerek hükmü zımnen onaylarken, Bedir Savaşı'na katılan sahâbenin cennetlik olduğu konusundaki hadisler arasında teâruz bulunduğunu söyleyerek bunun kolay bir şekilde kabul edilemeyeceğine işarette bulunmaktadır. Ardından ise Devvânî Hz. Fâtıma, Hz. Hatice, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Âişe hatta belki Hz. Peygamber'in diğer eşlerinin de aynı şekilde cennetlik olduğunu eklemektedir.<sup>57</sup> Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*'sini tercüme eden Ahmed Hamdi Efendi, İcî'nin cennetlikleri sayarken hadislerde cennetlik olduğu müjdelenen on sahâbeyi açıkça söylememe sebebinin, bu kimselerin zaten rıdvan biatında veya Bedir'de bulunmuş kimseler olduklarından, bir şekilde bu gruba girdiklerini düşünmesi olabileceğini söylemektedir.<sup>58</sup> Her hâlükârda Bedir ehli ve rıdvan biatına katılanların cennetlik olduğunu belirtmek, cennetle müjdelenenleri on sahâbe ile sınırlamaktan kapsam bakımından daha geniştir. Dolayısıyla İcî konunun kapsamını kendisinden önceki akaid metinlerinden farklı bir şekilde değiştirerek rıdvan biatına katılanlar ile Bedir ehlinin cennetlik olduğunu bir akaid metnine ilk defa dahil etmiştir.

.....

<sup>55</sup> el-Feth 48/18.

<sup>56</sup> Müslim, “Fezâ'ilü's-sahâbe”, 163.

<sup>57</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 84.

<sup>58</sup> Ahmed Hamdi, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 519.

### C. Önceki Akaid Risâlelerinde Genellikle Yer Aldığı Halde Diğer Risâlelerden Farklı Olarak İcî'nin Tasarrufta Bulunduğu Konular

#### 1. İcî'nin Eklediği Bir Cümle ya da Kayıtle Vurgusunu Kaydırdığı Konular

##### a. Allah'ın Fiillerinde Garazın Bulunmadığı Düşüncesinde Hikmetin Gözetildiğine Vurgunun Kaydırılması

Allah'ın fiillerinde garazın bulunmadığı düşüncesi Eş'arîler'in başından beri Mu'tezile'ye karşı savundukları bir kabul olmakla birlikte İcî öncesinde ya İbn Hâcib'de olduğu gibi doğrudan<sup>59</sup> ya da Kuşeyrî'nin *el-Lüma' fi'l-i'tikâd*'inde olduğu gibi dolaylı bir şekilde<sup>60</sup> akaid risâlelerinde yer almaktadır. Fakat İcî diğer akaid risâlelerinden farklı olarak bu meselede Allah'ın fiillerinde hikmeti gözettiğine vurguyu kaydırarak hem Tanrı'nın fiillerinde garazın bulunmaması durumunda abese düşüleceği itirazını uzaklaştırmaya çalışmakta hem de Tanrı'nın fiillerinde keyfilik sorununun cevabına işarette bulunmaktadır.

*Garaz* fâili fiile sevkeden ve fâilin ancak kendisi sayesinde fâil olduğu *gâi* illeti ifade etmektedir.<sup>61</sup> *Fayda* ise bir fiilden -o fiilin semeresi ve neticesi olması bakımından- çıkan maslahat için kullanılır.<sup>62</sup> *Garaz* ve *gâi* illetin illet olması *zihni* varlık bakımından iken, bir şeyin fayda olması dış varlığı bakımındadır. Daha açık bir ifadeyle *gâi* illet ve *garaz* henüz fâil fiile

.....

<sup>59</sup> İbnü'l-Hâcib, *Akâidetü İbni'l-Hâcib*, vr. 79<sup>b</sup>.

<sup>60</sup> Kuşeyrî doğrudan Allah'ın fiillerinde garazın bulunmadığını söylemeye de Allah'ın mülkünde dilediği gibi fiilde bulunduğunu ve mülkünde O'nunla çekişecek ya da O'nu fiilinden alıkoyacak bir şeyin bulunmadığını ifade etmesi aslında Allah'ın fiillerinde garazın bulunmadığını dolaylı olarak göstermektedir (Kuşeyrî, *el-Lüma' fi'l-i'tikâd*, s. 61).

<sup>61</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 58.

<sup>62</sup> Semerkandî, *Şerhu'r- Risâleti'l-Adudiyye*, s. 33.

yönelmeden ve onu gerçekleştirmeden önce, onu fiile sevk-etmesi itibariyle, zihinde fiilden önce iken; fayda, fiil yapıldıktan sonra gerçekleşmesi sebebiyle, dışta fiilden sonradır. Şu halde garaz ve gâî illet ile fayda arasında yükleme bakımından eksik girişimlilik (umum-husûs min vech) bulunduğu söylenebilir. Zira fâil bir fiile belli bir maslahatın terettüp ettiğine inanıyorsa ve gerçekten de o fiili yaptığında söz konusu maslahat terettüp ediyorsa yani fâil inancında yanılmadıysa, o maslahat ilmi/zih-nî varlığı itibariyle garaz olurken, kazanılması itibariyle “fayda” adını almaktadır. Böyle değil de fâil inancında yanılmışsa yani o fiilden söz konusu maslahat çıkmadıysa, o maslahat fâili fiile sevk-etmesi sebebiyle garaz olma niteliğini korurken, dışta gerçeklik kazanamaması sebebiyle fayda olmamaktadır. Son bir ihtimal olarak fâil yapacağı fiilden bir maslahatın çıkacağına inandığından fiilde bulunsaydı ve inancında yanılıysaydı, fakat söz konusu fiilden ilk başta fiile yönelirken düşünmediği başka maslahatlar çıksaydı, o başka maslahatlar fiilden her hâlükârda bir maslahatın çıkması sebebiyle fayda olurken, başta fâili fiile sevkeden maslahatın bizzat kendisi olmaması sebebiyle garaz olmazdı.<sup>63</sup> Bu da gösteriyor ki garaz ve fayda her biri diğerinin bütün fertlerini değil bir kısım fertlerini içine aldığından aralarında eksik girişimlilik bulunmaktadır.

Eş'arîler'i Tanrı'nın fiillerinde garazın bulunmadığı düşüncesine götüren iki temel önerme bulunduğu söylenebilir: Birincisi, Tanrı'nın başkasından etkilenmekten yani başkasına karşı edilgin durumda bulunmaktan yüce olmasıdır. Garaz daha önce ifade edildiği gibi gâî illetten ibarettir. *İllet* ise bir şeyin varlığının -ki bu mesele söz konusu olduğunda bu, fâilin fiilidir- kendisine dayandığı şey demektir. O halde fiilin kendisine dayandığı garazın fâilde bir tür tesiri bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki garaz fâile benzetilmiş ve bu

.....

<sup>63</sup> Gelenbevî, *Hâşiye li-İsmâil el-Gelenbevî alâ Celâl mine'l-Akâid*, s. 456-457.

etkilenmeye dikkat çekmek için garazın/gâi illetin, fâilin fâil olmasının illeti olduğu söylenmiştir. Allah Teâlâ ise mümkünlerden çıkan herhangi bir tesir türünden etkilenmekten münezzehtir. Garaz ve maslahatlar da mümkünlere dahil olduğundan Allah Teâlâ onlardan da etkilenmekten yücedir. Sonuç olarak sözü edilen etkilenme durumunun meydana gelmemesi için Allah'ın fiillerinde garazın bulunmadığının söylenmesi gerekir.

İkincisi ise Tanrı'nın fiilinin garazı olması durumunda Tanrı'nın başkasıyla yetkinlik kazanacağı önermesidir. Bunun delillendirilmesi şöyledir: Bir garazın varlığı, garaz sebebiyle fiilde bulunan fâile nispetle yokluğundan evlâdır. Nitekim evlâ olmasaydı, söz konusu garazı mülâhaza etmek, fiilin müreccih-i olmaz ve fâili fiile sevketmezdi. Şu halde Allah Teâlâ'nın fiilinin garazı olsaydı başkasıyla yetkinleşirdi. Çünkü garazın, kendisine terettüp ettiği fiili var kılmakla Allah o evlâlığı elde ederdi. Bu evlâlığı elde etmek ise Allah'tan başka bir şey sebebiyle -ki bu garazdır- yetkinlik kazanmaktır. Allah Teâlâ ise başkasından yetkinlik almaktan yüce olduğuna göre fiillerinde garaz bulunamaz.<sup>64</sup> Devvânî bu delillendirmeye Tûsî'nin *Tecrid*'de yaptığı gibi<sup>65</sup> söz konusu evlâlığın Tanrı'nın yetkinlik kazanmasına götürmesi için başkasına değil de kendisine dönük olması gerektiği, başkasına dönük olduğunda böyle bir yetkinleşmenin gerekmeyeceği söylenerek itiraz edilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira eğer evlâ olan bir şeyin başkası için meydana gelmesi de gelmemesi de Allah'a nispetle eşit ise söz konusu evlâlığın Allah'ı fiile sevketmeyeceği bedihîdir.<sup>66</sup> Daha açık bir ifade ile Allah iradeli bir varlık olduğundan mümkün olan her bir fiili yapması da yapmaması da eşittir. Bu durumda Allah'ın fiilde bulunurken abese düşmemesi için fiili yapmayı

•••••

<sup>64</sup> Gelenbevî, *Hâşiye li-İsmâil el-Gelenbevî alâ Celâl mine'l-Akâid*, s. 458.

<sup>65</sup> Bk. İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid*, II, 969-972.

<sup>66</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 58.

yapmamaya tercih ederken bir garaz aranmakta ve bu garazın Allah'ı fiilde bulunmaya sevkettiği söylenmektedir. Ayrıca söz konusu garaz sebebiyle Allah için muhal olan yetkinlik kazanma durumunun ortaya çıkması için bu garazın başkasına değil de Allah'a dönük olması gerektiği söylenmektedir. Ancak bu durumda o garazın başkası için meydana gelmesi de gelmemesi de Allah için eşit olduğunda aslında en baştaki duruma yani Allah için bir fiili yapmanın da yapmamanın da eşit olmasına ve yapmayı yapmamaya tercih etmesini sağlayan bir garaz aramaya geri dönülmektedir. Neticede ise Allah'ın fiilinin başkası için evlâ olması hakikatte O'nu fiile sevkeden bir garaz olamamaktadır.

Mu'tezile'nin garazdan yoksun fiilin abes olacağı, bunun ise Allah Teâlâ için bir eksiklik ifade ettiğinden câiz olmayacağı itirazına İcî, Allah'ın yarattığı ve emrettiği şeylerde hikmet gözettiğini söyleyerek cevap vermiştir. Çünkü ona göre *abes*, garazdan yoksun olan fiil değil, fayda ve maslahattan yoksun fiil demektir. Allah Teâlâ'nın fiilleri ise sayılamayacak hikmetleri ve maslahatları içinde barındırmakta, ancak bu hikmetlerin ve maslahatların hiçbiri O'nu fiile sevkeden garaz ve gâî illet olmamaktadır. Nitekim garaz ve fayda arasında kurulan eksik girişimlilik ilişkisi de bir maslahatın garaz olmadığı halde "fayda" adını alabileceğini göstermektedir. Devvânî bunu ağaç diken kimseyi örnek vererek açıklamaktadır. Meyve için ağaç diken kimse gölgelenme ve dallarından faydalanma gibi başka faydaların da bu ağaca terettüp ettiğini bilerek ağacı dikebilir. Bununla birlikte hakikatte onu ağaç dikmeye sevkeden garaz meyve iken, söz konusu diğer faydalar böyle değildir. İşte Devvânî'ye göre Allah'a nispetle bütün bu fayda ve maslahatlar, ağaç diken kimseye nispetle meyve dışındaki şeyler konumundadır. Âyetlerde ve hadislerde karşılaşılan garaz ve illet ifadeleri bu hikmetler ve maslahatlar şeklinde

anlaşılmalıdır.<sup>67</sup> Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki; İcî'ye göre Allah'ın fiillerinde maslahatları ve hikmetleri gözetmesi zorunlu (*vâcib*) değildir, aksine Allah kendisinden bir lutuf ve ihsan olarak bu hikmetleri ve faydaları gözetmektedir. Bunun anlamı şudur: Allah için fiillerinde hikmetleri ve maslahatları gözetmemesi câizdir, ancak devamlı olarak Allah'ın fiillerinde hikmetleri ve maslahatları gözetmesi âdet yoluyla olmaktadır.<sup>68</sup>

## 2. İcî'nin Alt Problemlerinden Biri Çerçevesinde Ele Alarak Farklı Yön/lerini Ön Plana Çıkardığı Konular

### a. Âlemin Hudûsu Düşüncesini Filozofların Zatî Hudûs Fikri Çerçevesinde Ele Alması

Ulûhiyyet konuları diğer birçok akaid risâlesinde olduğu gibi *el-Akâidü'l-Adudiyye*'de de kelâmcıların muhtar (*muhtâr*) Tanrı anlayışlarının bir gereği olan âlemin hudûsu düşüncesiyle başlamakta, ancak diğer akaid risâlelerinden farklı olarak, "Âlem hâdistir" önermesine, "Yokluğundan sonra Allah Teâlâ'nın kudretiyle meydana gelmiştir"<sup>69</sup> cümlesi eklenmektedir. Oysa kelâmcıların ıstılahında *hudûs* zaten bir şeyin yok iken varlığa çıkması yani yoklukla öncelenmesi anlamındadır. Şu halde İcî "Âlem hâdistir" önermesinden sonra söz konusu ifadeyi serdetme gereğini niçin duymuştur? Bunun sebebi İslâm filozoflarının da tıpkı kelâmcılar gibi âlem için "hâdis" kelimesini kullandıkları halde onunla kelâmcılardan farklı olarak zamanî hudûsu değil de zatî hudûsu kastetmeleridir.<sup>70</sup> Müteahhirin dönemde kelâm ilmi öncelikli hasım olarak mütakaddimîn döneminde olduğu gibi yerel dinler ve diğer kelâm ekollerini değil de Meşşâî felsefeyi seçerek onunla yeni bir diyalojik

<sup>67</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 59.

<sup>68</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 54.

<sup>69</sup> İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, s. 17.

<sup>70</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 5.



sürece girdiğinden,<sup>71</sup> İcî, Meşşât filozofların âlemin kıdemi fikrini savunmalarına imkân tanıyan zatî hudûs düşüncesinden ayrışmak için söz konusu cümleyi eklemiştir.

*Zamanî hudûs* bir şeyin yoklukla öncelenmesi iken, *zatî hudûs* bir şeyin varlığını başkasından almasıdır.<sup>72</sup> Bir diğer ifadeyle *zatî hudûs*, bir şeyin zatî bir öncelemeyle fâilinin varlığıyla öncelenmesidir.<sup>73</sup> Ancak bu önceleme daima zamansal olmak zorunda değildir. Çünkü mâlûlün, illetin bir gereği olması ve ondan zatı gereği çıkması mümkündür. Bir başka deyişle eğer mâlûl illetin zatının bir gereği olursa, illet ondan zat bakımından önce olmakla birlikte zaman bakımından illete eşit olabilir. İlet-mâlûl arasındaki bu ilişki filozoflar açısından Tanrı-âlem ilişkisine taşındığında, onlar Tanrı'nın mücip bizzat (*mûcib bizzât*) olduğunu yani fiillerini zatının bir gereği olarak yaptığını düşündüklerinden âlemin kıdemi fikrine gitmişlerdir. Filozofların âlemin kıdemi savunmalarına rağmen varlığını başkasından alması sebebiyle onu hudûs ile nitelemelerinden dolayı İcî “Âlem hâdistir” derken filozofların söylediği anlamda zatî hudûsu değil de kelâmcıların söylediği gibi zamanî hudûsu kastettiğini ifade etmek için söz konusu kaydı eklemiştir.

Âlemin hudûsu düşüncesi her ne kadar muhtar Tanrı tasavvurunun bir gereği olsa da kelâmcılar âlemin hudûsunu muhtar Tanrı anlayışı üzerinden değil, aksine müstakil bir delil olarak gördükleri hudûs delili üzerinden ortaya koymaktadırlar. Bununla birlikte kendilerini Tanrı'nın muhtar olduğuna götüren en önemli gerekçelerinin âlemin hudûsu olduğunu belirtmektedirler. Bunun sebebi ise onlara göre yokluktan varlığa çıkma

•••••

<sup>71</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî”, s. 13.

<sup>72</sup> Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 173.

<sup>73</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 5.

anlamındaki *hudûsun* zorunlu kılmayla (*îcâb*) çelişmesidir.<sup>74</sup> Çünkü filozoflar açısından zorunlu kılma yoluyla var etme, tıpkı aydınlatmanın güneşin bir gereği olması gibi âlemin Tanrı'nın zatının bir gereği olduğu anlamına gelmekte ve âlem O'nun zatının bir gereği olduğu için zaman bakımından O'ndan geri kalması imkânsız olmaktadır. Buna karşılık kelâmcılar Allah'ın kâdir-i muhtar olduğunu yani fiillerini kasıt ve irade ile gerçekleştiren bir varlık olduğunu savunmuşlardır. Bu anlayışa göre Allah'ın fiilleri O'nun kasıt ve iradesi ile öncelendiği için O'nun bir fiili olan âlem de hâdis olmak zorundadır. Daha açık bir ifade ile muhtar Tanrı tasavvurunda zat ile fiilleri arasındaki gereklilik ilişkisi ihtiyar ve kasıt ile kırılarak âlemin hudûsu zorunlu olurken, mûcip Tanrı anlayışında zat ile fiilleri arasındaki bu gerekliliği bozacak herhangi bir sıfat yani kasıt ve ihtiyar bulunmadığından fiilleri de zat gibi kadim olmaktadır.<sup>75</sup>

Filozofları Tanrı'nın mûcip olduğuna ve bunun zorunlu gereği olarak da âlemin kıdemi düşüncesine götüren iki temel önerme bulunduğu söylenebilir: Birincisi, mâlûlün tam illetinden geri kalmasının imkânsız oluşudur. Tam illet bilfiil illet olmak için gerekli olan her şeyi yani mümkünde tesirde bulunmak için gerekli bütün şartları kendisinde toplayan ve bu hususta

.....

<sup>74</sup> İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid*, II, 926.

<sup>75</sup> Burada hemen belirtmek gerekir ki Tefâzânî gibi bir kısım kelâmcılar zorunlu kılmayı (*îcâb*) iradenin karşıtı kılarken, İcî gibi bir kısım kelâmcılar kudretin karşıtı kılmaktadır. Bunun sebebi ise zorunlu kılmanın hem irade hem de kudret ile çelişmesidir. Çünkü zorunlu kılma tek bir eserin çıkışının zorunlu olması ve onun terkinin imkânsız olması iken, kudret fiil ve terke mütemekkin olmak, irade ise maktûr olan iki eserden birini tercih etmektir. O halde hem irade hem de kudret eserin çıkmasının da çıkmamasının cevazını gerektirmektedir. Bu bağlamda zorunlu kılmada tek bir eser zorunlu olduğundan ve aksi de imkânsız olduğundan zorunlu kılma, irade ve kudret ile çelişmektedir (bk. Ferhârî, *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-Akâid*, s. 348).

başkasına muhtaç olmayan illet demektir. Filozoflar tam illetin mâlûlünden geri kalmasının imkânsızlığını şu şekilde temellendirmişlerdir: Tanrı'nın âlemde müessir olması için gerekli şartların/lâzımların tamamı meydana geldiğinde eserin ondan geri kalması câiz olsaydı, müessir olması için gerekli bütün şartları kendinde toplayan illetten eserin çıkması da çıkarması da eşit olurdu. Bu şekilde eşit olsaydı, eserin çıkmasının çıkmamaya ağır basması ancak bir müreccih sayesinde olurdu ve bu durumda müessir olmak için gerekli bütün şartlar bu ilâve durum yani müreccih gerçekleşmeden tamamlanmış olmazdı. Oysa biz en başta illetin tesir şartlarının tamamını kendinde topladığını ve bu şartlardan hiçbirinin eksik olmadığını varsaymıştık ki bu çelişkidir.<sup>76</sup> Bu temellendirmeyi âlemin kademine götürecektir şekilde düzenlediğimizde şu şekilde bir tablo ortaya çıkmaktadır: Tanrı'nın âlemde müessir olması için gerekli şartların tamamı ya ezeldir yani ezelde gerçekleşmiştir ya da gerçekleşmemiştir. İkinci ihtimal bâtıldır. Çünkü bu şartlardan biri ezelde gerçekleşmeyip hâdis olsaydı, o hâdis şartın meydana gelmesi bir müessire ihtiyaç duyardı ve o müessirin o şartta müessir olmasındaki söz, birincisindeki söz gibi olur ve bundan teselsül lâzım gelirdi. O halde yaratıcının âlemde müessir olması için gerekli bütün şartlar ezeldir.<sup>77</sup> Bu önerme tesir şartlarının tamamını kendinde toplayan tam illetten mâlûlün geri kalmasının imkânsız olduğu önermesiyle birlikte düşünüldüğünde, mâlûlünün yani âlemin de ezelde O'ndan geri kalmasının imkânsızlığını gerektirir. Sonuçta da müessir olan Allah'ın kadim olmasıyla birlikte tesir şartlarının da ezeli olduğu düşünüldüğünde âlemin de O'nun gibi zaman bakımından kadim olması zorunlu hale gelir.

Kelâmcılar filozofların bu temellendirmesinin ancak Tanrı'nın mücip bizzat olması durumunda geçerli olacağını, aksi halde

<sup>76</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 415-416.

<sup>77</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 415.

yani kâdir-i muhtar olması durumunda geçerli olmayacağını söylemektedirler. Çünkü onlara göre Tanrı'nın ezelde bütünü tesir şartlarını kendinde topladığı doğru olmakla birlikte ezelde eseri belli vakitte var kılmayı irade ettiği söylenebilir. Dolayısıyla kelâmcılar tarafından filozofların tam illet ile mâlûlû arasında kurdukları zorunlu ilişki irade lehine kırılarak âlem, kasıt ve irade ile öncelendiği için hâdis olmaktadır. Çünkü mevcudu var kılmaya yönelmenin imkânsız olması sebebiyle kasıt, kelâmcılara göre eserin yokluğuyla beraber olmak zorundadır. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Âlemin kasıt ve irade ile öncelenmesi, zorunlu olarak onun hudûsunu gerektirir mi? Başka bir deyişle muhtar bir fâilin fiili hâdis olmak zorunda mıdır? Bu soruya İcî hem kelâmcıların hem de filozofların ittifakla “evet” cevabını verdiklerini, ancak bir istisna olarak kelâmcılar içerisinde Âmidî'nin (ö. 631/1233) kadim bir eserin muhtar bir fâile dayanmasını câiz gördüğünü aktarmaktadır.<sup>78</sup> Âmidî söz konusu düşüncesini temellendirirken şöyle söylemektedir: Kasıtlı var kılmanın mâlûlûn varlığını öncelemesi, zorunlu kılma (icâb) yoluyla var kılmanın mâlûlûnü öncelemesi gibidir. Nasıl zorunlu kılma yoluyla var kılma mâlûlûnü zaman bakımından değil de zat bakımından önceliyorsa, aynı şekilde kasıtlı var kılmada da benzeri câizdir. Kasıtlı var kılma ile zorunlu kılma yoluyla var kılma arasında öncelemede ve kıdemi gerektirmede bir fark yoktur.<sup>79</sup> Ancak kelâmcılar mâlûlû var kılmaya yönelik kastın mâlûlûn yokluğu ile beraber olmasını zorunlu gördüklerinden Âmidî'nin bu düşüncesini kabul etmemişlerdir.

Filozofları Tanrı'nın mücip olduğuna götüren önermelerden ikincisi ise kasıt ve irade ile fiilde bulunan varlığın, yetkinlik kazanacağıdır.<sup>80</sup> Yani filozoflara göre Tanrı eğer kasıt ve irade

•••••

<sup>78</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 74.

<sup>79</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 74-75.

<sup>80</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 433.

ile fiilde bulunsaydı, her yönden yetkin olmayıp, gerçekleştirdiği fiiller sayesinde yetkin olmayan yönlerini tamamlamaya çalışan bir varlık olurdu. Oysa Allah her yönden yetkin bir varlık olduğundan bu şekilde yetkinlik kazanması imkânsızdır. O halde filozoflara göre Tanrı kasıt ve irade ile fiilde bulunan muhtar bir varlık olamayacağına göre kaçınılmaz olarak mûcip bir varlık olmak zorundadır. Zira *mûcip* ile *muhtâr* kavramları arasında vasıta yani ara bir durum söz konusu değildir. Bir diğer ifadeyle *mûcip* ve *muhtâr* kavramları arasında tanımları gereği icâb-selb karşıtlığı bulunduğu için birini reddetmek doğrudan diğerini kabul etmek anlamına gelir.

İbn Sînâ *el-İşârât*'ta bu önermeyi temellendirmek için *tam ganî*, *gerçek melik* ve *cömertlik* kavramlarını tanımlayarak, bu özelliklere sahip bir varlığın kesinlikle kasıt ve irade ile fiilde bulunan bir varlık olamayacağını göstermeye çalışmaktadır.<sup>81</sup> Ona göre *tam ganî* zatında ve sıfatlarında -bu sıfatlar ister renk ve şekil gibi izâfetten uzak sıfatlar olsun ister ilim ve kudret gibi izâfet sahibi sıfatlar olsun farketmez- başkasına ihtiyaç duymayan varlık demektir. Bu hususlarda başkasına muhtaç olan bir varlık asla *tam ganî* olamaz, aksine kazanmaya ihtiyaç duyan bir varlık olur. *Gerçek melik* ise hiçbir şeyin hiçbir hususta kendisinden müstağni olamadığı ve her şeyin zatının kendisine ait olduğu varlık demektir. Bunun sebebi her şeyin O'ndan çıkmış olması ve bu sebeple de her şeyin onun memlûkü olmasıdır. Son olarak cömertlik, uygun olan şeyi (*mâ yenbagî*) karşılıksız olarak vermektir (*ifâde*).<sup>82</sup> Bir diğer

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 143-145; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 433.

<sup>82</sup> Burada üç kayıt dikkat çekiyor: Birincisi, tanımda kullanılan "ifade" kelimesi fayda sağlamak anlamındadır. O halde cömertlikte verilen şeyin karşı taraf için mutlaka fayda konusu olması gerekir. İkincisi, "yenbagî" ifadesidir. Bu fiil bazan akıl bakımından (*aklî*) güzel bulma için bazan da şeriat bakımından güzel bulma anlamından kullanılır. Ancak "inbegâ" fiilinin her iki kullanımını da buraya uygun düşmemektedir. Kanaatimizce buradaki "inbegâ" ifadesi öncelikle fiilin "begâ" kökünden gelmesi

ifade ile İbn Sînâ'ya göre *gerçek cömert* kendisine geri dönecek bir şeye yönelik kasıf bir talebi ve şevki olmaksızın faydaların kendisinden taşıdığı varlıktır.<sup>83</sup> Filozoflara göre zikri geçen niteliklerle nitelenen Tanrı'nın kasıt ve irade ile fiilde bulunan bir varlık olmayacağı kıyas formunda ifade edilecek olursa şöyle bir tablo karşımıza çıkar:

Kasıt ve irade ile fiilde bulunan her varlığın, fiilde bulunması bulunmamasından (*terk*) onun inancında evlâ olması gerekir. Çünkü fiilde bulunmak ve bulunmamak onun inancında kendisine nispetle eşit olduğunda iki taraftan birini diğerine tercih etmesi imkânsızdır.

Fiilde bulunmak bulunmamaktan kendisi için evlâ olan her varlık, o fiiliyle söz konusu evlâlığı elde etmeyi talep eder.

O halde kasıt ve irade ile fiilde bulunan her varlık o fiiliyle yetkinlik kazanır.

Bu durumda o varlık mutlak ganî olamaz, çünkü kendisi için o yetkinliğin meydana gelmesi hususunda başkasına ihtiyaç duymaktadır. Aynı şekilde bu varlık melik de olamaz, çünkü *melik* kavramının kurucu unsurlarından biri mutlak gınâdır. Söz konusu varlık mutlak gınâyı kaybettiğine göre melik olması da imkânsızdır. Yine o varlık cömert de olamaz, çünkü

.....

sebebiyle cömertlikte en azından talep edilen bir şeyin verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İkinci olarak ise talep edilen mânasına ek olarak "inbegâ" kelimesinin uygun olma anlamında da kullanılması, talep edilen şeyin aynı zamanda karşı taraf için uygun bir şey olması gerektiğini de göstermektedir. Bundan dolayı "inbegâ" fiilin bu mücmel tarafları korunarak tanımı anlamak daha uygun gözüktüyor. Üçüncüsü ise fayda sağlamanın bir karşılık beklenmeksizin gerçekleşmesidir. Zira bir karşılık bekleyerek uygun olan şeyi veren kimse karşılıklı muamelede bulunan kimsedir. İster bu karşılık aynı bir şey olsun, ister övgü elde etmek veya yergiden kaçınmak olsun isterse de daha güzel ve daha uygunu yapan olma olsun farketmez (bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 437-438).

<sup>83</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 143-144.

cömertliğin şartlarından biri karşılıksız olmasıdır. Oysa burada o yetkinliğin elde edilmesinden ibaret olan bir karşılık talep edilmektedir.

O halde ortaya çıktı ki; Tanrı kasıt ve irade ile fiilde bulunan bir varlık olsaydı, ganî, melik ve cömert olamazdı. Art bitişenler yani Tanrı'nın ganî, melik ve cömert olmaması bâtil olduğuna göre ön bitişen de yani Tanrı'nın kasıt ve irade ile fiilde bulunan bir varlık olduğu da bâtıldır.<sup>84</sup>

Bütün bu temellendirmeler gösteriyor ki; filozoflara göre Tanrı'nın irade ve kasıt ile fiilde bulunması bir şekilde O'nun başkasından yetkinlik kazanmasına sebep olmakta ve bu da Tanrı'nın tam ganî, gerçek melik ve cömertlik gibi ulûhiyyet sıfatlarıyla çelişmektedir. Neticede filozoflar için geriye sadece mûcip Tanrı anlayışı kalmakta ve bu da zorunlu olarak âlemin kıdemi sonucuna götürmektedir.

#### b. Mârifetullahın Vâcip Oluşunun Muallim Öğretisine Karşı Ele Alınması

Her ne kadar bilgi bahisleriyle ilgili meseleler İcî'den önceki akaid risâlelerinde yer alsın da<sup>85</sup> mârifetullahın şer'an vâcip olduğu ve bilginin/mârifetin yalnız nazarla meydana geldiği, dolayısıyla da bu hususta muallime ihtiyacın bulunmadığı ifadeleri görebildiğimiz kadarıyla bu terkiplerle sadece İcî'nin *Akâid*'inde bulunmaktadır. İcî *el-Akâidü'l-Adudiyye*'de mârifetullah konusunu muallim öğretisine karşı kurmakta ve mârifetullah hususunda muallime ihtiyaç duyulmayacağını aksine mârifetullahın ancak nazarla gerçekleşeceğini ve mârifetullah hakkında nazarda bulunmanın vâcip olduğunu ifade

•••••

<sup>84</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 441-442.

<sup>85</sup> Nitekim İcî'den önce *el-Akâidü'n-Nesefiyye*'de diğer akaid risâleleri çerçevesinden bakıldığında oldukça detaylı bir bilgi bahsinin olduğu söylenebilir.

etmektedir.<sup>86</sup> *Mârifetullah* yani Allah'ın zatı, sübûtü ve selbî kemal sıfatlarını insanın gücü nispetince bilmesi ümmetin icmâsı ile vâciptir. Ancak bu vücûb hangi yolla bilinmektedir: Şeriatla mı, akılla mı? İcî açık bir şekilde Eş'arîler'in görüşünün mârifetullahın vücûbunun Mu'tezile'nin söylediği gibi akılla değil de şeriatla gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>87</sup> Eş'arîler mârifetullahın şer'an vâcip olduğunu ispat için iki yol kullanmışlardır: Birincisi, Kur'an'daki, "Göklerde ve yerde ne olduğuna nazar edin!"<sup>88</sup> gibi âyetlerde geçen "Nazar edin!" ifadelerinin emir yapısında gelmesi ve emir yapılarının da vücûb ifade etmesidir. Ancak İcî bu delillendirmenin zannî olmaktan öteye gidemeyeceğini söylemektedir.<sup>89</sup> Çünkü emir yapılarının değişik gerekçelerle vücûb ifade etmemesi mümkündür.<sup>90</sup>

İcî'nin *el-Mevâkıf*'ta güvenilir olduğunu söylediği ikinci yol ise şöyledir: Mârifetullah icmâ ile şer'an vâciptir. Mârifetullah ise ancak nazarla tamamlanır. Vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vâciptir.<sup>91</sup> O halde mârifetullah için nazarda bulunmak vâciptir. Söz konusu delili Devvânî biraz daha farklı olarak şu şekilde serdetmektedir: Allah'a ibadet etmek icmâ ile vâciptir. İbadet edilecek zat bilinmeksizin ibadette bulunmak ise düşünülemez. O halde Allah'ı bilmek mutlak vâcibin öncülüdür ve dolayısıyla da vâciptir. Allah'ı bilmek de nazara bağlı olduğundan, aynı şekilde nazar da vâcip olur.<sup>92</sup> Söz konusu iki istidlâl incelendiğinde birkaç husus dikkatleri çekmektedir: Birincisi, mârifetullahın bedfihî değil nazarı olduğu ve ancak nazarla hâsıl olduğu hususudur. Fakat kelâm

••••••••

<sup>86</sup> İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, s. 17.

<sup>87</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 28.

<sup>88</sup> Yûnus 10/101.

<sup>89</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 28-29.

<sup>90</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 56.

<sup>91</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 29.

<sup>92</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 19.



tarihi içerisinde bu hususa herkes katılmamakta; Devvânî'nin aktardığına göre Gazzâlî ve Râzî gibi kelâmcılar vâcibü'l-vücûdun bedîhî olduğunu ve nazara ihtiyaç duymadığını söylemektedir.<sup>93</sup> Kelâmcılar ise -her ne kadar Gazzâlî ve Râzî gibi kelâmcılar böyle düşünse de- bütün insanlara nispetle vâcibü'l-vücûdun bedîhî olduğunun kabul edilemeyeceğini, bu kabul edilse dahi mârifetullahın bir kısmını oluşturan Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesi gibi nazarî olduğunda şüphe edilmeyen sıfatları bilmenin ancak nazarla gerçekleşeceğini söylemektedirler.<sup>94</sup> Dolayısıyla kelâmcılara göre mârifetullahın bir kısmı dahi nazarla gerçekleşse mârifetullah için nazarda bulunmanın vâcib olduğu kabul edilmelidir. İkinci husus ise mârifetullahın şer'an vâcib olduğuna yönelik hem İcî'nin hem de Devvânî'nin getirdiği ikinci istidlâllerde her ne kadar icmâ ile asıl vâcib olan şeyin önceliği değişse de her ikisi de mutlak vâcib olan şeyin kendisine bağlı olduğu şey/lerin de vâcib olduğu kabulüne dayanmaktadır. Meselâ İcî'nin istidlâlinde icmâ ile şer'an vâcib olan şey yani mutlak vâcib mârifetullahtır. Mârifetullah ise nazarî olduğundan ona göre ancak nazarla gerçekleşir. Mutlak vâcibin kendisine bağlı olduğu şey de vâcib olduğuna göre mârifetullah için nazarda bulunmak da vâcib olmaktadır. Devvânî'nin istidlâli ise aynı ilke çerçevesinde kurulmakta ancak icmâ ile şer'an vâcibin yani mutlak vâcibin doğrudan "mârifetullah" değil, ona bağlı olan "Allah'a ibadet etmek" olduğunu söylemektedir. Bu durumda ona göre ilk olarak Allah'a ibadet, sonra mârifetullah, sonra da mârifetullah için nazarda bulunmak vâcib olmaktadır.

*el-Akâidü'l-Adudiyye*'de İcî'nin mârifetullah için nazarın şer'an vâcib olduğunu söyledikten sonra, "Mârifet/bilgi ancak nazarla meydana gelir" demesi,<sup>95</sup> buradaki "mârifet" ile mârifetullahın

•••••

<sup>93</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 19.

<sup>94</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 19.

<sup>95</sup> İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, s. 17.

mı yoksa mutlak anlamda bilginin mi kastedildiği sorusunu akla getirmektedir. Gelenbevî bu ifadeyle İcî'nin kastının, metnin bağlamından ilk akla gelen ihtimal olan "Allah'ın zâtı ve sıfatlarını bilmekten ibaret olan *mârifetullah*" olduğunu, ancak İcî'nin buradaki ifadelerini nazarın bilgi ifade ettiğini kabul etmeyen grupları reddetmeye çalıştığı üzerinden yorumladığımızda mutlak anlamda bilginin de kastedilebileceğini söylemektedir.<sup>96</sup> Söz konusu iki ihtimalden acaba hangisi doğrudur ya da her iki ihtimalin de doğru olabileceği bir üst yorum var mıdır? Bunu anlamak için öncelikle İcî'nin bu ifadeleri doğrudan kime karşı söylediğini tespit etmek gerekir. Bilebildiğimiz kadarıyla düşünce tarihi içerisinde nazarın bilgi değerini yadsıyan temelde üç grup bulunmaktadır: İlki nazarın mutlak anlamda yani hem metafizik alanda hem de diğer alanlarda bilgi ifade etmeyeceğini söyleyen ve duyulardan başka bilgi kaynağı olmadığını düşünen Sümeniyye'dir. İkincisi, mutlak anlamda nazarın bilgi değerini reddetmese de nazarın ancak geometri meseleleri gibi yanılığdan uzak konularda bilgi ifade edeceğini söyleyen geometrici filozoflardır (*mühendisyyûn*). Üçüncüsü ise ilk iki grupta olduğu gibi nazarın söz konusu alanlarda bilgi ifade ettiğini kökünden reddetmese de özellikle metafizik alanda muallim olmaksızın nazarın yeterli olmayacağını iddia eden İsmâîlîler'dir.<sup>97</sup> Şu halde İcî, "Mârifet ancak nazarla meydana gelir" ifadesinin akabinde, "Muallime ihtiyaç duyulmaz" demesi bu ifadeyle kastının doğrudan İsmâîlîler olduğunu göstermektedir. Zira İcî, "Mârifet ancak nazarla meydana gelir" ifadesindeki "bi-hî" ifadesini "yahsulü" fiilinden öne geçirerek "hasr" oluşturmakta, bu ise mârifetin başka bir şey ile değil sadece nazarla gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Bilindiği gibi hem İcî'ye göre hem de genel olarak Eş'arîler'e göre mârifet/bilgi sadece nazarla meydana gelmez.

.....

<sup>96</sup> Gelenbevî, *Hâşiye li-İsmâîl el-Gelenbevî alâ Celâl mine'l-Akâid*, s. 170.

<sup>97</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 24-26.

Bunun dışında haber ve duyu gibi başka bilgi kaynakları da söz konusudur. O halde İcî, “Mârifet ancak nazarla meydana gelir” derken mutlak anlamda bilgiyi değil de metafizik sahaya ait bir bilgi olan Allah’ın zat ve sıfatlarını bilmenin mualimle değil de sadece nazarla gerçekleştiğini ve bu alanda bilgi verme hususunda nazarın tek başına yeterli olduğunu ifade etmiştir. Fakat yine de nazarla bilginin meydana geleceğini olumlama sebebiyle iltizam yoluyla nazarın bilgi değerini kökten reddeden ilk iki grubu eleştirdiği de söylenebilir.<sup>98</sup>

#### IV. Sonuç

Bu çalışmada genel olarak kelâm âlimlerinin değişik hacimlerde kelâm eserleri yazmaları yanında, herhangi bir meseleyi tahkik etmeyen akaid risâlelerini niçin “tekrar ve yeniden” yazdıkları sorusuna, müteahhirîn dönemi Eş’arî âlimlerinden biri olan İcî’nin *el-Akâidü’l-Adudiyye*’si özelinde cevap vermeye çalıştık. Bu bağlamda akaidin ne anlama geldiği ve özelliklerinin neler olduğu, akaid risâlelerinin bize ne tür bir akaid verdiği, akaid-kelâm ilişkisinin nasıl kurulabileceği ve akaid risâlelerinin yazım tarzının ne olduğu gibi sorulara cevap aramaya çalıştık. Bütün bunlara ek olarak İslâm akaidi ile akaid risâlelerinde yer alan akaid arasında kurduğumuz ilişki ve ayrımlarla tarafımızdan belirlenen bazı kriterler çerçevesinde İcî’nin *el-Akâidü’l-Adudiyye*’sini incelemeye tâbi tuttuk. Sonuçta ise kelâmcıların genelde “akaid” ile kendisiyle amelin değil inancın/itikadın amaçlandığı dinî ahkâmı kastettiklerini ve *İslâm akaidi* kavramını biri genel diğeri özel olmak üzere iki anlamda kullandıklarını belirledik. Buna göre özel anlamı itibariyle *İslâm akaidi* müslümanların üzerinde ittifak ettikleri ve reddi küfrü gerektiren inanç esaslarını ifade ederken, genel anlamı itibariyle özel anlamına ek olarak mezheplerin ihtilâf edip farklı sonuçlara ulaştıkları ve mezheplerce yakîn ifade

•••••

<sup>98</sup> Gelenbevî, *Hâşiye li-İsmâil el-Gelenbevî alâ Celâl mine’l-Akâid*, s. 170.

eden nazarî inanç meselelerini göstermektedir. *İslâm akaidinin* söz konusu anlamlarıyla akaid risâlelerinin içerdiği akaid arasında biri tümellik-tikellik, diğeri ise mutlaklık-mukayyetlik olmak üzere iki ilişki kurulabilir. Şöyle ki genel anlamdaki İslâm akaidi ile akaid risâlelerinin içerdiği akaid yani mezhep akaidi arasında tümellik-tikellik ilişkisi kurulabilirken, özel anlamdaki İslâm akaidi ile mezhep akaidi arasında mutlaklık-mukayyetlik ilişkisi kurulabilmektedir.

Kelâm âlimlerinin İslâm akaidi için kullandıkları “Akaid Kur’an ve sünnetten alınmalıdır”, “Yakînî delillere dayanmalıdır” ve “Artma azalma kabul etmez” gibi ifadelerin genel anlamdaki İslâm akaidi ile özel anlamdaki İslâm akaidi arasında kurduğumuz ilişkiler çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Eğer İslâm akaidi için belirlenen bu tür özellikler mutlak anlamda akaid risâlelerinde yer alan akaidin özellikleri olarak değerlendirilirse, söz konusu risâlelerde bu özelliklerle çelişen birçok akaid meselesiyle karşılaşıldığında zikri geçen şartları koşan ulemânın, akaid hususunda başta belirlediği şartlara sadık kalmaması sebebiyle tutarsız olduğu söylenir. Oysa bu husustaki tutarsızlık iddiası, kelâm ulemâsının bizzat akaid risâlelerinde yer alan akaid konusundaki beyanlarının dikkate alınmaması sebebiyle haksızlık olacaktır.

Akaid risâlelerinin özellikleri açısından tespit edilen bir başka husus ise bu risâlelerin ayrışma metinleri oldukları ve mutlak anlamda İslâm akaidini vermek için değil, mezheplerin kimlik dökümünü ifade etmek için yazıldıklarıdır. Fakat herhangi bir mezhep içerisinde tek bir akaid metni değil de tekrar ve yeniden akaid risâlesi yazılma sebebi olarak söz konusu risâlelerin ihtisar telif tarzıyla kaleme alınmış oldukları gösterilebilir. Zira bu telif tarzı her dönemde gelişen ve güncellenen ilim dalının diliyle kendisinden önceki birikimi yeniden ifade etme

faaliyetidir. Akaid risâleleri de ihtisar telif tarzına sahip olduğu için genel olarak muhtasar eserlerin özelliklerini taşımaktadır.

Yine bu çalışmada akaid risâlelerinin yazılma amacı olarak iki husus tespit edildi: Birincisi, kelâm öğrenimine yeni başlayan talebeye giriş seviyesinde kelâm ilmini icmalen kuşatması için, ilmin mesâilini delillerinden uzak bir şekilde öğretmek ve ezberletmek; ikincisi ise halkın inanç kimliğini doğru bir şekilde inşa etmesi ve bu sayede küfür ve bidat ifade eden düşüncelerden korunmasını sağlamaktır. Bu bağlamda akaid muhtasarlarının bize kelâm ilminin inceleme konusu kıldığı mesâilin dökümünü verdiği belirginleştirildi. Akaide kelâmın mesâili olması açısından bakıldığında ise aralarında icmal-tafsil ilişkisi kurulabileceği teklif edildi.

Son olarak ise İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'yi yetmiş üç fırka hadisinde kurtulacağı bildirilen fırka-yi nâciyenin -ki ona göre Eş'ariler'dir- akaidinin dökümünü vermek ve özellikle de Eş'ariler'in ittifakla kabul ettiği akaid konularını aktarmak için kaleme aldığı ifade edildi. Akabinde ise muhtasar eserlerin genel özellikleri bağlamında akaid literatüründeki dinamik sürece işaret etmek ve İcî'nin diğer akaid risâlelerinden farklı olarak zikri geçen literatüre yaptığı katkıyı göstermek adına İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'sini belirlediğimiz bazı kriterler çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tuttuk. Şöyle ki ilk olarak, görebildiğimiz kadarıyla birtakım konular önceki akaid risâlelerinde genellikle yer aldığı halde *el-Akâidü'l-Adudiyye*'ye dahil edilmemiştir. İkinci olarak, bazı meseleler önceki akaid literatüründe yer almadığı halde ilk defa onun tarafından akaid literatürüne dahil edilmiştir. Üçüncü olarak ise bir kısım meseleler her ne kadar önceki akaid risâlelerinde yer almış olsa da İcî tarafından o meselelere eklenen bir kayıt ya da cümle ile -önceki akaid risâlelerinden farklı olarak- meselelerin vurgusu kaydırılmış ya da meseleler alt problemlerinden biri

çerçevesinde ele alınarak farklı yön/leri ön plana çıkarılmıştır. İşte bütün bunlar gösteriyor ki akaid risâleleri sırf bir tekrar olmaktan ziyade her birinin kendine özgü ve diğerlerinden farklılık gösteren birçok yönü bulunmaktadır.

## EK 1

Adudüddin el-İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'sinin  
Tahkik ve Tercümesi

## Tahkikte Esas Alınan Nüshalar ve İzlenen Yöntem

Adudüddin İcî'nin rivayetlere göre vefatından on iki gün önce yazdığı bu akâid risalesi kelâm tarihi içerisinde birçok şerhe ve söz konusu şerhler üzerine yazılmış haşiyelere konu olmuş bir metindir. Öyle ki VIII/XIV. yüzyıldan sonraki kelâmî tartışmalara zemin oluşturmuş en önemli metinlerden biridir. Söz konusu metnin bu güne kadar birçok taş baskısı yapılmış olmakla birlikte<sup>99</sup> metin neşre hazırlanırken hangi nüshalara dayandığı belirtilmemiştir. Fakat hemen belirtmek gerekir ki Türkiye kütüphanelerinde yaptığımız taramalarda istinsah tarihi belirtilmiş olan nüshalar içerisinde müellifinin hayatta olduğu döneme ait bir nüshaya ulaşamadık. Ulaşabildiğimiz en erken tarihli müstakil *el-Akâidü'l-Adudiyye* nüshası, h. 811 tarihli Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 1026, vr. 83-84 künyeli nüshadır. İcî'nin vefatının 756/1355 olduğu düşünüldüğünde oldukça geç tarihli bir nüsha olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. *el-Akâidü'l-Adudiyye* nüshalarında böyle bir sorunun çıkma gerekçesi olarak Türkiye'deki nüshaların birçoğunda istinsah tarihinin belirtilmemiş olması gösterilebilir. Küçük hacimli nüshalar genelde mecmualar içerisinde bulunduğu ve çoğunlukla mecmua içerisindeki küçük hacimli risalelere istinsah tarihi atılmadığından *el-Akâidü'l-Adudiyye* nüshalarının çoğu da -küçük hacimli olması nedeniyle- bu sorundan nasibini almıştır.

Biz ise tahkiki gerçekleştirirken biraz olsun söz konusu sorunu çözeceğini düşündüğümüz başka bir yola başvurduk. Şöyle ki İcî'nin akâidi üzerine kendisinden sonra birçok âlim

<sup>99</sup> İstanbul, 1331 (*Mecmû'a fi'l 'Akâ'id* içinde); [y.y.: y.y], 1326/1908.

şerh kaleme almıştır. Özellikle bu şerhler içerisinde İftihâr-ruddin Dâmeğânî'nin (ö. 775/1374) *el-Kavâ'idü's-Şemsiyye fi Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* isimli şerhi oldukça önemlidir. Zira Dâmeğânî'nin vefatının 775/1374 olduğu düşünülürken ve buna İcî'nin akâid risalesini vefatından (ö. 756/1355) hemen önce yazdığı eklendiğinde akla Dâmeğânî'nin bu şerhinin İcî'nin vefatından hemen sonra yazılmış olduğu ve güçlü bir ihtimal olarak elinde mevcut bulunan ve şerhte kullandığı nüshanın daha eski tarihli bir nüsha olduğu gelmektedir. Bu sebeple biz henüz matbu olmayan Dâmeğânî'nin üç adet yazmasının<sup>100</sup> içerisinde, onun esas aldığı *el-Akâidü'l-Adudiyye* metnini çıkarmaya çalıştık. Memzûc bir şerh olduğu için kimi yerlerde nüshalar, neresinin metin neresinin şerh olduğunda ihtilaf etse de diğer nüshalarla birlikte değerlendirildiğinde hatalı tercihin hangisi olduğu rahat bir şekilde anlaşılmaktadır. Tahkikte en erken tarihli nüsha olarak gördüğümüz Dâmeğânî'nin nüshasını tahkik esnasında “غ” rumuzu ile gösterdik. Tahkikte ikinci erken tarihli nüsha olan Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, 1026 nolu nüshayı, -ki bu h. 811 tarihlidir- İ rumuzu ile gösterdik.

Müstakil *el-Akâidü'l-Adudiyye* nüshası olup h. 811 tarihinden sonraki en erken nüsha, h. 1055 tarihli Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 706, vr. 155-156 künyeli nüshadır. Biz bu nüshayı “ج” rumuzu ile gösterdik. Aynı şekilde bu nüshanın istinsah tarihinden önce de İcî'nin akâidi üzerine şerh yazmış oldukça değerli iki tane âlim bulunmaktadır. Biri Şihâbüddin Kılânî (ö. 889/1484) diğeri ise Celâleddin Devvânî'dir (ö. 908/1502). Bunların da vefat tarihleri dikkate alındığında, bunların elimizdeki müstakil *el-Akâidü'l-Adudiyye* nüshaları arasından ikinci en erken tarihli (h. 1055) nüsha olan Lala

<sup>100</sup> Ayasofya, nr. 2307 (h.886 tarihi); Esad Efendi, nr. 3584 (h. 1165 Muhammed Kefevî istinsah etmiştir); Hacı Mahmud Efendi, nr. 1348 (h. 1294 tarihli).



İsmail nüshasından daha fazla dikkate değer olduğunda şüphe yoktur. Biz ise Şihâbüddin Kılânî'nin esas aldığı nüshayı matbu nüshasından çıkartıp “۲” rumuzu ile gösterdik. Devvânî'nin şerhinin ise müstakil tahkiki olmadığından ve elimizdeki taş baskıların hangisinin esas alınacağı ile ilgili tercih sorunu yaşadığımızdan, tüm bunlara ek olarak taş baskısı nüshalar arasında Devvânî'nin esas aldığı metinle ilgili ciddi ihtilaflar bulunduğundan ulaşabildiğimiz erken tarihli iki Devvânî nüshasını<sup>101</sup> İcî'nin akâidini çıkarmak için kullandık ve bu nüshayı “۳” rumuzu ile gösterdik.

Tahkiki gerçekleştirirken İSAM tahkik esaslarını takip ettik ve erken tarihli nüshaları önemsemekle birlikte tercih yöntemini kullandık. Varakların gösteriminde sadece Damad İbrahim ve Lala İsmail nüshalarının sayfa numaralarını gösterdik. Çünkü diğer üç nüsha şerhlerden çıkarıldığından varak numaralarını göstermek pek mümkün olmadı. Bununla birlikte İcî'nin akâidinin bir iki varaktan oluşması nedeniyle varak numarası verdiğimiz nüshaların vech (و) ve zahr (ظ) tarafları ayrı ayrı göstermeye gerek görmedik, sadece varak numarasını yazmakla yetindik. Son olarak şuna işaret etmek gerekir ki Dâmeğânî ve Devvânî şerhlerinden metni çıkarırken esas aldığımız nüshalar arasında farklılık söz konusu olduğunda iki farklı usul izledik. Dâmeğânî şerhi için elimizde üç nüsha olduğundan eski tarihli olanı veya çoğunluk sağlayan ihtimali tercih ederken, Devvânî söz konusu olduğunda elimizde iki nüsha olduğundan ve nüshalarının tarihleri de birbirine çok yakın olduğundan taş baskısı nüshalar<sup>102</sup> ile uyuşan ihtimali tercih ettik.

•••••

<sup>101</sup> Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 5477 (h. 926 tarihli); Manisa İl Halk Ktp., 924/1 (h. 927 tarihli).

<sup>102</sup> İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290; İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1305.

## العقائد العضدية

عضد الدين الإيجي (١٣٥٥/٥٧٥٦م)

بسم الله الرحمن الرحيم<sup>١</sup>

الحمد لله على نواله<sup>٢</sup>، والصلاة على نبيته<sup>٣</sup> محمد وآله<sup>٤</sup>.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة، كلها<sup>٥</sup> في النار إلا واحدة. قيل: ومن هم؟ قال: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي<sup>٦</sup>». وهذه عقائد<sup>٧</sup> الفرقة الناجية، وهم الأشاعرة<sup>٨</sup>.

١ - هذه عقيدة الإمام عضد الدين عبد الرحمن رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم.

٢ - قال رحمه الله تعالى: الحمد لله على نواله.

٣ - نبينا.

٤ - محمد.

٥ - عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه قال؛ د - الحمد لله على نواله والصلاة على نبيه وآله.

٦ - كلهم.

٧ - سنن أبي داود، كتاب السنة؛ ١؛ سنن ابن ماجه، كتاب الفتن ١٧.

٨ - عقائد.

٩ - قال الكليني في حاشيته على الجلال: «إن القصر [في كلام الإيجي] إضافي بالنسبة إلى سائر الفرق من ثلاث وسبعين على أن يكون قصر قلب بالنسبة إلى كل فرقة جازمة بأن الناجية أنفسهم لا غيرهم، لا قصر إفراد؛ إذ لا معتقد هنا بأن الناجية مجموع الفرقتين فصاعداً منهم، ويمكن أن يكون قصر تعيين بالنسبة إلى بعض السامعين الجازم بأن هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث، لكنه تردد في أنها أشاعرة أو غيرها منهم، ولما كان الحصر إضافياً لم يرد عليه أن حصر الفرقة الناجية في الأشاعرة غير صحيح؛ لأن السلف من المحدثين ليسوا من الأشاعرة، وكذا أصحاب الشيخ أبو منصور الماتريدي، فالصحيح ما ذكره في حاشية المواضع من أن الفرقة الناجية هم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة؛ وذلك لأن المصنّف حينما فصل في آخر المواضع لم يجعل كلاً من السلف والأصحاب الماتريدي أو مجموعها فرقة مستقلة معدودة من ثلاث وسبعين، بل جعلهما من جملة الفرقة الناجية كالأشاعرة كما عرفت.» حاشية لإسماعيل الكليني على الجلال من العقائد للكليني، ص ٢٦.

*el-Akâidü'l-Adudiyye*

Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355)

Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla

İhsanı dolayısıyla bütün hamdler Allah'ındır. Salât ise peygamberi Hz. Muhammed'in ve peygamberinin âlinin üzerinedir.

Hız. Peygamber şöyle buyurdu: "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Ancak biri hariç hepsi cehennemdedir." "Onlar kimlerdir?" denildi. Hız. Peygamber de, "Benim ve ashabımın bulunduğu yol üzere olanlardır" buyurdu.<sup>1</sup> Bu [kitapta aktarılan itikadî önermeler] fırka-i nâciyenin akaididir ki onlar Eş'ariler'dir.<sup>2</sup>

.....

<sup>1</sup> Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1; İbn Mâce, "Fiten", 17.

<sup>2</sup> Gelenbevî, Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâidü'l-Adudiyye*'si üzerine yazdığı hâşiyesinde buradaki fırka-i nâciye'nin Eş'ariler'e özgü kılınmasıyla ilgili şunları kaydeder: [İcî'nin sözündeki] kasr (sınırlama) başkalarının değil de kendilerinin fırka-i nâciye olduğunu kesinleyen her bir fırkaya nispetle kasr-i kalb olmak üzere diğer 73 fırkaya nispetle izafî [bir kasrdır], yoksa kasr-ı ifrâd değildir. Çünkü burada onlar içerisinde iki veya daha fazla fırkanın birden fırka-i nâciye olduğuna inanan kimse yoktur. [İcî'nin bu sözündeki kasrın] hadisin delaletiyle orada bir fırka-i nâciye olduğunu kesinleyen, ancak onun Eş'ariler mi yoksa başka bir fırka mı olduğunda tereddüt eden bazı muhataplara nispetle kasr-ı tayin olması da mümkündür. [Buradaki] kasr izafî olduğunda, şöyle bir itiraz yöneltmek doğru değildir: "Fırka-i nâciye'nin Eş'ariler'le sınırlanması doğru değildir, çünkü muhaddis selef âlimleri Eş'ariler'den değildir. Aynı şekilde Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin ashabı da onlardan değildir. O halde doğrusu İcî'nin *el-Mevâkıf*'in sonunda dile getirdiği fırka-i nâciyenin Eş'ariler, muhaddis selef âlimleri ve Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olmasıdır." Çünkü İcî *el-Mevâkıf*'in sonunda ayrı bir fasıl açtığında, Selef âlimlerinden ve Mâtürîdîler'den her birini veya ikisini birden 73 fırka içerisinde sayılan müstakil bir fırka kılmanıştır, bilakis daha önce öğrendiğin üzere Eş'ariler gibi onları da fırka-i nâciye cümlesine dâhil etmiştir. Bkz. Gelenbevî, *Hâşiyetün li-İsmâil el-Gelenbevî ale'l-Celâl*, İstanbul: el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1300, s. 26.

أجمع السلف من المحدثين وأئمة المسلمين وأهل السنّة والجماعة -رضي الله عنهم- على أنّ العالم حادثٌ، كان بقدره الله تعالى بعد أن لم يكن، وعلى أنه<sup>١٠</sup> قابل للفناء، وعلى أنّ النظر في معرفة الله تعالى واجبٌ،<sup>١١</sup> وبه تحصل المعرفة، ولا حاجة إلى معلّم،<sup>١٢</sup> وعلى أنّ للعالم صانعًا قديمًا<sup>١٣</sup> لم يزل ولا يزال، واجبٌ<sup>١٤</sup> وجوده لذاته، ممتنع<sup>١٥</sup> عليه<sup>١٦</sup> العدم<sup>١٧</sup> لذاته،<sup>١٨</sup> لا<sup>١٩</sup> خالق سواه، متّصفٌ بجميع صفات الكمال،<sup>٢٠</sup> فهو عالم بجميع المعلومات، قادرٌ على جميع الممكنات، مريدٌ لجميع الكائنات، متكلمٌ،<sup>٢١</sup> حيٌّ، سميعٌ، بصيرٌ. وهو<sup>٢٢</sup> منزّه عن جميع صفات النقص، فلا شبه له<sup>٢٣</sup>، ولا ندّ له، ولا مثل<sup>٢٤</sup> ولا ضدّ،<sup>٢٥</sup> ولا شريك،<sup>٢٦</sup> ولا ظهير، ولا يحلّ في غيره، ولا يقوم بذاته حادثٌ، ولا يتحدّ بغيره، ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم، ولا في حيّزٍ وجهةٍ،<sup>٢٧</sup> ولا يشار إليه بهنا وهناك، ولا يصحّ عليه الحركة والانتقال، ولا الجهل ولا الكذب،<sup>٢٨</sup> وأنّه مرئيٌّ<sup>٢٩</sup> للمؤمنين يوم القيامة من غير موازاة ومقابلة وجهة.

.....  
١٠ أ: وأنه؛ د: وعلى أن العالم.

١١ ك + شرعًا.

١٢ د: المعلّم.

١٣ د - قديمًا.

١٤ د: واجبًا.

١٥ د: ممتنعًا.

١٦ د - عليه.

١٧ د: عدمه.

١٨ د: بالنظر إلى ذاته.

١٩ د: ولا.

٢٠ ك + منزّه عن جميع سمات النقص.

٢١ غ + أمرٌ ناہ واعدّ متوعّد.

٢٢ ك - وهو.

٢٣ ك: لا شبيه؛ د، ل: فلا شبيهه.

٢٤ ك د ل + له.

٢٥ ك د - ولا ضدّ؛ ل + له.

٢٦ ك د ل + له.

٢٧ غ ل: ولا في جهة.

٢٨ أ: والكذب.

٢٩ غ: وكذا مرئيٌّ؛ د: وهو تعالى مرئيٌّ.

Selef içerisinde muhaddisler, Müslümanların imamı ve Ehl-i sünnet ve'l-cemaat -Allah onlardan razı olsun- şu hususlarda icmâ (ittifak) etmiştir: Âlem hâdistir ve yokluğundan sonra Allah Teâlâ'nın kudretiyle meydana gelmiştir. Âlem fenâ bulmayı kabildir. Allah'ı bilmek (*ma'rifetullah*) için nazarda bulunmak vâciptir. Bilme/marifet ancak nazarla meydana gelir. Muallime ise ihtiyaç yoktur. Âlemin kadim, ezeli ve ebedî bir yaratıcısı vardır. [O yaratıcının] varlığı zatı gereği zorunludur. Onun için yokluk zatı gereği imkânsızdır. O'ndan başka yaratıcı yoktur. [Allah] bütün yetkinlik (*kemâl*) sıfatlarıyla nitelenmiştir. Şu halde O bütün mâlûmları bilen, bütün mümkünlere kâdir ve bütün mevcutları irade edendir. [O] mütekellimdir, hayat sahibidir, işitendir, görendir. Allah bütün eksiklik sıfatlarından münezzehtir. O halde O'nun ne benzeri, ne dengi, ne misli, ne zıddı; ne ortağı ne de yardımcı-sı vardır. O başkasına hulûl etmez, hiçbir hâdis O'nun zatıyla kâim olmaz ve O başkasıyla ittihat etmez. O ne cevherdir ne araz, ne cisimdir ne de bir hayyizde ve yöndedir. O'na burada ve orada şeklinde işarette bulunulamaz. O'nun için ne hareket ve intikal ne de bilgisizlik ve yalan câizdir. Allah Teâlâ kıyamet gününde paralellik, karşı karşıya bulunmak ve yön olmaksızın müminlere görünecektir.

ما شاء الله<sup>٣٠</sup> كان، وما لم يشأ لم يكن، فالكفر<sup>٣١</sup> والمعاصي بخلقه وإرادته، [١٥٦] ولا يرضاه<sup>٣٢</sup> غني لا يحتاج إلى شيء<sup>٣٣</sup>، ولا حاكم عليه، ولا يجب عليه شيء كاللطف والأصلح<sup>٣٤</sup> والعوض على الآلام، ولا الثواب، والعقاب، إن أثناب<sup>٣٥</sup> فبفضله، وإن عاقب فبعده، ولا قبيح<sup>٣٦</sup> منه، ولا يُنسب فيما يفعل أو يحكم<sup>٣٧</sup> إلى جورٍ وظلم<sup>٣٨</sup>، يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد. لا غرض لفعله، راعى الحكمة فيما خلق وأمر<sup>٣٩</sup> تفضلاً ورحمةً لا وجوباً. ولا حاكم سواه، فليس<sup>٤٠</sup> للعقل حكم<sup>٤١</sup> في حسن الأشياء وقبحها<sup>٤٢</sup>، وكون الفعل سبباً للثواب والعقاب<sup>٤٣</sup>، فالحسن<sup>٤٤</sup> ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، وليس<sup>٤٥</sup> للفعل صفةً حقيقيّةً<sup>٤٦</sup> باعتبارها حسنٌ أو قبيحٌ<sup>٤٧</sup>. ولو عكس الأمر<sup>٤٨</sup> لكان الأمر بالعكس، وهو غير متبعض، ولا متجزئ، ولا حدّ له، ولا نهاية له.<sup>٤٩</sup> صفاته واحدةٌ بالذات غير متناهية بحسب التعلّق. فما وُجد من مقدراته قليلٌ من كثيرٍ، بل لا نسبة بينهما<sup>٥٠</sup>، وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته.

.....  
٣٠ - أ - الله.

٣١ - أ - فالكفر.

٣٢ - أ: لا يرضاه؛ د - لا يرضاه.

٣٣ - د + في ذاته وصفاته ولا يرضاه.

٣٤ - ل + لعباده في الدنيا.

٣٥ - غ: والثواب والعقاب إن أثناب؛ ك: ولا الثواب ولا العقاب إن أثناب؛ د: ولا يجب الثواب عليه ولا العقاب إن أثناب بالطاعة؛ ل: ولا يجب الثواب عليه ولا العقاب بل إن أثناب.

٣٦ - أ: لا قبيح.

٣٧ - ك - أو يحكم.

٣٨ - ك: أو ظلم.

٣٩ - ك + عباده.

٤٠ - أ ك: وليس.

٤١ - ك - حكم.

٤٢ - غ + بل في حكم الله تعالى؛ أ، ل + في حكم الله تعالى.

٤٣ - ك + حكم.

٤٤ - غ: إذ الحسن؛ أ: الحسن.

٤٥ - غ: ليس.

٤٦ - د + واعتبارية؛ ل + أو اعتبارية.

٤٧ - غ: وقبيح؛ د: حسنٌ أو قبيحٌ.

٤٨ - د - الأمر.

٤٩ - أ ك - له.

٥٠ - غ - بل لا نسبة بينهما؛ ك: لا نسبة بينهما.

O'nun dilediği olur, dilemediği olmaz. Dolayısıyla küfür ve günahlar O'nun yaratması ve iradesiyle olur, ancak Allah'ın bunlara rızası yoktur. O ganîdir, hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. O'nun üzerine hükmedecek yoktur. Lutuf, aslah ve acılara karşılık ivaz gibi herhangi bir şey O'na vâcib değildir. Sevap ve ceza da O'na vâcib değildir. Aksine eğer sevap verirse bu, O'nun lutfuyla olur; cezalandırırsa bu, O'nun adaletiyle olur. O'ndan çirkin bir şey (sâdır) olmaz. Yaptığı veya hükmettiği şeyde adaletsizliğe (*cevr*) ve zulme nispet edilemez. Allah dilediğini yapar ve istediğine hükmeder. Fiili için herhangi bir garaz söz konusu değildir, ancak yarattığı ve emrettiği şeyde zorunlu olarak değil, lutuf ve rahmet olarak hikmet gözetir. O'ndan başka hüküm verecek yoktur. Dolayısıyla eşyanın güzelliği ve çirkinliği hususunda ve fiilin sevaba ve cezaya sebep oluşu konusunda aklın bir hükmü yoktur. Şu halde güzel, şeriatın güzel bulduğu (*tahsîn*) iken çirkin, şeriatın çirkin bulduğudur (*takbîh*). Fiilin, kendisi itibariyle güzel veya çirkin olduğu hakiki bir sıfatı yoktur. Eğer bunun aksi olsaydı [yani şeriat, güzel bulduğunu çirkin, çirkin bulduğunu da güzel bulsaydı], durum da aksi olurdu. Allah Teâlâ parçalara ve bölümlere ayrılmaz. O'nun bir tanımı/sınırı (*hadd*) ve sonu yoktur. O'nun sıfatları zat bakımından bir, taalluk bakımından sonsuzdur. O'nun makdurlarından mevcut olanlar çoktan azdır, hatta [makdurları ile mevcutları] arasında nispet dahi söz konusu değildir. Yarattıklarını arttırabilir ve azaltabilir.

والله تعالى ملائكة ذوو<sup>٥١</sup> أجنحة مثنى وثلاث ورباع، منهم جبرائيل<sup>٥٢</sup> وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل، لكلٍ منهم مقام معلوم، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يُؤمرون.

والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو المكتوب في المصحف، المحفوظ في الصدور، المقروء بالألسن،<sup>٥٣</sup> والمكتوب غير الكتابة، والمقروء غير القراءة.<sup>٥٤</sup> وأسمائه تعالى توقيفية، لا يجوز<sup>٥٥</sup> إطلاق اسم عليه<sup>٥٦</sup> لم يرد<sup>٥٧</sup> به إذن الشارع.

والمعاد حقٌّ، تُحشر الأجساد وتُعاد فيها الأرواح. وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط<sup>٥٨</sup> والميزان حقٌّ.<sup>٥٩</sup> وخلق الجنة والنار،<sup>٦٠</sup> ويخلد أهل الجنة في الجنة، ويخلد الكافر في النار،<sup>٦١</sup> ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار؛ بل يخرج<sup>٦٢</sup> إلى الجنة آخرًا.<sup>٦٣</sup> والعفو<sup>٦٤</sup> جائز، والشفاعة حقٌّ لمن أذن له الرحمن، وشفاعة رسول الله<sup>٦٥</sup> - صلى الله تعالى عليه وسلم - لأهل الكبائر من أمته،<sup>٦٦</sup> وهو مشقّع فيهم،<sup>٦٧</sup> ولا يردّ مطلوبه.<sup>٦٨</sup> وعذاب القبر حقٌّ،<sup>٦٩</sup> وسؤال منكر ونكير حقٌّ.

••••••••••

٥١ ك دل: ذو.

٥٢ أك: جبريل.

٥٣ دل: المقروء بالألسن المحفوظ في الصدور.

٥٤ د + والمحفوظ غير الحفظ.

٥٥ ك + عليه.

٥٦ ك - عليه.

٥٧ د: ما لم يرد.

٥٨ غ + حق.

٥٩ أ - حق.

٦٠ ل + حق.

٦١ د - ويخلد الكافر في النار.

٦٢ ك دل + آخرًا.

٦٣ ك دل - آخرًا؛ د + تفضلاً.

٦٤ ك + عن الصغائر وعن الكبائر بلا توبة؛ ل + عن الصغائر والكبائر بلا توبة.

٦٥ ك: الرسول.

٦٦ أ + حق.

٦٧ ك - فيهم.

٦٨ غ - فيهم ولا يردّ مطلوبه؛ د ل - ولا يردّ مطلوبه.

٦٩ أ - حق.



Allah Teâlâ'nın ikişer, üçer ve dörder kanata sahip melekleri vardır. Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Azrâil onların sadece bir kısmıdır. Her birinin bilinen bir makamı vardır. Onlara emrettiği konularda Allah'a âsi olmazlar. Emroldukları şeyleri yaparlar.

Kur'an Allah Teâlâ'nın kelâmıdır ve yaratılmış değildir. Kur'an mushaflarda yazılan, göğüslerde ezberlenen ve dillerde okunandır, ancak yazılan yazmadan ve okunan okumadan başkadır. Allah Teâlâ'nın isimleri tevkîfidir. Şeriatın izninin vârit olmadığı bir ismin O'nun için kullanılması câiz değildir.

Mead haktır. Bedenler hasredilecek ve içlerine ruhlar yeniden iade edilecektir. Yine karşılık verme, hesaba çekme, sırat ve mîzan da haktır. Cennet ve cehennem yaratılmıştır. Cennet ehli cennette ebedî kalacakken kâfir de cehennemde ebedî kalacaktır; ancak büyük günah sahibi müslüman cehennemde ebedî kalmaz, aksine sonunda cennete girer. Affetme câizdir. Rahmanın izin verdiği kimseler için şefaathaktır. Allah'ın Resulü'nün şefaati ümmetinden büyük günah işleyenler içindir. Hz. Peygamber'in onlar hakkındaki şefaati kabul edilir ve isteği geri çevrilmez. Kabir azabı haktır. Münker ve Nekir'in suali haktır.

وبعثة الرسل بالمعجزات من لدن<sup>٧٠</sup> آدم إلى نبينا محمد -صلى الله تعالى عليه وسلم- حَقٌّ. ومحمدٌ -صلى الله تعالى عليه وسلم- خاتم الأنبياء، لا<sup>٧١</sup> نبي بعده<sup>٧٢</sup>. والأنبياء معصومون<sup>٧٣</sup> من الكبائر<sup>٧٤</sup>. وهم أفضل من الملائكة العلوية. وأهل بيعة الرضوان وأهل<sup>٧٥</sup> بدر من أهل الجنة. وكرامات الأولياء حَقٌّ، يُكرم الله بها من يشاء<sup>٧٦</sup>، ويختص برحمته من يريد.

والإمام الحق<sup>٧٧</sup> بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>٧٨</sup> أبو بكر<sup>٧٩</sup> رضي الله عنه، ثبتت إمامته بالإجماع، ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على<sup>٨٠</sup> أحد، ثم عمر<sup>٨١</sup> رضي الله عنه، ثم عثمان<sup>٨٢</sup> رضي الله عنه، ثم علي<sup>٨٣</sup> رضي الله عنه. والأفضلية بهذا الترتيب، ومعنى الأفضلية<sup>٨٤</sup> أنه أكثر ثواباً عند الله بما كسب من خير، لا أنه أعلم وأشرف نسباً [١٨٤] وما أشبه ذلك<sup>٨٥</sup>.

•••••

- ٧٠ - د - لدن.  
 ٧١ ل: ولا.  
 ٧٢ د - لا نبي بعده.  
 ٧٣ د + من الكفر قبل الوحي وبعده.  
 ٧٤ ك + ومن الصغائر؛ ل: عن الكبائر.  
 ٧٥ د + غزوة.  
 ٧٦ ك + من عباده.  
 ٧٧ ك - الحق.  
 ٧٨ د - بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم.  
 ٧٩ د ل + الصديق.  
 ٨٠ ك + إمامة.  
 ٨١ ك د ل + الفاروق.  
 ٨٢ ك د ل + ذو النورين.  
 ٨٣ ك د ل + المرتضى.  
 ٨٤ غ أ ك: الأفضل.  
 ٨٥ ك د - وما أشبه ذلك؛ ك، د + والكفر عدم الإيمان وهو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة.

Hz. Âdem'den Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (sav) kadar-ki resullerin mûcizlerle gönderildiği haktır. Hz. Muhammed (sav) peygamberlerin sonuncusu olup, O'ndan sonra peygamber yoktur. Peygamberler büyük günahlardan mâsumdurlar. Onlar ulvî meleklerden daha faziletlidirler. Rıdvan biatında bulunanlarla Bedir Savaşı'na katılanlar cennet ehlidirler. Evliyanın kerameti haktır. Allah dilediği kimseye o kerametle ikramda bulunur ve istediği kimseyi rahmetine tahsis eder.

Allah'ın Resulü'nden sonra hak imam [Hz.] Ebû Bekir'dir -Allah ondan razı olsun-. O'nun imamlığı icmâ ile sabittir. Allah'ın resulü kimseyi açıkça [imam] tayin etmemiştir. [Hz. Ebû Bekir'den] sonra [imam], [Hz.] Ömer'dir -Allah ondan razı olsun-, sonra [Hz.] Osman -Allah ondan razı olsun- sonra da [Hz.] Ali'dir -Allah ondan razı olsun-. Efdaliyet de bu sırayladır. Efdaliyet, Allah Teâlâ katında sevabın daha fazla olması demektir, yoksa daha bilgili ve soy bakımından daha şerefli vb. demek değildir.

ولا نكفر أحدًا<sup>٨٦</sup> من أهل القبلة إلا بما فيه نفي الصانع القادر المختار<sup>٨٧</sup> العليم أو<sup>٨٨</sup> شرك أو إنكار النبوة أو إنكار ما عُلم مجيء محمد - صلى الله تعالى عليه وسلم - به<sup>٨٩</sup> ضرورة أو إنكار<sup>٩٠</sup> أمر مجمع عليه قطعًا<sup>٩١</sup> أو استحلال<sup>٩٢</sup> المحرمات. وأما غير ذلك فالقائل به مبتدع، وليس بكافر،<sup>٩٣</sup> ومنه التجسيم. والتوبة واجبة، وهي مقبولة لطفًا من الله تعالى<sup>٩٤</sup> لا وجوبًا. <sup>٩٥</sup> والأمر بالمعروف تبع<sup>٩٦</sup> لما يأمر به، فإن كان واجبًا فواجب، وإن كان مندوبًا فمندوب، وشرطه أن لا يؤدي إلى الفتنة، وأن يُظنَّ قبوله، ولا يجوز التجسس.

ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة، ووفقك العمل بما يحب ويرضى.<sup>٩٧</sup>

.....

٨٦ غ د ل: لا يكفر أحد.

٨٧ أ: المختار القادر.

٨٨ د + بما فيه.

٨٩ د - به.

٩٠ أ - إنكار.

٩١ ك + كالأركان الخمسة.

٩٢ غ أ: كاستحلال.

٩٣ غ أ - وليس بكافر.

٩٤ د - من الله تعالى.

٩٥ غ: مقبولة لا وجوبًا بل لطفًا من الله تعالى.

٩٦ د ل: يتبع.

٩٧ غ أ - ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة ووفقك العمل بما يحب ويرضى؛ ك + والحمد لله

أولًا وآخرًا والسلام على نبيه باطنًا وظاهرًا؛ ل + وبما يصلح من الأقوال.

Ehl-i kiblede birini şu durumlar hariç tekfir etmeyiz:

[i] İçerisinde kâdir, muhtar ve alim olan yaratıcıyı olumsuzlama bulunan [söz söylemek veya fiilde bulunmak], [ii] İçerisinde şirk, peygamberliği inkâr, Hz. Muhammed'in (sav) getirdiği zorunlu olarak bilinen bir şeyi inkâr, üzerinde kesin olarak icmâ edilmiş bir şeyi inkâr veya haramları helâl görme bulunan [bir söz söylemek ya da fiilde bulunmak]. Bu hususların dışındaki şeyleri kabul eden [söyleyen] biri kâfir değil, bidatçıdır. Tecsim de böyledir [yani küfür değil, bidattır]. Tövbe vâciptir ve zorunlu olarak değil, Allah Teâlâ'dan bir lutf olarak tövbe kabul edilir. Emir bi'l-ma'rûf emredilen şeye tâbidir. Bu durumda emredilen şey vâcip ise emir bi'l-ma'rûf da vâcip, mendup ise menduptur. Şartı ise fitneye götürmesi ve kabul edileceğini zannedilmesidir. Tecessüs ise câiz değildir. Allah seni bu sahih akait üzere sabit kılsın ve sevdiği ve razı olduğu şeyle amelde bulunmaya muvaffak kılsın.

## Kaynakça

- Ahmed Hamdi, Serbestzâde, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, Trabzon: Serasi Matbaası, 1311.
- Bâkılânî, Ebü Bekir, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlu bih*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, y.y.: y.y., 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1239.
- Devvânî, Celâleddin, *Celâl: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290.
- Dündar, Mücahid, "Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni: Akîdetü't-Tevhîd li-Amr İbn Cümey", *Kelâm Araştırmaları*, XI/1 (2013), s. 271-301.
- Düzgün, Şaban Ali v.dğr., *İslâm İnanç Esasları*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *el-Gunye fi'l-kelem*, Kahire: Dârü's-selâm, 1431/2010.
- Ferhârî, Abdülazîz, *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-Akâid*, İstanbul: Âsitâne, 2009.
- Gelenbevî, İsmail, *Hâşiye li-İsmâil el-Gelenbevî alâ Celâl mine'l-Akâid*, İstanbul: el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1300.
- Hayâlî, Ahmed b. Mûsâ, *Hâşiyetü'l-Hayâlî*, nşr. Mer'î Hasan er-Reşîd, *el-Mecmûatü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* içinde, Lübnan: Dâru nûri's-sabâh, 2012.
- İbn Ebü Şerîf, Kemâleddin, *el-Mûsâmere şerhu'l-Mûsâyere fi'l-akâidi'l-mün-ciyye fi'l-âhire*, nşr. Kemâleddin Kârî - İzzeddin Ma'meş, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1425/2004.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tenbihler*, trc. Ali Durusoy v.dğr., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâleddin, *Akîdetü İbni'l-Hâcib*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1702/2, vr. 79<sup>b</sup>-80<sup>a</sup>.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin, *el-Mûsâyere fi ilmi'l-kelem ve'l-Akâidi't-tevhîdiyyeti'l-mün-ciyye fi'l-âhire*, Mısır: Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-ti-câriyye, ts.
- İcî, Adudüddin, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, Şihâbüddin el-Kılânî *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* içinde, nşr. Nizâr Cümâdî, Beyrut: Müessesetü'l-mâ-rif, 2011.

- İcî, Adudüddin, *Cevâhirü'l-kelâm*, nşr. Abû'l-Alâ Afiffî, *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, II/2 (1934), s. 133-243.
- İcî, Adudüddin, *el-Mevâkıf ft ilmi'l-kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- İsfahânî, Şemseddin, *Tesdîdü'l-kavâid ft şerhi Tecridi'l-Akâid*, nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî, Küveyt: Darü'z-Ziyâ, 1433/2012.
- Karadaş, Çağfer v.dğr., *Kelâma Giriş*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kaya, Eyyüp Said, "Muhtasar (Fıkıh)", *DİA*, 2006, XXXI, 61-62.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, nşr. Mer'î Hasan er-Reşîd, *el-Mecmûatü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* içinde, Lübnan: Dâru nûri's-sabâh, 2012.
- Kevâkib-i Seb'a*, Bibliothéque Nationale, Supplement Turcs, nr. 196.
- Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Kilânî, Şihâbüddin, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, nşr. Nizâr Cümâdî, Beyrut: Müessesetü'l-maârif, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *el-Lüma' fi'l-i'tikâd*, trc. ve nşr. R. M. Frank, *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, XV (1982) içinde, s. 53-74.
- Kürdistanî, Abdülkâdir es-Senendecî, *Takribü'l-merâm ft şerhi Tehzîbi'l-kelâm*, y.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, ts.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Metnû'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, *Mecmû'l-mütûni'l-kebîr* içinde, Kahire: Matbaatü'l-istikâme, 1378/1955.
- Özen, Şükrü, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'deki Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannameesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 9 (2003), s. 49-85.
- Özerverli, M. Sait v.dğr., *İslam İnanç Esasları*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2011.
- Ramazan Efendi, Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Hâşiyetü Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, nşr. Mer'î Hasan er-Reşîd, *el-Mecmûatü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* içinde, Lübnan: Dâru nûri's-sabâh, 2012.

- Râzî, Fahreddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, I-II, Tahran: Encümen-i Âsar, 2005.
- Semerkandî, Hakîm, *es-Sevâdü'l-a'zam*, İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1308.
- Semerkandî, İbrâhim b. Muhammed el-Leysi, *Şerhu'r-Risâleti'l-Adudiyye*, nşr. Mer'î Hasan er-Reşîd, *Hâşiyetü't-Desûkî ale'l-Vaz'iyeti Şerhi'r-Risâleti'l-Adudiyye* içinde, Lübnan: Dâru nûri's-sabâh, 2012.
- Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, *Şerhu's-Senûsiyyeti'l-kübârâ*, nşr. Abdülfettâh Abdullah Bereke, Küveyt: Dârü'l-kalem, 1402/1982.
- Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, *Ümmü'l-berâhîn*, nşr. Muhammed Emîn es-Semâîlî, Rabat: Câmiatü Muhammed el-Hâmis Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, y.y.: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.
- Teftâzânî, Sa'deddin, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Mer'î Hasan er-Reşîd, *el-Mecmûatü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* içinde, Lübnan: Dâru nûri's-sabâh, 2012.
- Teftâzânî, Sa'deddin, *Şerhu'l-Makâsüd*, İstanbul: Dârü't-tıbbâti'l-Âmire, 1277.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- Türker, Ömer, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerîf Cürcânî", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2015, s. 11-59.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Akâidü'l-Adudiyye", *DİA*, 1989, II, 216.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, 1997, XV, 371-375.