Oğuzhan SONGUR

İBRÂHÎM EL-BÂCÛRÎ'NİN ULUHİYYET ANLAYIŞI

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBRÂHÎM EL-BÂCÛRÎ'NİN ULUHİYYET ANLAYIŞI

Oğuzhan SONGUR

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bursa 2026

2026

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

İBRÂHÎM EL-BÂCÛRÎ'NİN ULUHİYYET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Oğuzhan SONGUR

DANIŞMAN

Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

BURSA – 2026

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYALBİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 702224104 numaralı Oğuzhan SONGUR'un hazırladığı "İbrâhîm el-Bâcûrî'nin Uluhiyyet Anlayışı" başlıklı Yüksek Lisans Tezi ile ilgili savunma sınavı, 13/02/2026 Cuma günü 14:00-15:00 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın tezinin (başarılı/başarısız) olduğuna (oy birliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Orhan Ş. KOLOĞLU
Bursa Uludağ Üniversitesi

Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ
Kocaeli Üniversitesi

13/02/2026

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: …/…/2026

1- Tez Başlığı / Konusu: İbrâhîm el-Bâcûrî'nin Uluhiyyet Anlayışı

2- Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ……. sayfalık kısmına ilişkin, , …./…/2026 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %....'dur.

3- Uygulanan filtrelemeler:

4- Kaynakça hariç

5- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

6- Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

7- Gereğini saygılarımla arz ederim.

…/…/2026

Adı Soyadı: Oğuzhan SONGUR

Öğrenci No: 702224104

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Kelam

Statüsü: Yüksek Lisans

Danışman
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

…/…/2026

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "İbrâhîm el-Bâcûrî'nin Uluhiyyet Anlayışı" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal türü cümle ve paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza
17/01/2026

Adı Soyadı : Oğuzhan SONGUR
Öğrenci No : 702224104
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Kelam
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı Soyadı : **Oğuzhan SONGUR**
Üniversite : **Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü : **Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim Dalı : **Temel İslam Bilimleri**
Bilim Dalı : **Kelam**
Tezin Niteliği : **Yüksek Lisans**
Tez Danışmanı : **Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ**

İbrâhîm el-Bâcûrî'nin Uluhiyyet Anlayışı

İmam Bâcûrî (ö. 1277/1860) , Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında yaşamış hemen hemen her alanda eser yazmış çok yönlü bir âlimdir. Yaşadığı dönemde yazmış olduğu eserlerin dilinin sade ve açık olması sebebiyle rağbet görmesini ve devamlı takva yolunu seçmesiyle ön plana çıkmıştır. Günümüzde de hala bazı medreselerde kitapları okutulmaktadır. Bâcûrî, kelam geleneğinde özgün görüşler söylemekten ziyade mezhebinin görüşlerini izah etmiştir.

Kendisine kadar gelen kelam geleneğini bir süzgeçten geçirerek yalın bir dille ihtilaflı meselelerin çok içine girmeden genel hatlarıyla bir akîde formu oluşturup aktarmaya çalışmıştır. Bâcûrî'nin, en hacimli eseri olan *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* ve yanı sıra *Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd*, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn, Tahkîku'l-makâm alâ Kifâyeti'l-avâm fî ilmi'l-kelâm* gibi eserlerinde bir Müslümanın zihninde "Allah tasavvuru nasıl olmalıdır?" sorusuna cevap bulma mahiyetinde hangi konuları öğrenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda birinci bölümde, Allah'ın varlığı nasıl ispat edilir, ikinci bölümde, sıfatları nelerdir, aralarındaki ilişki nasıl olmalıdır ve üçüncü bölümde ise Allah'ın yarattığı mahlûklarla arasında nasıl bir ilişki vardır gibi sorulara cevap vermektedir. Bu cevaplar kendi eserleri yanında klasik eserlerle, ikincil literatür kaynaklarla, makalelerle ve tezlerle zenginleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, uluhiyyet, isbât-ı vâcip, sıfat, İmam Bâcûrî, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile.

ABSTRACT

Name and Surname	**: Oğuzhan SONGUR**
University	**: Bursa Uludağ University**
Institute	**: Institute of Social Sciences**
Field	**: Basic Islamic Sciences**
Subfield	**: Kalam**
Degree Avarded	**: Master**
Supervisor	**: Prof. Phd. Ulvi Murat KILAVUZ**

Ibrâhîm el-Bâcûrî's Understanding of Uluhiyyet

Imam Bājūrī was a versatile scholar of the late Ottoman period who authored works in nearly every field. The clarity and simplicity of the language he employed in his writings during his lifetime made them widely appreciated, and his consistent preference for the path of piety further distinguished him. Even today, his books continue to be taught in some madrasas. In the field of kalām, rather than presenting original views, Bājūrī focused on explaining the positions of his school.

By filtering the kalām tradition that preceded him, he sought to present a general framework of creed (ʿaqīdah) in a plain and accessible manner, without delving deeply into controversial issues. In his most extensive work, *Ḥāshiyat al-Bājūrī ʿalā Sharḥ al-ʿAqāʾid al-Nasafiyyah*, as well as in *Tuḥfat al-Murīd ʿalā Jawharat al-Tawḥīd*, *Ḥāshiyat al-Bājūrī ʿalā Umm al-Barāhīn*, and *Taḥqīq al-Maqām ʿalā Kifāyat al-ʿAwām fī ʿIlm al-Kalām*, al-Bājūrī identifies the subjects that a Muslim should study in order to answer the question, “What should one’s conception of God be?”

In this context, the first section addresses how the existence of God can be demonstrated; the second section examines His attributes, what they are, and how they should be related to one another; and the third section explores the nature of the relationship between God and the created beings (makhlūqāt). These discussions are enriched not only by his own works, but also by classical texts, secondary literature, articles, and theses

Keywords: Kalām, divinity (ulūhiyyah), demonstration of the existence of God (ithbātal-wājib), the divine attributes, Ibrāhīm Bājūrī, Ahl al-Sunnah, Muʿtazilah.

ÖNSÖZ

İnsanoğlu sorgulayan bir varlıktır. Bu meyanda sorularının en önemlisi de "bir yaratıcı var mı, yok mu?" sorusudur. Çünkü bu sorunun cevabı insanın dünya hayatını nasıl devam ettireceğini belirlemektedir. Bu sebeple tarihin her evresinde bu soru gündem olmuş, çeşitli eserler, çeşitli akımlar ortaya çıkmıştır. Kelâm âlimleri de bu meseleyi üstlenerek cevaplar vermeye çalışmışlardır. İslâm'ın ilk asırlarında yoğun ihtilaflar ve pek çok reddiyeler yapılarak her kesim kendi mezhebini savunmuştur. İmam Bâcûrî'nin müntesibi olduğu Eş'ariyye mezhebi de ilk başta klasik kelâm üzerinde yoğunlaşırken daha sonra felsefeye yönünü çevirmiş ve yelpazesini biraz daha genişletmiştir. Bâcûrî'nin dönemlerine gelindiğinde ise artık mezhep kelâmdan ve felsefeden ziyade biraz daha akîde formuna dönmüştür. Bu bağlamda Bâcûrî'nin kelâm eserlerine baktığımızda ne kelâmdaki ihtilaflı meseleler çokça ele alınmış, ne de bazı terimler ve tarifler dışında felsefî konulara fazlaca değinilmiştir. Daha ziyade yeni başlayan ilim talebelerinin ve insanların anlayacağı sadelikte eserlerini kaleme almıştır. Bâcûrî her ne kadar Eş'arî bir âlim olsa da Mu'tezile'ye karşı olan sert tutumunu Mâtürîdîler'e göstermemiştir. Eserlerinde de bu iki mezhep arasında olan ihtilafları elinden geldiğince orta yolda birleştirmeye çabalamıştır.

Ders döneminden itibaren çalışmamın her safhasında yardımlarını ve zamanını esirgemeden son aşamasına kadar yardım eden, bu alanda bana bir bakış açısı sunan, kendisinden çokça istifade ettiğim kıymetli ve saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ'a teşekkürü bir borç bilir, iki cihanda saadetini temenni ederim.

Oğuzhan SONGUR

BURSA-2026

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**
YEMİN METNİ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
ÖNSÖZ ..... **viii**
İÇİNDEKİLER ..... **ix**
KISALTMALAR ..... **xi**
GİRİŞ **1**
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi 1
2. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları 2
3. Hayatı ve İlmî Kişiliği 2
3.1. Yaşadığı Dönem Ezher Medresesi'nin İlmî ve Siyasî Rolü 3
3.2. Eğitimi 3
3.3. Hocaları 4
3.4. Talebeleri 4
3.5. Eserleri 5

BİRİNCİ BÖLÜM
İSBÂT-I VÂCİB VE İLÂHÎ SIFATLAR **7**
1.1. Allah'ın Varlığı 7
1.2. İlâhî Sıfatlar 13
1.3. Zât-Sıfat İlişkisi 15
1.4. Vâcip Olan Sıfatlar 17
1.4.1. Nefsî Sıfat 17
1.4.2. Selbî/Tenzîhî Sıfatlar 19
1.4.2.1. Kıdem 19
1.4.2.2. Bekâ 20
1.4.2.3. Muhâlefetün li'l-havâdis 21
1.4.2.4. Kıyâm bi-nefsihî 22
1.4.2.5. Vahdâniyet 22
1.4.2.5.1. Burhan-ı Temânu' 24
1.4.2.5.2. Burhan-ı Tevârüd 25
1.4.3. Sübûtî Sıfatlar 26
1.4.3.1. Hayat 28
1.4.3.2. İlim 29
1.4.3.3. İrâde 30
1.4.3.4. Kudret 31
1.4.3.5. Semi' 32
1.4.3.6. Basar 33

1.4.3.7. İdrâk 34
1.4.3.8. Kelâm 35
1.4.4. Haberî Sıfatlar 37
1.5. Müstahîl Olan Sıfatlar 40
1.6. Caiz Olan Sıfatlar ve Tekvin Sıfatı 41
1.6.1. Tekvîn 42
1.7. Allah'ın İsimleri 43
1.7.1. İsim-Müsemmâ 44
1.7.2. Tevkîfîlik-Kıyasîlik 45

İKİNCİ BÖLÜM

ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ 47

2.1. Ef'âl-i İbâd 47
2.2. Tevfîk ve Hizlân 50
2.3. Va`d ve Vaîd 52
2.4. Saadet-Şekâvet ve Hidâyet-Dalâlet 55
2.5. Allah'ın Fazlı ve Adaleti 57
2.6. Salah ve Aslah 58
2.7. Hayr- Şerr/ Hüsün-Kubuh 61
2.8. Kader ve Kazâ 63
2.9. Rü'yetullah 65

SONUÇ 68

KAYNAKÇA 69

KISALTMALAR

b.	: ibn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
İSAM	: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
ö.	: Ölüm Tarihi
H.	: Hicri
M.	: Miladi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
nşr.	: Neşreden
Hz.	: Hazreti
r.	: Radıyallahu anh
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Çalışmada Ezher şeyhlerinden olan Mısırlı kelâm âlimi İbrâhîm b. Muhammed el-Bâcûrî'nin (ö. 1277/1860), kelâm alanında yazmış olduğu şerh ve haşiye türü eserlerinde ilâhiyyat konularındaki kelâmî görüşlerinin tespit, inceleme ve tahlili yapılmıştır.

Çalışma, hayatı, yaşadığı dönemin siyasî boyutu, ilmî kişiliği, hocaları, talebeleri ve eserleri ele alındıktan sonra üç bölüme ayrılıp birinci bölümde Bâcûrî'nin isbât-ı vâcib konusunu nasıl ele aldığı incelenmiştir. Kendisinden önceki müteahhir ve mütekaddim âlimlerin kullandıkları en meşhur delil olan hudûs ve imkân delillerini kullanarak Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde de ilâhî sıfatlar konusu ele alınmıştır. Bâcûrî burada sıfatlara ilişkin vâcip, müstahîl ve caiz olmak üzere üçlü bir tasnif yapmaktadır. Vâcip sıfatların alt başlığı olan "sübûtî sıfatlar" konusunda Bâcûrî'nin tekvin sıfatını dışarıda bırakan Eş'arî başlıklandırmayı takip ettiği, ancak sıralandırma konusunda mezhebin genel tasnifi doğrultusunda bir tercihte bulunmadığı, örneğin *Risâle* adlı eserinde kudret, irade, ilim, hayat, semi', basar ve kelâm olarak Eş'arî metottan ayrı bir sıralama tercih ettiği görülmektedir. Bölümün inşasında ise ekolünün hayat, ilim, irade, kudret, semi', basar ve kelâm şeklindeki sıralaması tercih edilmiştir. Ayrıca Bâcûrî, Eş'arî görüşü benimsediği için tekvin ve idrak sıfatını müstakil bir sıfat olarak değerlendirmediği için özel bir başlık açmamıştır. Aynı şekilde haberî sıfatlar konusunu da ayrı bir başlıkta inceleme ihtiyacı duymamıştır. Konunun bütünlüğü açısından çalışmada bu iki sıfat ve haberî sıfatlar özel bir başlık altında incelenmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Allah-insan ilişkisi ele alınmış ve Bâcûrî'nin başta Mu'tezile olmak üzere ehl-i bid'at olarak nitelenen ekollere reddiyede bulunduğu ve Eşa'rî görüşü benimsediği, Mâtürîdî ekolüne ise herhangi bir reddiyede bulunmayarak sadece görüşlerini naklettiği tespit edilmiştir.

Bâcûrî'nin eserlerini önemli kılan karakteristiklerinin başlıcaları olarak şunları kaydetmek mümkündür: Konulara başlamadan önce o konunun sarf-nahiv kurallarını yaparak incelemektedir. Kendinden önceki âlimlerin görüşlerini toplayıp sade ve yalın bir dilde anlatarak okuyucunun anlamasını sağlamaktadır.

Eserlerine bakıldığında kelâm konularına derinlemesine girmeyip bir nevi Eş'ariyye'nin akîde formunu tercih etmiştir. Mâtürîdî mezhebinde, İmam Mâtürîdî'nin büyük ölçüde mutlak otorite olarak görülmesinin aksine Eş'arî mezhebinde, İmam Eş'arî genel olarak bir kurucu zemin rolündedir. Bâcûrî de bu minvalde yeri geldiğinde Eş'arî'nin görüşlerini desteklemekte iken yeri geldiğinde bazı görüşlerini eleştirmiştir. Mezhebinin önde gelen âlimlerinin bazı görüşleri Mu'tezile'ye yakın olmasına rağmen onların bu görüşleri söylediğini kabul etmeyerek onları savunmuştur. Özellikle İmam Senûsî'nin görüşlerine sık sık yer vermektedir. Kendisi mütekellim olmasının yanında bir mutasavvıftır. Eserlerinde tasavvuf konularına da yer yer değinmiştir.

2. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Çalışmanın kaynaklarını büyük ölçüde Bâcûrî'nin kendi eserleri oluşturmaktadır. Başta *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* ve *Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd* olmak üzere *Tahkîkü'l-makâm alâ Kifâyeti'l-avâm fî ilmi'l-kelâm*, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn* adlı eserlerinden yararlanılmıştır.

Sonraki aşamada müellifin mensubu olduğu Eş'ariyye'ye ait kelâm eserleri başta olmak üzere klasik kelâm eserlerindeki ilgili bahisler incelenmiştir. Bu bağlamda hem Bâcûrî'nin gelenek içerisindeki yeri tespit edilip hem de belli meselelerde özgün sayılabilecek katkılarının olup olmadığı, gelenekte yerleşik hale gelmiş görüşlerle farklılaşıp farklılaşmadığı gibi hususlarda tahliller yapılmıştır. Eş'ariyye eserlerinin dışında her mezhebin görüşü, kendi eserleriyle ve konular ikincil literatür kaynaklarla, makalelerle, dergilerle ve TDV maddeleriyle zenginleştirilmiştir.

3. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adı İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed olan Bâcûrî, 1198/1783-1784[1] yılında Mısır'ın Menûfiye vilayetine bağlı el-Bâcûr (الباجور) veya el-Beycûr (البيجور) köyünde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarda ilim öğrenmeye başlayan Bâcûrî, ilk ilim tahsiline babasının yanında Kur'ân eğitimi alarak başlamıştır. Henüz on dört yaşında iken, ilmini derinleştirmek maksadıyla 1212/1797 yılında Kahire'de bulunan ve İslâm dünyasının en

[1] İsmâil Pâşâ b. Muhammed Emîn el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l- müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat - İbnülemin Mahmud Kemal (İstanbul: yayınevi, 1951), 1/41.

önemli ilmî merkezlerinden biri olan Ezher'e gitmiştir. Bu dönemde Ezher yalnızca Mısır için değil, İslâm coğrafyasının tamamı için bir ilim merkezi konumundaydı.[2]

İmam Bâcûrî, ömrünün son dönemlerinde, özel dersler vermeye devam etmiş ve bu süreçte Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb* adlı tefsirini okutmuştur. Ancak hastalık nedeniyle derslerine ara vermek zorunda kalmıştır. Hicrî 1276 yılı Zilkade ayının 28. Günü (Perşembe), yetmiş sekiz yaşında vefat etmiştir. Cenazesi büyük bir cemaatle kaldırılarak Ezher çevresindeki seçkin âlimlerin defnedildiği yere defnedilmiştir.[3]

3.1. Yaşadığı Dönem Ezher Medresesi'nin İlmî ve Siyasî Rolü

1517'de Osmanlıların Mısır'ı fethetmesinin ardından, Ezher Üniversitesi Osmanlı yönetimi altında hem ilmî hem de dinî bir merkez olarak gelişimini sürdürmüştür. Osmanlılar, Ezher'in yapısına müdahale etmekten kaçınmış; ilmî ve malî bağımsızlığını korumasına olanak tanımıştır. Bu saygının bir göstergesi olarak, şeyhü'l-Ezher makamının ihdasıyla birlikte üniversitenin yönetiminde yerel âlimlere yetki verilmiş, şeyh seçimi Ezher âlimlerine bırakılmıştır. Bu makam zamanla sadece ilmî değil, aynı zamanda siyasî bir otorite kazanmıştır.

Ezher, sadece ilmî bir merkez değil, aynı zamanda halkın sıkıntılı dönemlerde sığındığı bir toplumsal otorite olarak da öne çıkmıştır. 1798'deki Fransız işgali sırasında Ezherli âlimlerin öncülüğünde direniş hareketi başlamış; Fransızlar'a karşı gerçekleştirilen isyanlarda medrese öncü rol oynamıştır. Bu süreçte Ezher geçici olarak kapatılmışsa da Osmanlı yetkilileri tarafından yeniden faaliyete geçirilmiştir. Ezher, daha sonra İngiliz işgaline karşı da milliyetçi direnişin merkezi haline gelmiştir.[4]

3.2. Eğitimi

Ezher'de bir yıl eğitim görmüş, ancak Napolyon Bonapart komutanlığında Fransa'nın, Mısır'ı işgali nedeniyle buradaki medrese eğitimine ara vererek on beş yaşında Kahire'nin batısında yer alan ve Nil Nehri'nin batı kıyısında bulunan Cîze'ye (Gize)

---

[2] Yûsuf İlyân Serkîs, *Muʿcemü'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-muarrebe* (Kahire: Matbaatü Serkis, 1928), 507; Hayreddin Ziriklî, *el-Aʿlâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ'* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/71; Ahmet Saim Kılavuz, "Bâcûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/416.

[3] Abdürrezzâk el-Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fî târîhi'l-karni's-sâlis aşer*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr (Beyrut: Dâru Sâdır, 1991), 1/11.

[4] Saîd Abdülfettâh Âşûr, "Ezher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/59-63.

taşınmak zorunda kalmıştır. İhtilal sürecinde bir süre burada kaldıktan sonra, tekrardan 1216/1801 yılında on sekiz yaşında Ezher medresesine gelerek ilim tahsilini devam ettirmiştir. İlk eserini yirmi dört yaşında hocası Fedâlî'nin kitabına tefsir yazarak başlamıştır.[5]

İmam Bâcûrî, ilim ve ameli birlikte yürüten, zühd ve takvâ sahibi bir şahsiyet olarak tanınmıştır. Talebesi Muhammed Kıtta` el-Adevî, hocasının sürekli Kur'ân tilâvetiyle meşgul olduğunu, Peygamber'in Ehl-i Beyti'ne derin sevgi duyduğunu ve sıkça kabir ziyaretlerinde bulunduğunu nakletmektedir.[6]

Günün erken saatlerinden yatsıya kadar eğitimle meşgul olmuştur. 1263/1846-47 yılında Şaban ayında altmış beş yaşındayken Ezher'de baş müderrislik makamına tayin edilmiştir.[7] Ezher baş müderrislik görevine getirilmesine rağmen ders vermeye devam etmiştir. Hatta Mısır Valisi Abbas Paşa dahi, onun ders halkalarına dışarıdan katılarak ilminden istifade etmiştir.[8]

3.3. Hocaları

Zekâsı ve ilme olan merakı ile öne çıkan Bâcûrî, Şeyh Muhammed Emîr el-Kebîr, Şeyh Abdullah eş-Şerkâvî ve Şeyh Dâvûd el-Kalʿâvî gibi dönemin önde gelen Ezher şeyhlerinden ilim dersleri almıştır. Ancak buna rağmen, özellikle üç hocasını devamlı zikretmiş ve kendisini onlara nisbet etmiştir: Muhammed el-Fedâlî, Muhammed Emîr es-Sağîr ve Hasan el-Kuveysinî. Bu tercihi, ilme ve hocalarına olan vefa, sevgi ve edep duygusuyla açıklanmıştır.[9]

3.4. Talebeleri

İmam Bâcûrî'nin ilminden birçok büyük âlim istifade etmiştir. Bunların başında, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye ale'ş-Şemâili'l-Muhammediyye* adlı eserinin giriş bölümünü kaleme alan Allâme Muhammed Kıtta` el-Adevî gelmektedir. Mekke Şâfiî müftüsü Ahmed ed-Dimyâtî, Medine-i Münevvere müftüsü Ahmed b. İsmail el-Berzencî, Allâme

---

5 Aaron Spevack, *The Archetypal Sunnî Scholar,* (State University of New York: Suny Press, 2014), 8.

6 Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 1/8; Serkîs, *Muʿcemü'l-matbûâti'l-Arabiyye*, 507-508.

7 Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 1/71.

8 Muhyiddîn et-Tu`mî, *en-Nûru'l-ebher fî tabakâti şuyûhi'l-câmii'l-Ezher* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 12; Kılavuz, "Bâcûrî", 4/416.

9 Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 1/8; Halîl Merdem Bek, *Aʿyânü'l-karni's-sâlis aşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictimâʿ*, thk. Adnân Merdem Bek (Beyrut: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabiyye, 1977), 160.

Hasan el-ʿİdvî el-Hamzâvî, Allâme şeyhülİslâm Selîm el-Bişrî el-Mâlikî, *Hâşiyetü Tuhfeti'l-muhtâc* adlı eserin sahibi fakih Abdülhamîd eş-Şirvânî, Seyyid İmam Cafer b. İsmail el-Berzencî, fakih Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî eş-Şâfiî, fakih ve şair Abdülhâdî Neca el-Ebyârî, Allâme Ebû'l-Vefâ Nasru'l-Hûrînî de talebeleri arasındadır.

3.5. Eserleri

İmam Bâcûrî'nin ilmî üretkenliği dikkat çekicidir. Eserleri hem aklî hem de naklî ilimlerde kaleme alınmış olup özellikle kelâm, fıkıh, mantık ve nahiv alanlarında yoğunlaşmıştır. Eserlerinin önemli bir özelliği, eğitici yönü güçlü, sistemli ve sade anlatımlı olmalarıdır.

Akaid, fıkıh, mantık, siyer, sarf-nahiv ve beyân ilimlerine dair çeşitli eserlere yazdığı şerhlerle meşhur olan Bâcûrî'nin ilmî dirayetini az sayıdaki teliflerinden ziyade bu şerhlerde görmek mümkündür. Eserleri şunlardır:

1- *Risâle fî ilmi't-tevhîd*.

2- *"Lâ ilâhe illallah"* kelimesine dair, hocası Muhammed Fedâlî'nin risalesine yazmış olduğu haşiye.

3- Yine hocası Fedâlî'nin eseri *Kifâyetü'l-avâm fî ilmi'l-kelâm* üzerine yazmış olduğu *Tahkîkü'l-makâm*.

4- İbrâhîm el-Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd*'i üzerine yazdığı şerh olan *Tuhfetü'l-mürîd*.

5- *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Eseri yarım kalıp tamamlayamamıştır.

6- Senûsî'nin, *el-Akîdetü's-suğrâ/Ümmü'l-berâhîn*, *el-Mukaddime fi't-tevhîd* ve *el-Muhtasar* adlı eserlerine şerhler yazmıştır.

7- Şâfiî âlim Abdullah b. Bahâeddîn eş-Şinşevrî'nin ferâiz ilmine dair *el-Fevâidü'ş-Şinşevriyye* adlı eseri üzerine bir hâşiye olan *et-Tuhfetü'l-hayriyye*.

8- Şâfiî fıkhına dair *Hâşiye alâ Şerhi İbn Kâsım el-Gazzî alâ metni Ebî Şucâ`*.

9- Ahdarî'nin *es-Süllemü'l-mürevnak* adlı mantık eserine dair bir hâşiye.

10- Bûsîrî'nin meşhur *Metnü'l-Bürde*'sine bir haşiye.

11- *el-Mevâhibü'l-ledünniyye ale'ş-Şemâili'l-Muhammediyye*. Tirmizî'nin, *eş-Şemâilü'n-nebeviyye* adlı eserine bir haşiyedir.

12- Şeyh Ahmed ed-Derdîr'in siyer konulu eserine bir haşiye yazmıştır.

13- *Fethu'l-habîri'l-latîf,* sarf ilmine dair *Nazmü't-Tersîf* adlı eser üzerine bir şerhtir.

14- Semerkandî'nin istiare ilmi hakkında telif etmiş olduğu metne dair bir haşiye yazmıştır.

15- İbn Âcurrûm'un nahiv alanında nazm şeklindeki eserine *Fethu rabbi'l-beriyye ale'd-Dürreti'l-behiyye fî nazmi'l-Âcurrûmiyye* adında bir şerh yazmıştır.[10]

16- *İs`âd alâ Bânet Sü`âd* adlı bir eseri vardır.

17- Şeyh el-Umrîtî'nin nahiv alanındaki eserine şerh yazmıştır.

18- Zebidî el-Vudâhî'nin *ed-Dürrü'l-hisân alâ Fethi'r-Rahmân* adlı eserine şerh yazmıştır.[11]

19- Nikâh hükümlerine dair *Minehu'l-Fettâh alâ dav'i'l-misbâh fî ahkâmi'n-nikâh*.[12]

20- Ahmed ed-Derdîr'e ait olan *Hulâsatü't-tevhîd* üzerine *Fethü'l-hamîdi'l-mecîd* isimli *kitabını* yazmıştır.

21- Sâlih es-Sibâî'ye ait olan *Bidâyetü'l-Mürîd* üzerine *"Fethü'l-Karîbi'l-Mecîd"* kitabını yazmıştır.

22- İbn Hacer el-Heytemî'ye ait siyer konulu *Mevlidü'n-nebî* üzerine *Tuhfetü'l-beşer alâ Mevlidi İbn Hacer*.[13]

---

[10] Serkîs, *Muʿcemü'l-matbûâti'l-Arabiyye*, 508-510.
[11] İsmâil Pâşâ el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/41-42.
[12] İsmâil Pâşâ b. Muhammed Emîn el-Bağdâdî, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat - Şerefettin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1945), 1/244, 247, 248, 258, 268, 2/54, 163, 448, 576, 603.
[13] Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 1/8; Kılavuz, "Bâcûrî", 4/416.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSBÂT-I VÂCİB VE İLÂHÎ SIFATLAR

1.1. Allah'ın Varlığı

Milattan önceki topluluklar zamanından itibaren farklı bölgelerde görülen ritüeller, uygulamalar ve ibadet etme biçimleri, insanın metafizik boyutta bir gerçekliğe meyletmesinde ortak bir eğilim olduğunu ortaya koyar. Tarihin en eski zamanlarından bu yana insanlar, evrenin ötesinde bir gücün varlığını kavramış ve bu gücü ilâhi şekiller, uygulamalar veya ibadet etme tarzlarıyla belirtmiştir. Bu durum insanın metafizik bir gerçekliği arama ve ona bağlanma eğiliminin, türünün doğasında var olan evrensel bir hakikat olduğunu göstermektedir. Nitekim inanma ve kulluk arzusu, bölge veya zaman dilimi fark etmeksizin, insan ruhunun derinliklerinde kök salmış bir ihtiyaç olarak kendini devamlı hissettirmiştir.[14]

Din âlimleri de tarih boyunca yüce varlık olarak kabul edilen yaratıcının var olduğunu ispat etmek için uğraşmışlardır. Kelâm ilminde bu konu vâcibü'l-vücûd olan yaratıcıyı çeşitli delillerle ispat anlamında isbât-ı vâcip olarak terimleşmiştir.

Kelâm âlimleri tarafından Allah Teâlâ'nın varlığını ispat etmek için en çok başvurulan delil hudûs argümanıdır. İmam Bâcûrî de yazdığı hâşiyelerde bu delili benimseyip kullanmıştır.

Hudûs, حَدَثَ fiil-i mazisinin mastarı olup "bir şeyin yokluğundan sonra varlık sahasına çıkması" anlamını işaret etmektedir.[15] Hudûs delili kozmolojik delillerin en önemlilerinden olup âlemin hâdis olduğunu ve her hâdisin bir muhdis gerektirdiğini ileri sürer. Eş'arî kelâmcıları bu delili detaylı bir şekilde ele almış ve geliştirmişlerdir.

Hudûs delili, "evren hâdistir, her hâdisin bir muhdisi vardır. O halde evrenin de bir yaratıcısı olmalıdır, o da Allah'tır." önermelerinden oluşan bir argümandır.[16]

---

[14] Abdullah Arca, "Allah'ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin Râzî'nin Âlemden Getirdiği Deliller", *Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 2.

[15] Seyyid Şerîf Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta`rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2018), 145.

[16] Burhânüddin İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd*, thk. Ahmed Muhammed el-Hatîb (Beyrut: Dâru Tahkîki'l-Kitâb, 2018), 119.

Eş'arî kelâmcıları âlemin hudûsuna ilişkin cisimlerin hâdis oluşundan hareketle ve evrende sürekli bir değişimin olduğunu vurgulayarak ispat yöntemleri geliştirmeye çalışmışlardır. Şehristânî, İmam Eş'arî'nin cevherlerin kadîm olmadığını ispat ederek evrenin sonradan var olduğunu ortaya koyduğu ve bu şekilde hudûs delilini kullandığına işaret eder.[17] İmam Bâkıllânî hudûs delilini araz yöntemiyle anlatmaya çalışmıştır. Mevcûdatı kadîm ve muhdes şeklinde ikili tasnife tâbi tuttuktan sonra muhdesleri cisim, cevher ve arazlar[18] şeklinde üç kategoriye ayırmaktadır. Ardından sıralı olarak arazların mevcûd olduklarını,[19] bunların hâdis olduklarını, cisimlerin de arazlardan hâli olamayacağını ayrıntılı istidlallerle ortaya koymuştur.[20] Netice olarak âlemin bileşenleriyle muhdes olup bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu söyleyerek hudûs delilini kullanmıştır.[21]

İmam Cüveynî âlemi "Allah ve sıfatlarının dışında kalan tüm mevcûdat" şeklinde tarif edip cevher ve arazlardan meydana geldiğini söylemiştir. Bâkıllânî'ye nazaran daha detaylı ve kapsamlı bir şekilde cevher ve arazların analizlerini yapmış, akla gelebilecek sorulara ve itirazlara cevaplar vermiştir. Aynı zamanda hudûs delilini kullanarak âlemin

---

17 Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 8-9.

18 Bakıllânî cismi "cüzlerden birleşik ve terkip edilmiş", cevheri "hayyizi (kapladığı bir yer) olan", yer kaplayan ve yerin (hayyizin) ya mekânın kendisi ya da bir başkasının oraya yönelmesiyle yeri belirlenebilen şey, arazı da "cevherde ortaya çıkan ve iki vakitte bekâsı mümkün olmayan" şeklinde tarif etmiştir. Bu bağlamda, hayyizi de "mekân ya da başka bir şeyin kendisinde var olması hasebiyle mekân takdirinde olan" şeklinde tanımlamıştır; bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdühû ve lâ yecûzü'l-cehlü bihî*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasen el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 16.

19 Cismin sükûndan sonra hareket etmesi, toplandıktan sonra ayrılması, hallerinin ve durumlarının değişmesi, sıfatlarının intikal etmesi gibi örnekler getirerek arazların var olduğunu söylemiştir; bk. Bâkıllânî, *el-İnsâf,* 17.

20 Arazların hâdis olmasının delili bunlar arasında bir zıtlık ve aynı anda aynı yerde birbirinin yokluğunu gerektirme ilişkisi bulunmasıdır. Şayet arazların hepsi kadîm olsaydı ezelî olarak mevcut olmaları ve bunun sonsuza kadar devam etmesi, dolayısıyla da cisimde hareketin bulunduğu aynı anda sükûnun da bulunması ve buna binaen cisim hareketsizken aynı anda hareketli, diri iken aynı anda ölü olması gerekecektir. Böyle bir durumun imkânsızlığı, hareketsizliğin yok iken sonradan bu cisim üzerinde ortaya çıktığını ve sükûn ortaya çıktığında da hareketin var olmasının imkânsız olduğunu göstermektedir. Yok iken sonradan ortaya çıkan veya varken yokluğa karışan şeyin muhdes olduğu, üzerinde ittifak edilmiş bir husustur. Çünkü kadîm olan varlık ne sonradan ortaya çıkar ne de herhangi bir zamanda yokluğa karışır. Cisimlerin hâdis olmasının delili ise onların, muhdeslerden önce olmasının düşünülememesidir. Çünkü cisimler renklerden ve renklerin gerektirdiği bir araya gelme ve ayrılma gibi özelliklerden soyutlanamaz. Bu bağlamda ya muhdeslerle birlikte o vakitte mevcûd olması gerekecek ya da sonra mevcûd olması gerekecektir. Her iki durumda da cisim muhdes olmuş olur. Bâkıllânî, *el-İnsaf*, 17; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 41-42.

21 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 16-17; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 37-43.

bir başlangıcının olup zamansal olarak sonradan var olduğunu ispat etmeye çalışmış ve ezelî evren fikrine karşı savunma yapmıştır.[22]

Gazzâlî de felsefecilerin ezelî evren fikrine karşı çıkmış ve delillerine reddiye getirmiştir. Hatta bu konuda onları tekfir dahi etmiştir.[23] Şehristânî de âlemin hudûsu konusunu anlatırken ilk başta felsefî bilgilere değindikten sonra kelâmcıların âlemin yaratılmış olduğuna yönelik cevaplarını nakletmiş daha sonra evrenin kıdemi ile ilgili delillere itirazlar getirerek gerekli açıklamaları yapmıştır.[24]

Mâtürîdiyye âlimleri de âlemin hudûsunu âlemin kısımlarının hâdis olmasından yola çıkarak ispat etmeye çalışmışlardır.[25] Nesefî, çoğu mütekellime göre âlemin cevher, cisim ve arazdan meydana geldiğini naklederek Mâtürîdî'nin bu kısımlandırmayı doğru bulmadığını belirtir. Ona göre âlem, aynlardan ve arazlardan oluşmaktadır.[26]

Felsefî teizmin öncüsü olarak görülen Platon, çok detaylı olmasa da özet mahiyetinde kozmolojik delil hakkında "hareket" eksenli bir argüman ortaya koymuştur. Platon, delilinde ilk hareket ettiricinin hiçbir zaman hareketinin son bulmayacağını, özünde hareketli olduğu için de tüm hareketlerin ana kaynağı olduğunu belirtir. Bu nedenle hep var olması gerektiği için "sonradan var olması" ve "sonunun olması" mümkün değildir. Bu delili temellendirmeye çalışırken göze çarpan tarafı, delilin tek bir tanrı ispatlamaya yönelik olmadığıdır. Ona göre birden fazla tanrı olabilir. Aristoteles de "hareket" argümanını bir sisteme sokarak geliştirmiştir. Yapmış oldukları bu çalışmayla "ilk hareket ettirici" delilini bulan kişiler olarak gösterilirler.[27]

---

[22] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtıı'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 17-29; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1969), 139-272.

[23] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. ve nşr. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 15-41.

[24] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 3, 49-85.

[25] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Âsım İbrâhîm el-Kayâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 12-15; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fıransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1990), 1/44-68; Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 53-61.

[26] Detaylı bilgi için bk. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1990, 1/44.

[27] Ulvi Murat Kılavuz, "İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil Hudûs - İmkân" (Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2007), 15-19.

İbn Sînâ isbât-ı vacip konusunda imkân delilini geliştirmiştir ki burada ana gayesi Aristoteles'in "ilk hareket ettirici" argümanının Tanrı'nın varlığını ispat etmede yöntem bakımından bazı sıkıntılar barındırdığını düşünmesidir.[28] İmkân kavramının anlaşılabilmesi için çok uğraşlar vermiş neredeyse kendi sisteminde metafiziğin ana gövdesini oluşturacak role sokmuştur. Oysa kendinden önce Fârâbî ve Yahyâ b. Adî gibi İslâm filozofları ekseriyetle imkânı mantık çerçevesinde işlemişlerdir.[29] Dahası Fârâbî'nin eserlerine bakıldığı zaman ne imkân ne zorunluluk ne de vâcibü'l-vücûd mefhumları geçmektedir. Genel olarak "ilk sebep" üzerinde durmuş ve bazı sıfatlarını anlatmıştır.[30]

İmkân delili, varlıkları bakımından zorunluluk taşımayan âlemdeki tüm nesnelerin, yoklukları mümkün olmasına rağmen varlıklarının tercih edilmesini açıklamaya çalışır. Bu tercihin ancak zorunlu bir varlık tarafından gerçekleştirilebileceğini öne süren söz konusu delil, başlangıçta daha çok filozoflara ait bir ispat yöntemi olarak şekillenmişse de özellikle Şehristânî ile birlikte müteahhir kelâmcılar tarafından da kabul edilerek kelâm düşüncesine dâhil edilmiştir. Böylece imkân delili, yalnızca felsefî bir argüman olmanın ötesine geçmiş, kelâmî bağlamda Allah'ın zorunlu varlık olduğunu temellendirmede etkili bir araç hâline gelmiştir.[31]

İmam Bâcûrî de *Şerhu'l-Akâid*'e yazmış olduğu hâşiyede imkân deliline yer vererek, bu delilin kabulünü ve geçerliliğini kendisinden önceki kelâmî birikim çerçevesinde değerlendirmiş ve ilgili bölümlerde atıfta bulunduğu açıklamalarla söz konusu delili destekleyici bir mahiyet kazandırmıştır.[32]

Bâcûrî, hudûs delilini analiz ederken öncelikle "âlem" kavramını semantik açıdan tahlil eder. Ona göre âlem, Allah'ın dışındaki bütün varlıkları kapsayan bir kavram olup, bu tanım çerçevesinde Allah'ın zatı ve sıfatları âlemin kapsamı dışında kalır. Ardından Bâcûrî, âlemin hudûsunu temellendirirken, muhdes kavramının doğru anlaşılması

---

[28] Bk. Mahmut Sami Özdil - Ahmet Nusret Özdil, "İbn Sînâ'nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik", Bilimname 48/2(2022), 433.

[29] M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 159.

[30] Kaya, *Varlık ve İmkân*, 93.

[31] M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/495.

[32] Burhânüddin İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî - Hüsâm Muhammed Yûsuf Sâlih (Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 2020), 467.

gerektiğine vurgu yapar. Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların muhdesi "yoklukta gizli (kâmin) olup sonra varlığa çıkan" şeklinde tanımlamalarını eleştirir ve bu yaklaşımlarını yeterli bulmaz. Ona göre muhdes, "daha önce hiç yokken varlık kazanan" anlamına gelmektedir. Bu tanım, âlemin yok iken sonradan varlık sahasına çıktığı tezini destekleyerek hudûs delilinin temelini oluşturur. Bâcûrî'nin bu analizi, kelâm geleneğindeki yaratılış tartışmalarına epistemolojik bir açıklık getirmeyi hedefler. İmam Bâcûrî, filozofların "semâvâtın ezeli oluşu"na dair görüşlerini ele alırken, onların bu iddiayı kıdem-i zamânî (öncesinde ademin bulunmaması) anlamında kullandıklarını, kıdem-i zâtîyi (varlık sahasına çıkmak için birine ihtiyaç duymama) kastetmediklerini belirtir ve kıdem-i zâtînin sabit olması durumunda kıdem-i zamânînin de sabit olduğunu; ancak bunun tersinin geçerli olmadığını savunduklarını ifade eder. Filozoflar, semâvât ve anâsırın ezeliliğini kıdem-i zamânî çerçevesinde açıklarken, aynı zamanda bunların hudûs-i zâtî (varlık sahasına çıkmak için birine ihtiyaç duyma) özelliğine sahip olduğunu da belirtmişlerdir. Bâcûrî, kıdem-i zamânînin filozofların sisteminde hudûs-i zâtî ile çelişmediğini dile getirirken aksine kelâmcılar ile filozoflar arasındaki tartışmanın asıl odağının hudûs-i zamânî (zaman içinde sonradan olma) olduğunu vurgular.[33]

İmam Bâcûrî, hudûs delilini temellendirirken mütekaddim kelâm âlimlerinin geleneğini takip eder ve bu bağlamda âlemin hâdis olduğunu ve her hâdisin zorunlu olarak bir muhdisinin bulunması gerektiğini savunur. Ona göre, varlığı zorunlu olmayan ve yokluğu mümkün olan bir şeyin sonradan var olduğuna hükmedilmesi gerekir. Burada özellikle arazların sürekli değişim hâlinde olması ve bu değişimin duyularla müşahede edilmesi, onun için merkezî bir kanıt işlevi görür. Arazların değişime açık yapısı, onların ezelî olmadığını gösterir; çünkü değişim kabul eden her şey, zamanla kayıtlıdır ve bu yönüyle sonradan meydana gelmiştir. Bâcûrî, bu analizi yalnızca arazlarla sınırlı tutmaz; arazların varlığını sürdürebileceği bir zemin olan cisimlerin de aynı hükme tâbi olduğunu savunur. Zira ona göre, arazlar cisimlerden ayrılmaz bir şekilde varlık kazanır ve cisimler, arazların varlığına muhtaçtır. Bu mülâzemet ilişkisinden cisimlerin de ezelî olamayacağı sonucu çıkartılarak âlemin ezelî olma düşüncesi reddedilmiş olur.[34]

---

[33] Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 369-374, 378.
[34] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 119, 123-124.

Kelâmcılar kullandıkları hudûs delilinde varlıklar arasındaki illet-malul zincirini geriye doğru devam ettirirken bir yerde durdurulup ilk illete geçilmesi gerektiğini aksi takdirde teselsülün olacağını ve bunun da muhal olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, her hâdis varlık, kendisinden önce gelen bir illete muhtaçtır. Ancak bu illet zinciri sonsuza kadar devam ettirildiğinde, herhangi bir varlığın meydana gelmesi mümkün olmayacaktır. Bu durumda, illet zincirinin belli bir noktada durdurulması ve nihai olarak kendi varlığı başkasına bağlı olmayan bir ilk illete ulaşılması zorunludur.[35] Aksi takdirde, illetlerin sonsuza kadar sürmesi anlamına gelen teselsül yahut devr ortaya çıkar ki bunlar, kelâmcılar tarafından aklen muhal olarak değerlendirilmiştir.

İmam Bâcûrî, kelâmî nedensellik anlayışında önemli yer tutan devr ve teselsül kavramlarını ele alarak, bu iki düşüncenin akıl doğrultusunda kabul edilemeyeceğini vurgular. Ona göre devr, bir şeyin meydana gelişinin dolaylı ya da doğrudan biçimde kendi varlığına bağlanmasıdır. Yani sebep-sonuç ilişkisi içeren iki unsurun karşılıklı olarak birbirine neden olması durumu söz konusudur. Bu tür bir döngü, nedensellik zincirinde bir çelişki doğurur. Örneğin, Zeyd'in Amr'ı yaratması ve aynı zamanda Amr'ın Zeyd'i yaratmış olması gibi bir varsayımda, her biri diğerinin varlık sebebi olur. Ancak bu durumda her iki tarafın da birbirinden önce ve sonra olması gerekir ki bu, mantıken imkânsızdır.

Teselsül, sebeplerin ardı arkası kesilemeyen şekilde geriye doğru uzanmasıdır; yani nihai bir başlangıcın varlığını ortadan kaldıran başsız bir zincir inşa eder. İmam Bâcûrî, teselsülün de tıpkı devr gibi aklen muhal olduğunu söylemiş ve bunu ispat sadedinde en yaygın kullanılan burhânü't-tatbîki tercih etmiş ve kullanmıştır.[36]

İmam Bâcûrî, burhânu't-tatbîki şu şekilde formüle eder: Örneğin biri şimdiki zamandan başlayarak geriye sonsuza doğru, diğeri ise Hz. Nuh Tufanı'ndan başlayarak aynı şekilde geriye sonsuza doğru uzanan iki nedensellik zinciri varsayılsın. Bu iki zincir, başlangıç noktalarından itibaren halkalarını karşılıklı olarak eşleştirerek, tatbik ederek örtüştürülür. Her iki zincirden birer halka çıkarıldığında, karşılaşılabilecek üç temel durum söz konusudur: Ya her iki zincir aynı noktada son bulur. Zira bu durumda her iki silsile de sonlu olur. Ancak bu, varsayım olarak kabul edilen sonsuzluk iddiasına aykırıdır. Ya iki

---

[35] Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", 22/495.
[36] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 147.

zincir de sona ermez. Böyle bir durumda, eksik olan bir silsile ile tam olan bir silsilenin eşit kabul edilmesi gerekir. Bu ise, "cüz, küll'e eşittir" sonucuna götürür ki bu da aklen geçersizdir. Çünkü bütün, parçasından büyüktür. Ya da Tufan'dan başlayan zincir son bulurken, şimdiki zamandan başlayan zincirde artan halkalar bulunur. Bu fazlalık, şimdiki zamanla Tufan arasındaki zaman dilimine denk gelir ve bu aralık sonludur. Meşhur bir kaideye göre, sonlu bir şeye eklenen fazla miktar da zorunlu olarak sonludur. Bu durumda, başlangıçta sonsuz olduğu varsayılan şimdiki zamandan başlayan zincirin de sonlu olması gerekir ki bu açık bir çelişki doğurur. Bu delilin en önemli yönü, yalnızca mevcûdatla sınırlı olarak kullanılabilir oluşudur. Yani sırf zihinsel ve hayalî olan, varlık vasfı taşımayan soyut kavramlara uygulanamaz.[37]

İmam Bâcûrî'nin devr ve teselsülün imkânsızlığına ilişkin ortaya koyduğu açıklamalar, klasik kelâmî düşüncenin temel mantık ilkelerine yaslandığını göstermektedir. Devrin çelişki, teselsülün ise imkânsızlık doğurması sebebiyle her iki varsayım da geçersiz kabul edilmiştir. Bu iki düşüncenin reddi, kelâmî hudûs delilinin işlerliği açısından kritik öneme sahiptir. Çünkü illet-ma'lûl zincirinin sonsuza kadar uzamasını reddetmek, bir ilk varlık yani ezelî ve vacip olan Allah'ın zorunlu olarak kabul edilmesini gerektirir. Bu nedenle devr ve teselsülün iptali, yalnızca mantıkî bir tartışma değil, aynı zamanda ilâhî yaratmanın zorunluluğunu ispat eden temel ilkelerden biridir.

Eş'arî kelâmcılar, Allah'ın varlığını temellendirme çabalarında hudûs delilini rasyonel ve mantıksal temellere oturtarak güçlü bir argüman hâline getirmiş, bu delili zamanla imkân deliliyle de desteklemişlerdir. Özellikle cevher-araz nazariyesi ile evrende gözlemlenen sürekli değişim olgusu, hudûs delilinin aklî temellendirilmesinde başrol oynamıştır.

1.2. İlâhî Sıfatlar

İslâm dini, inanç sisteminin merkezine Allah Teâlâ'ya imanı ve O'nun birliğini, yani tevhid ilkesini yerleştiren bir dindir. İnsan bilgi edinme sürecinde sınırlı akıl ve duyuları bulunan bir varlıktır. Bu bağlamda sonsuz varlık sahibi olan Allah'ın mahiyetini kavrayabilmesi ve anlayabilmesi, insanın sınırlı aklı ve duyuları ile mümkün olmayıp onu aşmaktadır.

---

[37] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 147-148; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 475-477.

Bu ilke doğrultusunda İslâm düşüncesinde ve özelde kelâmda, Allah'ın zatı hakkında direkt ve kesin hükümler ortaya konulmasından çekinilmiş; bunun yerine, O'nun zatı ile alakalı bilgiye ulaşmanın, ancak isimleri ve sıfatlarını bilme üzerinden dolaylı olarak mümkün olabileceği görüşüne varılmıştır. Nitekim klasik kelâm kitaplarında Allah'ın zatı üzerine kurgusal bir tartışma yürütmekten ziyade, O'nun isim ve sıfatları ekseninde bir teolojik çerçeve geliştirme eğilimi hâkimdir. Kelâm âlimleri, Allah tasavvurunu inşa ederken O'nun zâtî ve fiilî sıfatlarını esas alarak sistemli bir anlayış ortaya koyma konusunda genel anlamda uzlaşmışlardır. Ancak bu sıfatların tarif edilmesi, sayılarının kaç olduğu ve hangi kısımlar içinde ele alınacağı gibi hususlarda mezhepler arasında çeşitli görüş ayrılıkları zuhur etmiştir. Bu görüş ayrılıkları, İslâm düşünce serüveninde Allah Teâlâ'nın sıfatlarına dair farklı görüşlerin oluşmasına katkı sağlamıştır.

Sözlükte sıfat, zatın uzun, kısa, akıllı ve ahmak gibi bazı hallerine işaret eden isim anlamına gelmektedir.[38] Terim olarak, "Allah'ın zatına nispet edilen mana ve mefhum" diye tanımlanır.[39]

Kelâm literatüründe Allah'a nispet edilen sıfatlar, mezheplerin farklı teolojik yaklaşımları doğrultusunda çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır. Bu bağlamda sıfatlar; ikili, üçlü ya da dörtlü kategoriler hâlinde tasnif edilmiştir. Söz konusu tasnif farklılıklarının temelinde, mezheplerin Allah'ın sıfatlarına dair yaklaşım farklılıkları yatmaktadır.

Örneğin bazı kelâm ekolleri fiilî sıfatları müstakil bir sınıf olarak ele alırken, Mâtürîdî gelenek bu tür sıfatları sübûtî sıfatlar içinde değerlendirerek "tekvin" başlığı altında toplamıştır. Benzer şekilde haberî sıfatlar ise bağımsız bir kategori olarak ele alınabildiği gibi, selbî ve tenzîhî sıfatlar içerisinde de yorumlanmıştır. Bunun nedeni, bu sıfatların Allah'ı eksikliklerden ve yaratılmışlara özgü niteliklerden tenzih etme işlevi görmesidir.[40]

Mu'tezile mezhebinin kendi içerisinde de bu tarz farklı tasnifler mevcut olsa da genel kabul olarak ilâhî sıfatların zâtî ve fiilî olmak üzere ikili kategoride ele alındığı

---

38 Cürcânî, *Kitâbu't-Ta`rîfât*, 208.
39 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 280.
40 Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 112.

görülmektedir. Mu'tezilîler'in bu tasnif şekli kendilerinden önce yaşamış İmam-ı Âzam'a dayanmaktadır.[41]

İmam Bâcûrî, Allah'ın sıfatlarını vâcip, müstahîl ve câiz olmak üzere üçlü bir tasnife tâbi tutmuştur. Ona göre vâcip sıfatlar, Allah'a nispet edilmesi zorunlu olan sıfatlardır ve bunları nefsî, selbî, sübûtî (maânî ve manevî) olarak sınıflandırmaktadır. Her ne kadar haberî sıfatları bağımsız bir kategori altında detaylandırmasa da bu tür sıfatlara da vâcip sıfatlar kapsamında yer vermektedir. Müstahîl sıfatlar ise, vâcip sıfatların karşıtı olan ve Allah hakkında düşünülmesi imkânsız görülen sıfatlardan oluşmaktadır. Son olarak, Bâcûrî câiz sıfatlar başlığı altında Allah Teâlâ'nın dileyip dilememekte serbest olduğu fiilî sıfatlara yer vermiştir.

1.3. Zât-Sıfat İlişkisi

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkide sıfatların hem zâtla özdeş kılınmayacağı hem de zâttan tamamen bağımsız varlıklar olarak düşünülmeyeceği bir denge formülüne ihtiyaç olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda ilk olarak İbn Küllâb tarafından geliştirilen "sıfatlar, zatın ne aynıdır ne de gayrıdır"[42] formülü, hem tevhidi koruyan hem de sıfatların varlığını inkâr etmeyen bir açıklama modeli olarak Sünnî kelâmda kabul görmüştür.[43]

İmam Bâcûrî, Ehl-i Sünnet'in sıfat-zât ilişkisine dair benimsediği "sıfatlar, zatın ne aynısıdır ne de tamamen gayrısıdır" şeklindeki meşhur ilkeyi, mantıkî olarak "bir şey ya aynıdır ya da gayrıdır; üçüncü bir ihtimal düşünülemez" biçiminde yorumlayan anlayışa eleştirel bir açıklık getirir. Ona göre, sıfatların zatla ayniyetinin reddi oldukça açıktır; zira zatın mahiyeti ile sıfatların mahiyeti birbirinden farklıdır. Eğer bu iki unsur aynı kabul edilirse, sıfat ile mevsufun özdeş olduğu sonucuna varılır ki bu, aklen kabul edilemeyecek bir durumdur. Diğer yandan, sıfatların zattan tamamen ayrı oldukları görüşü de reddedilmiştir. Ancak burada reddedilen, mutlak manada bir başkalık değil; zattan bağımsız, ondan ayrışabilir ve müstakil varlığa sahip bir sıfat tasavvurudur. Dolayısıyla,

---

41 Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 224.

42 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2005), 169.

43 Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları* (Ankara: Anadolu Yayınları, 2022), 173-174.

Bâcûrî'ye göre burada söz konusu olan gayr terimi, terimsel anlamda bir farklılık olup mutlak ayrılığı ifade etmemektedir.

Bu bağlamda Bâcûrî, formülün doğru anlaşılması gerektiğini vurgulayarak şu yorumu getirir: "Sıfatlar, kendisine bağlı olmayan ayrı bir varlık şeklinde bir gayrı değildir; fakat zât ile aynı da değildir."[44]

İmam Bâcûrî, zât ile sıfatlar arasındaki ilişkiyi ele alırken, selbî, fiilî ve nefsî sıfatların bu ilişkinin değerlendirilmesinde doğrudan konu dışı kaldığını ifade eder. Ona göre, selbî sıfatlar zâtla kaim değildir. Zira bu tür sıfatlar yoklukla ilgilidir. Dolayısıyla selbî sıfatlar Allah'ın zatının gayrıdır. Aynı şekilde öldürme ve hayat verme gibi fiilî sıfatlar da zatın dışında kalan durumlardır. Bunlar, Allah'ın kudret sıfatının hâdis tencîzî taalluklarının bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Nefsî sıfat konusunda ise Bâcûrî, Eş'arî'nin yaklaşımını aktararak bu sıfatın mevcudun aynısı olduğunu belirtir. Buna karşılık, bu görüşe muhalif olanlar nefsî sıfatı mevcut olan şeylerden ayrı bir gerçeklik olarak değerlendirir. Bu açıklamalar çerçevesinde Bâcûrî, yalnızca sübûtî sıfatların zatla ilişkisi bakımından "ne aynıdır ne gayrıdır" formülünün anlamlı olduğunu vurgular.[45]

İmam Bâcûrî, sıfatların zâtla ilişkisi meselesinde, Mu'tezile'nin bu konuda taşıdığı kaygılara dikkat çeker. Mu'tezile'ye göre, Allah'a nispet edilen vücûdî sıfatlar ya hâdistir ki bu durumda Allah'ın zatında hâdis unsurlar kaim olmuş olur. Ya da bu sıfatlar kadîm kabul edilir; o zaman da birden çok kadîmin varlığı gündeme gelir. Bu ise, çok tanrıcılığa kapı aralayacağı ve "taaddüd-i kudemâ"nın kabulüne götüreceği için, Mu'tezile tarafından imkânsız görülmüş ve şiddetle reddedilmiştir. Bu noktada Mu'tezile, Hristiyanlığın teslis inancını örnek vererek, Allah'ın dışında kadîm varlıklar kabul etmenin küfre götüreceğini, dolayısıyla sıfatları gerçek anlamda var saymanın da aynı sonuca ulaşacağını ileri sürer.

Bâcûrî ise bu endişeyi, Teftâzânî'nin cevabına dayanarak değerlendirmektedir. [46] Teftâzânî'ye göre tevhid inancına aykırı olan durum, birden çok bağımsız, birbirinden ayrılabilir kadîm varlığın kabul edilmesidir. Oysa Ehl-i Sünnet'in sıfat anlayışında bu sıfatlar, Allah'ın zatından bağımsız birer varlık değildir. Bu yönüyle sıfatlar taaddüd-i

---

44 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 196.
45 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 197.
46 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Ali (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2018), 154.

kudemâya da sebebiyet vermezler. Dolayısıyla ne tevhid ilkesi zedelenmiş olur ne de bir şirk unsuru ortaya çıkar.[47]

İmam Bâcûrî, Allah Teâlâ'nın zâtına ait sıfatların vücûbiyyeti konusunda net ve kesin bir tavır sergiler. Ona göre nasıl ki Allah'ın zâtının zorunlu olması, başka bir şeyin varlığına bağlı değilse; aynı şekilde, maânî sıfatlarının da zorunluluğu bizzat zâtîdir. Bâcûrî, bu meselede klasik kelâm çizgisini korumak adına, Îcî'ye nispet ettiği "sıfatların haddizatında mümkin ama zât sebebiyle vacip olduğu" şeklindeki kanaatin kabul edilemeyeceğini belirtir.[48]

1.4. Vâcip Olan Sıfatlar

Allah Teâlâ'nın sıfatları, İmam Bâcûrî tarafından nefsî, selbî ve sübûtî olmak üzere üç kategoride ele alınmıştır. Bu tasnifte bir nefsî, beş selbî, yedi maânî ve yedi manevî olmak üzere toplam yirmi sıfata yer verilmiştir. Bâcûrî'nin bu sınıflandırması, sistematik bir düzende ele alma gayretini yansıtmaktadır.[49]

1.4.1. Nefsî Sıfat

Kelâm ilminde Allah'a nispet edilen vücûd sıfatının mahiyeti, mezhepler arası yorum farklılıklarına konu olmuş, bu bağlamda çeşitli tasnif yaklaşımları geliştirilmiştir. Söz konusu sıfatın selbî mi yoksa sübûtî mi sayılması gerektiği yahut bu ikili sınıflamanın dışında nefsî bir sıfat olarak müstakil bir konumda değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususu, kelâm âlimleri arasında tartışmalı meselelerden biri olarak öne çıkmaktadır. Her ne kadar erken dönem kelâm literatüründe vücûd sıfatı, teorik anlamda detaylı biçimde ele alınmamış olsa da zamanla bu sıfata ilişkin daha sistematik ve disipline edilmiş açıklamalara yer verilmiş ve bu sıfat, zâtî sıfatların temelini oluşturan bir unsur olarak düşünce sistematiğine dâhil edilmiştir.

İmam Bâcûrî, bir sıfatın nefsî sıfat kategorisinde sayılabilmesinin ölçüsünü belli bir kural ile ortaya koymuştur. Ona göre, "zatın ancak onunla birlikte akledilip düşünülebildiği"

---

47 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 197-198.

48 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 198; Şennâr, Bâcûrî'nin bu nispetini kabul etmez. Çünkü Îcî'ye nispet ettiği görüş aslında Râzî'ye aittir. "Sıfatlar haddizatında mümkin, zât sebebiyle vaciptir" görüşünü Râzî söyler. Bk. Burhânüddin İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd*, thk. Abdüsselâm b. Abülhâdî Şennâr (Dımaşk: Mektebetü Dari'd-Dekkâk, 2016), 233.

49 Bk. Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 145, 152, 170, 191; Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, thk. Mâhir Muhammed Adnân Osmân (Beyrut: Dâru Tahkîki'l-Kitâb, 2023), 147.

bir nitelik nefsî sıfat olarak kabul edilebilir. Bu çerçevede Bâcûrî, yalnızca vücûd sıfatının bu tanıma uygun olduğunu ifade eder ve Allah Teâlâ hakkında yalnızca bir tane nefsî sıfat bulunduğunu, bunun da vücûd olduğunu belirtir.[50]

İmam Bâcûrî, vücûd sıfatını şerh ederken ona "zâtî" bir anlam yükler ve bu bağlamda vücûdu, varlığında herhangi bir illetin tesirinin bulunmadığı, yani mutlak ve bağımsız varlık olarak tanımlar. Vücûd kelimesi mastar siygasından olup, ondan müştak olan ismi meful mevcûd kelimesi "gerçekte var ve sabit olan şey" anlamına gelmektedir. Mevcûdu, İslâm felsefecileri zorunlu-mümkin[51] ve kelâmcılar ise kadîm-hâdis[52] şeklinde kategoriye ayırmışlardır. Varlığı zatından, kendisinden olana zorunlu, kendisinden olmayana mümkin, başlangıcı olmayana kadîm, başlangıcı olup yokluktan varlığa çıkana hâdis anlamını vermişlerdir.[53]

Allah Teâlâ'nın yokluğu düşünülemediği için, O'nun varlığına vâcibü'l-vücûd denilmiştir. İmam Bâcûrî, bu kavramı "yokluğu caiz olmayan; ne ezelde ne de ebedde yokluğu kabul eden varlık" olarak tanımlamaktadır. O'na göre Allah'ın vâcibü'l-vücûd oluşu, özellikle âlemin varlığı üzerinden temellendirilir. Şöyle ki: Âlemin Allah'a ihtiyaç duyması vaciptir, zira âlem hâdistir. Kelâmcılar arasında kabul gören temel ilkeye göre ise her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır. Bu bağlamda, kâinatın varlığı için zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu bu varlık, vâcibü'l-vücûd olan Allah'tır.

Bâcûrî, Allah'ın varlığının zorunlu olmaması durumunda, yani eğer Allah'ın varlığı mümkin olsaydı, bu durumda onun da bir muhdis tarafından var edilmesi gerektiğini ve bu takdirde böyle bir kabulün, zincirleme bir var edici silsilesini gerektireceğini ifade eder. Eğer bu silsile doğrudan ya da dolaylı olarak başa dönerse devr; eğer bu süreç sonsuza dek devam ederse, teselsüle gideceğinden böyle bir durum imkânsızdır. Bu bağlamda, Allah'ın vâcibü'l-vücûd oluşu aklî delillerle de temellendirilmiş olur.[54]

---

50 Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 169.
51 Ömer Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2022), 156.
52 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 36; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 139; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 149.
53 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 149; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 345.
54 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 146-147; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 466.

1.4.2. Selbî/Tenzîhî Sıfatlar

Allah'ı, beşerî sıfatlardan uzaklaştırma anlamına gelen tenzih[55] ve Allah Teâlâ'ya layık olmayan şeyleri O'ndan nefyetmek anlamına gelen selb kavramına kelâm dilinde selbî ve tenzîhî sıfatlar denir. Bu sıfatlar aynı zamanda Allah'ta olmayan şeylerle zihinde meydana gelebilecek yanlış düşünceleri yok etmek için getirildiği için itibarî sıfatlar diye de isimlendirilmektedir. İmam Bâcûrî, bu sıfatların sayısının sınırlı olmadığını ifade etmiş; bununla birlikte, üzerine şerh yazdığı metnin sahibi Lekânî gibi, bu sıfatları beş temel selbî sıfat üzerinde toplamıştır.[56]

Selbî ve tenzîhî sıfatlar, bazı kelâm âlimleri tarafından zâtî sıfatlar olarak adlandırılmıştır. Bunun temel sebebi, bu sıfatların olumsuz ifadelerinin örneğin başlangıcının olmamasının Allah'ın zatına özgü olumlu anlamı olan örneğin bekâyı karşılamasıdır. Ayrıca, selbî sıfatlar yalnızca Allah'a mahsus olup O'nun zatıyla doğrudan bağlantılıdır ve başka bir varlığa nispet edilemez. Bu nedenle, bu sıfatların zâtî sıfatlar kapsamında değerlendirilmesi, onların Allah'ın ulûhiyetini tanımlamadaki özel konumundan kaynaklanmaktadır.[57]

1.4.2.1. Kıdem

İmam Bâcûrî, kıdem kavramını üç farklı tasnifte ele alarak açıklama yapmaktadır: Zâtî kıdem, zamânî kıdem ve izâfî kıdem. Bu tasnif çerçevesinde, Allah Teâlâ için söz konusu olan kıdem türü, "varlığının bir başlangıcı bulunmayan" anlamına gelen zatî kıdemdir. Bâcûrî, zamânî kıdemi ise beşerî varlıklarla ilişkili bir nitelik olarak değerlendirir ve bunu, uzun bir süre boyunca var olma hâli şeklinde tanımlar. Son bağlam olarak, izâfî kıdem, bir varlığın başka bir varlığa göre daha önce varlık sahasına çıkmasıdır. Örneğin, babanın evladına nazaran daha önce bulunması, bu tür kıdeme bir örnektir.

İmam Bâcûrî, bu iki tür kıdem yani zamânî ve izâfî kıdemin, Allah Teâlâ hakkında kullanılmalarının caiz olmadığını vurgulamıştır.[58]

İmam Bâcûrî, Allah Teâlâ'nın kadîm olmasının zorunluluğunu aklî bir temellendirmeyle izah etmektedir. Ona göre, eğer Allah kadîm olmasaydı, hâdis olurdu. Hâdis olan her

---

55 Cürcânî, *Kitâbu't-Ta`rîfât*, 131.
56 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 152-153.
57 Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, 114.
58 Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 506.

varlığın ise zorunlu olarak bir muhdise ihtiyaç duyması gerekir. Bu durumda, Allah'ın da bir muhdise ihtiyaç duyması gerekir. Ancak, böyle bir muhdise ihtiyaç duyan bir varlığın, benzer nitelikteki başka bir var edici tarafından yaratılmış olması gerekir; çünkü aralarında mümâselet (benzerlik) söz konusudur. Bu bağlamda sonuç bizi ya devre ya da teselsüle götürecektir ki ikisi de muhaldir.[59]

Kadîm ve ezelî kavramlarının anlam bakımından birbirine denk olup olmadığı meselesi, kelâm âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Bu iki terimin aynı anlama mı geldiği yoksa farklı kavramlar mı olduğu hususunda farklı görüşler ortaya konmuştur. İmam Bâcûrî, bu konuda yaptığı değerlendirmede, kadîm ile ezelî kelimelerinin anlam bakımından aynı olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu iki kavramın ortak anlamı, ister mevcûd olsun ister mevcûd olmasın evveli olmayan demektir.[60]

1.4.2.2. Bekâ

Allah Teâlâ'nın bekâ sıfatı, yani varlığının sonunun olmaması, kelâm geleneğinde tartışmalı meselelerden biri olmuştur. Özellikle Allah'ın bekâsının zatı gereği mi yoksa zatına ilave bir sıfat olan bekâ ile mi bâkî olduğu Eş'arî âlimleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda İmam Eş'arî, "bekâsız bâkî olamaz" ifadesiyle bekâ sıfatının ek bir sıfat olduğunu ve nefsü'l-vücûd olmadığını vurgular.[61]

İmam Bâkıllânî, İmam Eş'arî'nin aksine bekâ'nın zata ek bir mana taşımadığını ileri sürmüştür.[62]

Abdülkâhir Bağdâdî, Allah'ın ezelî sıfatlarını örneğin, ilim, hayat gibi zikrederken, bekâ konusunda farklılık bulunduğunu ifade eder. Ona göre, birçok imam Allah'ın bekâ sıfatının ezelî olduğunu kabul etmekle birlikte, Bâkıllânî'nin bu görüşe muhalefet ettiğini söylemektedir.[63]

---

59 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 153-154.
60 Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 154.
61 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek el-İsfahânî, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 237.
62 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn ve'r-redd alâ ehli'l bid` ve'l-mülhidîn*, thk. Ömer Yûsuf Hemedân (Umman: Mektebetü İbkü'l-Misk, 2022), 1/438.
63 Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 90.

Öte yandan İmam Cüveynî, çoğu Eş'arî imamının görüşünü aktararak, bekâ sıfatının bâkî varlık için ilim ile âlim arasındaki ilişki gibi, zâta ek bir sıfat olduğunu belirtmiştir. Ancak Cüveynî, bu genel görüşe katılmayarak, bekânın zata ek bir sıfat değil, Allah'ın varlığının devamlılığı olduğunu savunmuştur.[64]

İmam Bâcûrî, bekâ sıfatını, Allah Teâlâ'nın zâtına ek bir sıfat olarak değerlendirmemekte ve bu yönüyle onu selbî sıfatlar arasında saymaktadır. Bâcûrî'ye göre bekâ, Allah'ın varlığının sona ermesinin mümkün olmadığını ifade eden, yani O'nu sonluluk ve yokluk gibi eksiklerden tenzih etmeye yönelik bir sıfattır.[65] Böylelikle Bâcûrî'nin, İmam Eş'arî'ye muhalefet ederek, bu meselede Bâkıllânî ve Cüveynî gibi âlimlerin tercihini benimsediği görülmektedir.

1.4.2.3. Muhâlefetün li'l-havâdis

Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatını kelâm literatürüne ilk kez dâhil eden ismin İmam Cüveynî olduğu kabul edilmektedir.[66]

İmam Bâcûrî, bu sıfatı şu şekilde tanımlamaktadır: "Allah Teâlâ'nın, cirmiyet, tehayyüz, araz, cevher gibi özelliklerden ve küllî ya da cüzî olan her şeyden beri olması; ayrıca sonlu olan bütün mahlûkata (ister insanlar, cinler, melekler olsun, isterse bunların dışındaki varlıklar) hiçbir bakımdan benzememesi." [67]

Bâcûrî'nin vermiş olduğu bu anlamı destekleyen delil olarak Kur'ân'da şu ifadeler yer almaktadır: "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir"[68] Bu ayet, Allah'ın gerek zatında gerek sıfatlarında gerekse fiillerinde her türlü benzerlikten münezzeh olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Öte yandan, bu sıfat yalnızca mevcut varlıklarla sınırlı kalmayıp, henüz var olmamış yani ma'dûm olan şeyler için de geçerlidir. Yani Allah Teâlâ, var olan veya olacak hiçbir mahlûk ile herhangi bir benzerlik ilişkisi içinde değildir.[69]

---

64 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 138-139.
65 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 155.
66 Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 223.
67 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 159.
68 Şûrâ 42/11.
69 Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 156.

1.4.2.4. Kıyâm bi-nefsihî

İmam Bâcûrî, kıyâm bi-nefsihî sıfatını şu şekilde tanımlamaktadır: "Allah Teâlâ, herhangi bir mahal, muhassis ya da mucide bağlı kalmayıp, zatıyla kaim olan bir varlıktır." Bâcûrî, mevcûdatın mahal ve muhassisle ilişkisini dört temel kategori altında açıklamaktadır:

Birinci kısım, Allah'ın zâtı gibi, ne bir mahalle ne de bir muhassise ihtiyaç duyan varlıktır.

İkinci kısım, hâdis arazlar gibi, hem mahalle hem de muhassise muhtaç olan varlıklardır. Üçüncü kısım, cevherler gibi, yalnızca muhassise muhtaç olup, mahalle ihtiyaç duymayan varlıklardır.

Dördüncü kısım ise, Allah'ın ezelî sıfatları gibi, bir mahalle ihtiyaç duymakla birlikte, herhangi bir muhassise muhtaç olmayan varlıklardır.[70]

1.4.2.5. Vahdâniyet

İslâm inancının merkezinde yer alan tevhid, Allah'ın birliğini, eşinin ve benzerinin bulunmadığını ifade eden temel bir ilkedir. Kelime anlamı itibariyle "bir şeyin tek olduğuna hükmetmek, bir olduğunu bilmek" anlamına gelen tevhid, terim olarak "ilâhi zâtı akıllarda, idraklerde tasavvur edilebilecek her şeyden, hayal ve vehimlerde canlandırılabilecek tüm şeylerden soyutlamak anlamına gelmektedir.[71]

Kur'ân-ı Kerîm, tevhid inancını son derece açık ve vurgulu biçimde ortaya koyar. Bu bağlamda, Allah'ın birliğini en veciz ve kapsamlı şekilde ifade eden surelerden biri olarak İhlas Suresi kabul edilmiştir. Bu sure, yalnızca Allah'ın birliğine işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda O'nun zatı, sıfatları ve fiilleri bakımından da hiçbir şekilde benzerinin bulunmadığını bildirir.

Vahdâniyet sıfatı, kelâm ilminde en merkezî ve temel konulardan biri olarak kabul edilir. Bu öneminden dolayı, doğrudan bu sıfatla ilişkilendirilmiş ve "Tevhid İlmi" şeklinde adlandırılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de de bu konuya büyük önem atfedilmiş, birçok ayette

---

[70] Burhânüddin İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Tahkîku'l-makâm alâ Kifâyeti'l-avâm fî ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 92; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 160-161.

[71] Cürcânî, *Kitâbu't-Ta`rîfât*, 133.

Allah'ın birliğine dikkat çekilerek muhataplar bu hakikate yönlendirilmiştir. Bu bağlamda şu ayet vahdâniyetin açık bir delili olarak zikredilir: "وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَاحِدٌ/ İlahınız tek bir ilâhtır."[72]

Mutlak bir dine mensup olan birçok bilgin, evrenin bir yaratıcısı olduğunu kabul etmekle birlikte, bu anlayış her zaman vahdâniyet inancıyla örtüşmemiştir. Nitekim İslâm dışındaki birçok inanç sistemi, tevhid esasını benimsememiş ve birden fazla ilâhın varlığını kabul etmiştir.

Örneğin, Seneviyye ve Mecûsîler, evrende var olan her şeyin ya hayır ya da şer ilâhı tarafından yönetildiğini savunmuş ve böylece iki ayrı tanrının mevcudiyetini ileri sürmüşlerdir. Hristiyanlık'ta ise teslis inancı, üçlü bir tanrılık anlayışını esas alarak tevhid inancına aykırı bir yapı ortaya koymuştur. Tabiatçılar, evrendeki dört temel unsurdan her birini ayrı bir ilâh olarak görmüş; Sâbiîlik'in bazı fırkaları ise ilâh sayısını yediye kadar çıkarmıştır.[73]

Yapılan araştırmalara göre, Allah'ın vahdeti konusunu ele alan ilk âlimin İmam Ebû Hanîfe olduğu bilinmektedir. Ebû Hanîfe, Allah'ın vahdetini şu şekilde tanımlamaktadır: "Allah'ın vahdet olması demek, ilâhlık alanında O'na herhangi bir eş olmaması ve mahlûkatın O'na teşbih edilmesinin mümkün olmamasıdır."[74]

İmam Bâcûrî, selbî sıfatlar arasında yer alan ve sonuncusu olarak zikredilen vahdâniyet sıfatını şu şekilde tanımlamaktadır: "Zatı ve sıfatları itibarıyla tek olan; kendisine benzer ya da denk bulunmayan varlık."[75]

İmam Bâcûrî, Allah'ın birliğini zât, sıfat ve fiillerinde ele alarak tevhidin kapsamını daha bütüncül bir çerçevede değerlendirmektedir. O, bu çerçevede klasik kelâm literatüründe "kumûmu'l-hamse" olarak bilinen yöntemi kullanmak suretiyle, üç ana kategoride tevhidi temellendirmeye çalışır: zâtta, sıfatlarda ve fiillerde tevhid.

Zât açısından tevhidi temellendirirken Bâcûrî, iki tür çokluk fikrini reddeder: "muttasıl kem" ile kastedilen, bir varlığın parçalı yapıda yani cüzlerden oluşarak meydana gelmesi

---

72 Bakara 2/163.
73 Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 61-62.
74 Numan b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, Ebû Hanîfe *el-Fıkhu'l-ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde*, çev. ve nşr. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024), 70.
75 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 163.

düşüncesidir ki, bu durum Allah'ın basit ve bölünmez zatına aykırıdır. Diğer taraftan, "munfasıl kem" zât düzeyinde birden fazla tanrının varlığını ifade eder ve bu da tevhid inancıyla açıkça çelişir. Bu iki anlayışı nefyeden Bâcûrî, Allah'ın zâtının birliğini bu şekilde açıklığa kavuşturur.

Sıfatlara ilişkin olarak ise, "muttasıl kem" Allah'a ait sıfatların aynı türden birden fazla olması anlamına gelirken, "munfasıl kem" yaratılmışlarda bulunan sıfatların, mahiyet itibariyle Allah'ın sıfatlarına benzediği fikrini ifade eder. Her iki yaklaşımı da geçersiz bulan Bâcûrî, Allah'ın sıfatlarının benzersizliğini ve tekilliğini vurgulayarak sıfatlarda tevhidi temellendirir.

Fiiller alanındaki tevhid değerlendirmesinde ise Bâcûrî, "munfasıl kem" bağlamında, Allah'tan bağımsız bir şekilde gerçekleşen yaratma fiilinin varlığını reddeder. Ona göre, fiillerdeki tevhid, yaratma fiilinin sadece Allah'a ait olduğunu ve başka herhangi bir varlığa nispet edilemeyeceğini ifade eder. Bu bağlamda, Bâcûrî, Mu'tezile'nin insanın kendi fiillerini yarattığına dair görüşünü eleştirerek, yaratmanın yalnızca Allah'a özgü olduğu fikrini savunur. Ona göre insanın fiilleri, yaratma anlamında değil, kesb ve ihtiyar çerçevesinde değerlendirilmelidir.[76]

Kelâm ilminde Allah'ın birliği meselesi, en fazla zihinsel çaba ve teorik üretimin sergilendiği konulardan biri olmuştur. Bu sebeple kelâm âlimleri, yalnızca naklî delillerle yetinmeyip, aklî deliller vasıtasıyla da bu inancı mantıkî temellere oturtmaya çalışmış; herhangi bir şüphe veya boşluk ihtimaline mahal bırakmamak için yoğun gayret göstermişlerdir. İmam Bâcûrî de bu geleneği sürdürerek, kendisinden önceki mütekaddimûn kelâmcıların izinden gitmiş ve burhân-ı temânu' ile burhân-ı tevârüd delillerini kullanarak Allah'ın birliğini ispata yönelmiştir.

1.4.2.5.1. Burhan-ı Temânu'

Bâcûrî'ye göre, birden fazla ilâhın varlığını aklî olarak değerlendirdiğimizde, bu ilâhların ortak vasfı olan "yaratma" ve "idare etme" sıfatlarının çeşitli ihtimaller doğurması kaçınılmazdır. Bu varsayımda ilâhlar arasında ya ihtilaf ya da ittifak olacaktır. Eğer ihtilaf ederlerse, yani biri bir şeyin yaratılmasını murad ederken diğeri onun yaratılmamasını

---

[76] Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 162; Bâcûrî, *Tahkîku'l-makâm*, 97, 98; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 163.

isterse, bu durumda iki zıt iradenin aynı anda gerçekleşmesi gerekirdi ki bu da "iki zıddın bir arada bulunamaması" prensibine aykırıdır. Zira aynı anda hem var olmak hem yok olmak mantıken imkânsızdır. O hâlde ya sadece birinin iradesi gerçekleşir ya da hiçbiri gerçekleşmez. İlk durumda iradesi gerçekleşmeyen varlık âciz kalmış olur ki bu, ilâhlık vasfıyla bağdaşmaz. Diğer durumda ise her iki taraf da âciz olur. Âciz olan varlıkların ise ilâh olması düşünülemez. Böylece, mantıken geriye yalnızca bir ilâhın iradesinin mutlak şekilde geçerli olduğu ihtimali kalır ki bu da Allah Teâlâ'nın tekliğini ispat eder.[77] Bu aklî kıyas, Kur'ân-ı Kerîm'de de şu şekilde teyit edilmiştir: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, ikisi de fesada uğrardı."[78]

Bu ayet, burhân-ı temânu'un en güçlü nass dayanağını teşkil eder. Çünkü birden fazla iradenin mutlak anlamda etkin olması durumunda kâinatta düzenin bozulacağı, ayette açıkça beyan edilmiştir.

1.4.2.5.2. Burhan-ı Tevârüd

İkinci aklî delil olan burhân-ı tevârüd, bir eserin birden fazla müessirin tesiri altında bulunmasının aklen mümkün olup olmadığını ele alır. Eğer ilâhlar ittifak ederlerse, yani bir şeyi birlikte yaratmak isterlerse, bu durumda yine üç ihtimal söz konusu olur: Ya aynı anda birlikte yaratırlar, ya sırayla yaratırlar, ya da her biri o şeyin bir kısmını yaratır. Ancak bu ihtimallerin tamamı aklî açıdan problemli olup imkânsızlık içerir. Zira aynı anda birlikte yaratmaları, bir eserde iki faile yer vermeyi gerektirir ki bu durumda hiçbirinin yaratma gücü tek başına yeterli değildir. Bu, Allah'ın mutlak kudretiyle bağdaşmaz. Sırayla yaratma durumunda, biri yaratırken diğerinin etkisi ortadan kalkmış olur; bu da ya mecburiyetle ya da eksik bir kudretle açıklanabilir. Mecburiyet ise yine âcizlik anlamına gelir. Üçüncü ihtimalde, yani bir şeyin bir kısmını bir ilâhın, diğer kısmını başka bir ilâhın yaratması durumunda ise, yaratma fiilinin bölünmesi ve kudretin parçalanması gerekecektir ki bu da ilâhlığın bütüncül yapısına aykırıdır. Dolayısıyla, bir eserin meydana gelmesinde birden fazla failin varlığı zorunlu olarak birbirine müdahale eden, eksik ya da âciz fail figürleri doğurur. Bu ise Allah'a ait olan tam, bağımsız ve

---

[77] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 164-165; Bâcûrî, *Tahkîku'l-makâm*, 104-107; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 482-490; ayrıca bk. Bâkıllânî, *el-İnsaf*, 33; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 352; Seyyid Şerîf Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, thk. Muhammed Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8/47; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 18,19; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/81-84; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 63.

[78] Enbiyâ 21/22.

bölünmez kudret sıfatıyla bağdaşmaz. İmam Bâcûrî'ye göre, yaratma fiili yalnızca Allah'a mahsustur; O'nun dışında hiçbir varlık bu fiile ortak olamaz.[79]

1.4.3. Sübûtî Sıfatlar

Sübûtî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtına nispet edilen ve O'nun yüceliğini olumlu anlamda ifade eden sıfatlardır. Bu sıfatların temel özelliklerinden biri, Allah'ın bunlar aracılığıyla evrende tasarrufta bulunması, yaratılmışlarla ilişki kurması ve bu sıfatların etkilerinin âleme yansımasıdır. Ehl-i Sünnet inancına göre, ister kadîr, mürîd, alîm gibi sıfat formunda olsun ister kudret, irâde, ilim gibi mastar biçiminde olsun bütün sübûtî sıfatlar Allah'a nispet edilebilir. Mu'tezile ise, ismi fail ya da sıfat-ı müşebbehe kalıbında olanların/manevî sıfatların -âlim ve kâdir gibi- Allah'a izafe edilebileceğini kabul ederken mastar şeklindeki sıfatları/maânî sıfatlarını -ilim ve kudret gibi- O'na nispet etmez. Örneğin, Mu'tezile, "Allah âlimdir" ifadesini doğru bulurken "Allah ilim sahibidir" demeyi kabul etmez. Çünkü bu durumda, Allah'ın zâtından ayrı ve ezeli bir "ilim" sıfatının varlığını kabul etmek gerekir ki, bu da birden fazla kadîm varlık dediğimiz taaddüd-i kudemâ anlamına gelir. Mu'tezile'ye göre bu, İslâm'ın tevhid ilkesiyle çelişir.[80] Bundan dolayı zâttan ayrı kadîm bir sıfat düşünmek mümkün değildir. Bu sıfatların zâttan ayrı hâdis bir mâna olduğu da düşünülemez. Çünkü kadîm olan zâtın, hâdislerle birlikteliği meydana gelmiş olur ki bu da aynı şekilde tevhid inancına ters düşmektedir. Geriye bu mânaları müstakil olarak kabul etmeyip, zât ile bütünleştirme ihtimali kalmaktadır.[81] Dolayısıyla, manevî sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında bir ihtilaf yokken, asıl tartışma maânî sıfatları etrafında yoğunlaşmıştır. Bir de bu iki zıt kutuplu görüşlerin arasında adeta bir uzlaştırma gayreti içinde olan Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından "ahvâl teorisi" ortaya konulmuştur. Ebû Hâşim'e kadar olan

---

[79] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 164; Bâcûrî, *Tahkîku'l-makâm*, 104-107; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 491-493.

[80] Bk. Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 577-587; Ziya Erdinç, *Sübûtî Sıfatlar: Yaklaşımlar ve Delilleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 67.

[81] Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, 235; Burada Allah kâdirdir ya da âlimdir denildiği zaman li-zâtihî kastedilmektedir. Aksi halde kadîm zât ile hâdis arasında bir teşbih söz konusu olacaktır. Örneğin "Allah kâdirdir" ve "insan kâdirdir" denildiği zaman bir teşbih vardır. Ancak bu sıfatı Allah kendi nefsinden dolayı hak etmekte iken insan bir illetten dolayı bu sıfatı almaktadır. Ebû Hâşim bu konuyu ele alırken şunları söylemektedir: Allah'ı kâdir sıfatıyla vasıfladığımız zaman burada isbat edilen şey O'nun zâtıdır. Ancak Zeyd'in kâdir sıfatıyla vasıflanmasıyla isbat edilen şey ise kudret illetidir. Vasıflandırma ile isbat edilen şeyler farklı olduğu için teşbih gerekmez. Bk. Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.), 5 (el-Fırak ğayru'l-İslâmiyye)/205.

Mu‘tezile sıfat anlayışında özellikle de babası Ebû Ali el-Cübbâî sürecinde sıfatların reelde var olmalarına şiddetle karşı çıkılmıştır. Ebû Hâşim, babasının sıfatların Allah ile bütünleşmesi/li-zâtihî görüşüne karşı zâtında olan şey/li-mâ hüve aleyhi fî zâtihî olduğunu söylemiştir. Bu söylemi de ahvâl teorisidir.[82] Bu teori, sıfatların mahiyetine dair Mu‘tezile düşüncesinde bir dönüşüme zemin hazırlamış ve bu mezhebin, sıfatlar konusunda kısmen de olsa Ehl-i Sünnet görüşlerine yakınlaşmasına vesile olmuştur.[83]

Eş‘ârî âlimlerinden bu teoriye ilk kez yer veren Bâkıllânî’dir. Eserlerine bakıldığında başta hâl düşüncesini kabul etmediği[84] ama sonrasında ise onayladığı[85] görülmektedir. Cüveynî’de de benzer tereddüt söz konusudur. Onun, Bâkıllânî’nin aksine önce kabul edip sonra onaylamadığı anlaşılmaktadır.[86] Her ne kadar bu âlimler ahvâl’i kabul etseler de kendi yorumlarını katarak[87] revize etmişlerdir. Böylece Ebû Hâşim’in değinmediği, teoride açık kalan yerleri doldurmaya çalışmışlardır.[88]

Maânî kavramı, “mana” kelimesinin çoğulu olup kelâm ilminde Allah’ın sıfatlarını sınıflandırma bağlamında önemli bir yere sahiptir. İmam Bâcûrî, maânî sıfatlarını, bir mevsufta bulunarak ona bir mânevî hüküm kazandıran, yani o hükmü zorunlu kılan sıfatlar olarak tanımlar. Yani, bir varlıkta belli bir niteliğin bulunabilmesi için o niteliği kazandıran mana sıfatının o varlıkta bulunması gerekir. Örneğin, bir varlığın “kudretli” olarak nitelendirilebilmesi, onun “kudret” sıfatına sahip olmasını zorunlu kılar. Bu bağlamda, maânî sıfatları, mânevî sıfatların zorunlu ön koşuludur. Nitekim bu iki sıfat türü birbirine bağlı olup aralarında telâzüm ilişkisi vardır. Yani birinin varlığı, diğerinin varlığını zorunlu kılar.[89]

---

82 Orhan Şener Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Mülahazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 195-214.

83 Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, 120-121; ayrıca bk. Jan Thiele, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) 'Hâller' (*Ahvâl*) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 481-497; Osman Demir, “Cüveynî’de Ahval Teorisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 61-63.

84 Bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 48-49.

85 Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn ve’r-red alâ ehli’l-bida` ve’l-mülhidîn*, thk. Ömer Yûsuf Hamedân - Muhammed Abdurrahman Hamedân (Amman: Mektebetü Abkü’l-Misk, 2022), 1/256.

86 Demir, “Cüveynî’de Ahval Teorisi”.

87 Örneğin bk. Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 80.

88 Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Mülahazalar”, 204.

89 Bâcûrî, *Tuhfetü’l-mürîd*, 170-171.

Eş‘arî kelâm ekolüne göre Allah’ın maânî sıfatları yedi tanedir. Mâtürîdî âlimler ise bu listeye tekvin sıfatını da ekleyerek maânî sıfatlarını sekize tamamlarlar. Bu farklılık, iki ekolün sıfatların tasnifi konusundaki yorum farklılığından kaynaklanmaktadır. İmam Bâcûrî’nin tekvin sıfatına yaklaşımı incelendiğinde, onun bu konuda Eş‘arî kelâm ekolünün temel prensiplerini benimsediği görülmektedir. Eş‘arî geleneğine uygun olarak Bâcûrî, tekvin sıfatını müstakil bir sıfat olarak kabul etmemiş, bunun yerine kudret sıfatının taallukları çerçevesinde değerlendirmiştir.[90]

1.4.3.1.Hayat

İmam Bâcûrî, hayat kelimesini ele alırken, onun kadîm ve hâdis olmak üzere iki yönlü bir sıfat olduğunu ifade eder. Bu bağlamda, her iki tür hayat için geçerli olan İmam Senûsî’nin tanımına yer verir. Senûsî’ye göre hayat sıfatı[91] “kendisinde bulunduğu varlık için idrak etme fiilini geçerli kılan bir sıfattır.”[92] Teftâzânî de hayat sıfatını, “ilmin gerçekleşmesini ve geçerliliğini sağlayan ezelî bir sıfat” olarak tanımlamaktadır.[93]

Maânî sıfatları, taallukları[94] itibariyle iki kısımdır. Birinci kısım taalluku bulunmayan sıfatlardır. Bu kısımda sadece hayat sıfatı bulunmaktadır. Geri kalan maânî sıfatları ise taalluku bulunan ikinci kısımdadırlar.[95]

Sıfatların taallukları zikredildiğinde üç tarafının olduğunu bilmek gerekir. Birincisi, zihne çağrışım yapan, yaklaştıran sıfat, ikincisi, hâriçte vücûdu bulunmayan, itibârî olan taalluk (yani sıfat ile müteallak arasında olan ilişki) ve üçüncüsü de sıfatın kendisiyle alakalandığı müteallaktır.[96]

---

90 Bâcûrî, *Hâşiyetü’l-Bâcûrî alâ Ümmi’l-berâhîn*, 178.

91 Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb es-Senûsî, *Şerhu Ümmi’l-berâhîn*, thk. İbrahim Aydemir (İstanbul: el-Mektebetü’l-Hâşimiyye, 2014), 40.

92 Bâcûrî, *Tuhfetü’l-mürîd*, 182.

93 Teftâzânî, *Şerhü’l-Akâid*, 164.

94 Taalluk, "sıfatın kâim olduğu mahalle ilave bir şey istemesi"dir. Bk. Bâcûrî, *Hâşiyetü’l-Bâcûrî alâ Ümmi’l-berâhîn*, 187; Nûreddîn Hasen b. Abdilmuhsin Ebî Salâhzâde Ebû Azbe, *Netâicü’l-efkâri’s-sikât fî mâ li’s-sıfât mine’t-taallukât fî meseleti taallukâti’s-sıfâtı’l-ilâhiyye*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dâru’z-Zehâir, 2014), 40; Ahmed b. Mübarek es-Sicilmâsî, *Risâle fî taallukâti sıfâtillah*, thk. Nizâr Hammâdî (Tunus: Dârü’l-İmam İbn Arafe, 2021), 32-33.

95 Bâcûrî, *Tahkîku’l-makâm*, 111; Bâcûrî, *Hâşiyetü’l-Bâcûrî alâ Ümmi’l-berâhîn*, 187; ayrıca bk. Ahmed b. Mübarek es-Sicilmâsî, *Risâle fî taallukâti sıfâtillah*, 34; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi’l-Fadl Kâsım el-Bekî el-Kûmî et-Tûnisî, *Tahrîrü’l-metâlib limâ tedammenethu Akîdetu İbni'l-Hâcib*, thk. Nizâr Hammâdî (Beyrut: Müessesetü’l-Maârif, ts.), 121.

96 Ebû Azbe, *Netâicü’l-efkâr*, 6-7.

Taalluk terimi, çoğunlukla müteahhir âlimlerin kitaplarında geçmekle beraber mütekaddim âlimlerin kitabında da başka ifadelerle yer bulmuştur. Örneğin İmam Eş'arî ve Senûsî taalluk kelimesi yerine; sıfat-ı nefsî tabirini kullanmıştır. Râzî ve Teftâzânî ise taalluk terimi yerine "nisbet" ifadesini kullanmışlardır. Taallukun nefsî bir sıfat olmasıyla murad edilen şey kadîm salûhî ve tencîzîdir.[97] Hâdis tencîzî kastedilmez. Nisbetle murad edilen şey de hâdis tencîzîdir.[98]

1.4.3.2.İlim

Bâcûrî, ilim sıfatını "herhangi bir kapalılık ve gizlilik olmaksızın, bir şeyi olduğu haliyle kuşatan ve hem vacip, hem caiz, hem de müstahîl olan her şeye taalluk eden ezelî bir sıfat" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre bu tarif, ilmin kapsamını ve mahiyetini daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bâcûrî, Teftâzânî'nin "Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim mevcûd bir sıfattır. İlim vasıtasıyla, malum, olduğu hâl üzere açığa çıkar." şeklindeki tanımının bazı eleştirilere açık olabileceğini düşündüğünden, kendi tanımının hem muhteva hem de lafız açısından daha isabetli olduğunu savunur. Bu yaklaşımıyla ilmin yalnızca mümkin olanlarla sınırlı kalmadığını, tüm varlık kategorilerine taalluk ettiğini vurgular.[99]

Bâcûrî'ye göre, ilim sıfatı tüm varlıklara kadîm tencîzî taalluk[100] ile bağ kurar. Allah Teâlâ, eşyayı ezelde, geçmişte, şu anda ve gelecekte nasıl olacaklarsa o halleriyle bilir. Zamanın değişimi, ilmin taallukunu değiştirmez. Değişiklik yalnızca malûmun yani bilinen şeyin sıfatlarında meydana gelir. Bu nedenle, ilim sıfatının salûhî ve hâdis tencîzî taalluku yoktur. Zira bu tür taalluklar, Allah'a geçmişte cehalet nispet edilmesine yol açabileceğinden, ilim sıfatıyla bağdaşmaz. Allah'ın ilmi, her şeyi ezelde hem genel hem ayrıntılı, hem küllî hem de cüzî düzeyde kuşatır. Buna karşılık, Allah'ın cüzî şeyleri bilmediğini iddia eden filozoflar, bu görüşleriyle küfre sapmışlardır.[101]

---

[97] Taalluklar sâlûhî ve tencîzî şeklinde iki kısımdır. Mensup olduğu şeyin hariçte varlığı yoksa sâlûhî, varlığı varsa tencîzî taalluk diye isimlendirilir. Bk. *Tahrîrü'l-metâlib*, 122.

[98] Detaylı bilgi için bk. Ebû Azbe, *Netâicü'l-efkâr*, 37-39.

[99] Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 191.

[100] İlim sıfatı aklî hükümler olan vâcip, câiz ve müstahîllerin hepsine taalluk eder. Ancak tesir etme özelliği olmadığı için îcâd edemez. Bu yüzden taalluku kadîmdir ve zât dışında tevakkuf edemediği için salûhî de olamaz. Bu bağlamda geriye ilim sıfatının taallukunun kadîm tencîzî olması kalmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ebû Azbe, *Netâicü'l-efkâr*, 9.

[101] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 177-180.

1.4.3.3.İrâde

İrâde kelimesi, sözlükte mutlak anlamda kasdetmek demektir. Terim olarak ise irade; zatla kâim, zâid ve kadîm bir sıfat olup, mümkin varlıklar arasında caiz olan bir durumu[102] diğerine tercih etmeyi sağlayan[103] ilâhî bir sıfat olarak tanımlanır. Bu tanım, farklı kelâm ekollerinin irade sıfatına dair yaklaşımlarına da açık bir reddiye niteliği taşımaktadır. Zira bu tarif, Kerrâmiyye[104] mezhebinin, irâde sıfatını hâdis bir sıfat olarak değerlendirmesine karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde, Basra Mu'tezilesinden Dırâr b. Amr'ın, iradenin Allah'ın zatından ibaret olduğu görüşünü ve Neccâr'ın, irâdeyi yalnızca selbî bir sıfat şeklinde kabul etmesini de reddeder. Ayrıca Cübbâiyye'nin, irâde sıfatının bir mahal olmaksızın kâim hâdis sıfat olduğu şeklindeki anlayışı da bu tanım içerisinde geçersiz kılınmaktadır.[105]

İrâde sıfatının iki tane taalluku vardır. Birincisi, kadîm tencîzî taalluktur. Allah Teâlâ'nın ezelde bir şey için hâriçte bilineceği sıfatları tahsis etmesi anlamına gelir. İkincisi ise kadîm salûhî taalluktur. İrâdenin ezelde bir şeyi tahsise/belirlemeye elverişli olmasıdır. Aynı zamanda, bu tahsisin ezelde fiilen tahsisinin olması da sabittir. Allah, ezelde hangi

---

[102] Caiz olan şeyler, karşılıklı olarak birbirine zıt konumda bulunan altı farklı mümkin grubu içerisinde değerlendirilir. Birinci grubu, varlık ve onun zıddı olan yokluk oluşturur. Bu zıtlık, bir şeyin ya var olması ya da hiç olmaması durumuna işaret eder. İkinci grup, zıt sıfatlardır. Örneğin, beyazlık ve siyahlık gibi iki karşıt nitelik bu kapsamda değerlendirilir. Üçüncü ve dördüncü gruplar, zaman ve mekân zıtlıklarını içerir. Mesela, Tufan dönemi ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönem zaman açısından zıt kabul edilirken; Mısır ile Bulak da mekânsal karşıtlığa örnek teşkil eder. Beşinci grubu, cihetler, yani yönler arasındaki zıtlıklar oluşturur. Doğu ile batı arasındaki karşıtlık bu kategoriye girer. Altıncı ve son grup ise miktar ve ölçü zıtlıklarıdır. Örneğin, uzunluk ve kısalık gibi birbirine ters düşen ölçü birimleri bu grupta yer alır. Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 173.

[103] Örneğin, Zeyd'in uzun ya da kısa olması onun hakkında mümkin olan, yani gerçekleşmesi caiz görülen durumlardır. Bu durumda irade sıfatı, Zeyd'e farazî olarak uzunluk hâlini tahsis eder ve tercih eder. Ardından kudret sıfatı, bu tercih edilen uzunluk hâlini yokluktan varlığa çıkararak fiilen meydana getirir. Bâcûrî, *Tahkîku'l-makâm*, 116.

[104] Kurucusu Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm'dır. Mezhebin ismi adına nisbetle verilmiştir. Teşbih ve tecsime gitmelerine rağmen Eş`ariyye ve Müşebbihe gibi "Sıfatiyye" grubuna dâhil edilmiş ve Ehl-i Sünnet mezheplerinden sayılmıştır. On iki kolu vardır. Ebû Abdullah, Allah'ın fevkiyet yönüyle zatıyla arşta karar kıldığı, Zatına "cevher" isminin verilebileceği gibi görüşleriyle Ehl-i Sünnet fikrine mutabık kalmamıştır. Daha detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Kisrâ Sâlih el-Alî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 126-127.

[105] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 173.

mümkinin varlığa geleceğini belirlemiştir; bu tercih ezelîdir, sonradan oluşmamıştır.[106] Yani sıfatın eseri gerçekleştiyse tencîzî, gerçekleşmediyse salûhîdir.[107]

Bâcûrî, irâde sıfatının kapsamını açıklarken, bu sıfatın yalnızca mümkin varlıklarla sınırlı olduğunu belirtir. Ona göre, irade sıfatı vacip ve müstahîl olan alanlarla ilişkili değildir. Tıpkı kudret sıfatında olduğu gibi, iradenin de yalnızca varlığı mümkün olan şeylere yöneldiğini ifade eder.[108]

1.4.3.4.Kudret

İmam Bâcûrî, sözlükte "yetenek, kuvvet ve kıymet bilmek" anlamlarına gelen kudret kavramını, Allah'ın zatıyla kaim, ezelî ve irade ile uyumlu olarak mümkin varlıkları yaratma ve yok etme fiillerinin gerçekleşmesini sağlayan bir sıfat olarak tanımlamaktadır. Bu tanımıyla Bâcûrî, kudret sıfatının taalluklarına da dolaylı olarak işaret eder. Ona göre kudretin toplamda yedi taalluku bulunmaktadır: Bunlardan biri kadîm salûhî, üçü kabza, üçü ise tencîzî hâdis taalluktur.[109]

Kadîm salûhî taalluku, Allah'ın ezelde, gelecekte yaratılacak veya yok edilecek şeylere yönelik bir kudrete sahip olması anlamına gelir.

Kabza taallukları ise kudretin, bizler varlık sahasına çıkmadan önce gelecekte yokluğumuzla, yaratıldıktan sonraki sürekliliğimizle ve yaratıldıktan sonra da yokluğumuzun devamlılığıyla alakalanmasıdır. Bu bağlamda Allah, dilerse varlıkları yaratmadan önce yokluk hâlinde bırakabilir, yaratılanları devam ettirebilir ya da yok edebilir.

Tencîzî hâdis taalluklar ise kudretin fiilen tecelli ettiği aşamaları ifade eder; yani geçmişte yokken yaratılmamız, yaratıldıktan sonra yok olmamız ve yeniden diriltilmemiz gibi durumlar bu kapsama girer.

---

[106] Bunun anlamı şudur: Allah, ezelde bir şeyin varlığını yokluğuna tercih etmiştir. Ezelde, ilâhî iradesiyle yokluğu varlığa tercih etmesi de mümkündü, ancak yokluğu değil varlığı tercih etti. Özetle: Allah'ın ezelî iradesi, hem varlığın hem de yokluğun tercih edilmesine elverişlidir. Bu elverişlilik durumunda, fiilen varlığın yokluğa tercih edilmesi sabittir. Elverişlilik ile fiilî tercih arasında bir çelişki yoktur. Çünkü bunun manası, Allah'ın yokluğu varlığa tercih etme imkânının bulunmasıdır ki bu imkân, diğer tarafın (varlığın) fiilen tercih edilmesine engel değildir. Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 174, dn. 1.

[107] Ebû Azbe, *Netâicü'l-efkâr*, 12.

[108] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 175.

[109] Ayrıca bk. Ebû Azbe, *Netâicü'l-efkâr*, 13-16.

Bâcûrî ayrıca kudret sıfatının ezelî yoklukla taalluk kuramayacağını ifade etmektedir. Çünkü ezelî yokluk bir "caiz" durumu değil, vacip bir hâl olup kudretin kapsamına girmez. Eğer kudret ezelî yoklukla taalluk etseydi, bu durum varlıkların da ezelî olmasını gerektirir ve bu da taaddüd-i kudemâ gibi tevhid inancına aykırı sonuçlara yol açardı.

Bâcûrî, kudretin taalluklarının iki taallukta toplandığını söyler. Biri, salûhî kadîm diğeri ise tencîzî hâdis.[110] Ezelî olan salûhî, mümkinâtın yaratıcıdan meydana gelmesini sağlayan taallukun adıdır. Hâdis olan tencîzî ise mümkinâtın Allah'ın iradesi ile varlık sahasına çıkma veya yok olmasıyla alakalı taalluktur.[111]

Bu bağlamda gerek Bâcûrî gerek diğer Eş'arî âlimlerinin hâdis olan tencîzî taallukla işaret ettikleri, fiilî sıfatların ayrı bir ezelî sıfat olmaması gerektiğidir.[112]

Son olarak Bâcûrî, kudret sıfatının yalnızca mümkin varlıklarla sınırlı olduğunu, vacip ve müstahîl alanlara nüfuz edemeyeceğini vurgular. Bu iki alanla kudret arasında herhangi bir taallukun söz konusu olamayacağını açıkça ifade eder.[113]

1.4.3.5. Semi'

İmam Bâcûrî, semi' sıfatına dair Senûsî'nin tarifini şöyle nakletmektedir: "Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim olan ezelî bir sıfattır; hem mevcut seslere hem de ses dışında kalan varlıklara taalluk eder."[114]

Teftâzânî ise semi' sıfatının, "işitilebilir varlıklar yani mesmûât ile ilgili olduğunu" ifade eder.[115] Bâcûrî, bu görüşün iki farklı anlam taşıyabileceğini belirtir: Eğer Teftâzânî'nin "mesmûât"tan kasdı yalnızca insan açısından işitilebilir olan seslerse, bu görüş Senûsî'nin tanımıyla çelişir. Ancak mesmûât kelimesiyle Allah nezdinde mevcut olan her şeyi

---

[110] Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 180.

[111] Necati Şahin, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Tekvin Sıfatı ile İlgili Tartışmalar ve Eş'arilerin Açmazları", *AKİF: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2022), 55; ayrıca bk. Ebû Azbe, *Netâicü'l-efkâr*, 40-42.

[112] Detaylı bilgi için bk. Fikret Soyal, "Fiilî Sıfatların Kudretin mi Tekvînin mi Taalluku Olduğu Meselesine Dair Bir Analiz", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 62/1 (Aralık 2024), 23-24.

[113] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 171; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 180; ayrıca bk. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *el-Muhassal*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa`d (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.), 178; Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb es-Senûsî, *Şerhü'l-Akîdeti'l-vüstâ*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî (Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 2019), 273; Şahin, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Tekvin Sıfatı ile İlgili Tartışmalar", 56.

[114] Senûsî, *Şerhü Ümmi'l-berâhîn*, 41.

[115] Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, 165.

kastediyorsa, bu durumda her iki âlimin görüşü de birbirine uygun hale gelir. Allah Teâlâ, seslerin ve varlıkların hepsini işitir. Yani bunlar işitme yoluyla Allah'a açıktır. İmam Bâcûrî, semi‘ sıfatı aracılığıyla gerçekleşen inkişafın, basar sıfatıyla meydana gelen inkişaftan farklı olduğunu kabul etmenin gerekli olduğunu ifade eder. Aynı şekilde, bu iki sıfatla sağlanan inkişaf, ilim sıfatı yoluyla gerçekleşen inkişaftan da ayrı bir mahiyete sahiptir. Bâcûrî'ye göre her bir sıfatın kendine özgü bir hakikati bulunmaktadır. Bu farklılıkların mahiyetini tam olarak kavramak insan idrakini aşan bir konudur; bu sebeple bu hususlarda tafsilata girmeyip tefviz yolunu benimsemek en doğru yaklaşımdır.[116]

Mu‘tezilîler zâtî sıfatları zikrederken semî‘ ve basîr sıfatlarını da saymaktadır. Mu‘tezile'nin Basra ekolü, bu sıfatları önce müdrik sıfatının içine daha sonrasında ise bu üçünü hay sıfatının içine dercederler. Bu dercetme durumu onların semî‘ ve basîr sıfatlarını yok saydıklarını ifade etmez.[117] Bağdat ekolü ise bu sıfatları Allah'ın âlim olmasına indirgerler.[118] Yani onlara göre semî‘ ve basîr demek, âlim demektir. Bu sebeple bu sıfatları bir anlamda reddetmeye yönelmişlerdir.[119]

Bâcûrî gibi diğer Ehl-i Sünnet'in genel kanaati de bu sıfatların kendine has bir hakikati olup âlim sıfatıyla özdeşleşmemeleridir.[120]

1.4.3.6. Basar

İmam Bâcûrî, basar sıfatına dair Senûsî'nin tanımını şu şekilde aktarmaktadır: "Basar, Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim olan ezelî bir sıfattır; mevcut zatlara ve bunların dışındaki varlıklara taalluk eder."[121]

Teftâzânî ise basar sıfatını "görülebilir şeylere taalluk eden bir sıfat" olarak tanımlamıştır.[122] Bâcûrî, Teftâzânî'nin bu ifadesinin iki farklı yoruma açık olduğunu

---

[116] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 186.

[117] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5/241; Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 134. Bağdâdî, Basra ekolünün, Ka'bî ve Bağdat ekolünün aksine, Allah'ın kelâmı ve sesleri hakiki anlamda işiten olduğu, bunun kelâm ve sesleri bildiği anlamına gelmediği hususunda "ashâbımız" dediği Eş‘arîler'le hemfikir olduğunu belirtir.

[118] Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 175.

[119] Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseynî Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 168.

[120] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Meâlimü usûli'd-dîn*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa`d (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 60; Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb Senûsî, *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî (Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 2019), 294.

[121] Senûsî, *Şerhü Ümmi'l-berâhîn*, 41.

[122] Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, 165.

belirtir. İlk yoruma göre bu görülebilirden maksat insan açısından zatlar ve renklerse, bu durumda Senûsî'nin görüşüyle çelişir. Ancak görülebilir kelimesiyle kastedilen Allah nezdinde mevcut varlıklar ve onların dışındaki unsurlar ise bu durumda Senûsî'nin görüşüyle uyumlu hale gelir.

Bâcûrî, Allah Teâlâ'nın basar sıfatı ile karanlık bir gecede siyah bir karıncanın belli belirsiz adımlarını dahi görecek şekilde, en gizli varlıkları bile kuşattığını ifade eder. Bu varlıklar Allah katında basar sıfatıyla açığa çıkmıştır; yani Allah onları bütün yönleriyle ve eksiksiz olarak görür.[123]

İmam Bâcûrî, semi‘ ve basar sıfatlarının üç farklı taalluk türüyle ilişki kurduğunu ifade etmektedir: Kadîm tencîzî, kadîm salûhî ve hâdis tencîzî taalluk.

Kadîm tencîzî taalluk, Allah'ın kendi zatı ve sıfatlarıyla ilişkisini ifade eder.[124]

Kadîm salûhî taalluk, semi` ve basar sıfatlarının, mevcûd olan mümkin varlıklarla henüz var olmadan önce taalluka elverişli olmasını ifade eder.

Hâdis tencîzî taalluk ise bu iki sıfatın mevcûd ve mümkin olan varlıklarla var olduktan sonra bilfiil taalluk kurması anlamına gelir. [125]

1.4.3.7.İdrâk

İmam Bâcûrî, kelâm ilminin tartışmalı meselelerinden biri olarak Allah hakkında idrak sıfatının var olup olmadığına dair görüş ayrılıklarına dikkat çeker. Ona göre bu konuda üç temel yaklaşım bulunmaktadır.

Birinci görüş, Allah Teâlâ'nın idrak adı verilen zâid ve kadîm bir sıfatla muttasıf olduğunu savunur. Bu yaklaşıma göre Allah, dokunulan, koklanan ve tadılan nesneleri bu sıfat aracılığıyla idrak eder. Bu görüşü savunanlar, idrak sıfatının Allah için kemal anlamı taşıdığını ve her kemalin Allah'a nispet edilmesinin vacip olduğunu ifade eder. Zira aksi takdirde, Allah'ın zıddıyla, yani acziyetle nitelenmesi gündeme gelecektir ki bu da ulûhiyyet makamı açısından düşünülemez bir eksikliktir. İmam Bâkıllânî ve İmam Cüveynî bu görüşü benimsemektedir.[126]

---

[123] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 187.
[124] Ebû Azbe, *Netâicü'l-efkâr*, 16-17.
[125] Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 197.
[126] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 1/256-257; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 166.

İkinci görüş ise Allah hakkında böyle bir sıfatın bulunmadığını ileri sürer.[127] Bu yaklaşımın temel itirazı, idrak sıfatının mahalleriyle irtibatlı olduğunu, yani idrak edebilmek için cismin idrak edilen nesneye bir tür bitişik olması gerektiğini ileri sürer. Bu zaruri bitişme fikri Allah hakkında muhal olduğundan, bu görüş sahipleri Allah'ın idrak sıfatıyla muttasıf olamayacağını savunur. Ayrıca bu grup, birinci görüş sahiplerinin "idrak sıfatı kemaldir" şeklindeki temel delilini de reddeder. Onlara göre Allah'ın ilim sıfatı, zaten bütün idrak alanlarını kuşatmaktadır ve ayrıca bir idrak sıfatına ihtiyaç bulunmamaktadır. Kaldı ki bu tür bir sıfatın Kur'ân ya da sahih hadis gibi naklî bir delille sabit olmadığını da belirtirler.

Bâcûrî'nin aktardığı üçüncü görüş ise temkinli bir yaklaşımı temsil eder. Bu görüşe göre idrakin Allah hakkında bir sıfat olup olmadığı hususunda kesin bir yargıya varmaktan kaçınılmalı, bu meselede tevakkuf edilmelidir. Yani bu konuda durmak, herhangi bir yönü tercih etmemek en güvenli ve doğru yaklaşımdır.[128] Bâcûrî, bu son görüşü hem daha selametli hem de daha uygun bulur. Hatta idrak sıfatında geçerli olan bu ihtilafın, aynı şekilde müdrik sıfatı konusunda da geçerli olduğunu ifade eder.[129] Ona göre bu meselede de aynı şekilde ihtiyatlı olmak, yani kesin bir hüküm vermeksizin tevakkuf etmek en isabetli tutumdur.[130]

Mu'tezile âlimleri de müdrik sıfatında ihtilafa düşmüşlerdir. Basra ekolü Allah'ın müdrekâtı idrak edici olduğunu kabul ederek bunu hay olmasına zâid bir sıfat olarak görür. Bağdat ekolü ise müdrik sıfatını, müdrekâtı bilmek anlamında kullanmışlardır. Bu bağlamda onlar hay sıfatı üzerine zâid bir sıfat olarak saymamışlardır.[131]

1.4.3.8. Kelâm

İmam Bâcûrî, kelâm sıfatı konusunda İslâm düşünce ekollerinin farklı yorumlarını ele almıştır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet, Haşeviyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini şu şekilde aktarmıştır:

---

[127] Örneğin bk. Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 90; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 175.
[128] Bk. Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb es-Senûsî, *Şerhü Suğrâ's-Suğrâ*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî (Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 2019), 181.
[129] Ayrıca bk. Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 96-97.
[130] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 190-191.
[131] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, 168.

Ehl-i Sünnet'e göre kelâm sıfatı; Allah'ın zâtıyla kâim ve ezelî bir sıfattır. Harf ve sesten oluşmayan, öncelik ve sonralıktan (takaddüm-teahhur), i'râb (son harfin harekesinin değişebilmesi) ve mebnîlik (son harfin harekesinin değişememesi) gibi dilbilimsel niteliklerden, sükût-ı nefsî (gücü olduğu halde içinden konuşma eylemini planlama) gibi eksikliklerden ve çocukluk veya dilsizlik gibi kelâm etme yetisinden yoksun olma gibi içsel kusurlardan münezzeh olandır."[132]

Bâcûrî, kendilerini "Hanbelî" olarak adlandıran Haşeviyye[133] fırkasının kelâm anlayışını ise şu şekilde özetler: Peş peşe gelen harfler ve sesler olup bunların kadîm olduğunu iddia ederler.

Mu'tezile ise kelâm sıfatını, hâdis ses ve harflerden oluşan ve Allah'ın zatıyla kaim olmayan bir sıfat şeklinde tanımlar. Mu'tezile'ye göre Allah'ın mütekellim olmasının anlamı şudur: Kelâmın sadece harf ve seslerden ibaret olduğunu savundukları için, Allah'ın bazı cisimlerde konuşmayı yaratan olmasıdır.[134] Bâcûrî, Mu'tezile'nin bu görüşünün yanlış olduğunu, şiir örneği üzerinden delil getirerek eleştirir.

إن الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

Kelâm/söz kalptedir. Dil ise kalbe delildir.

Şiirden de anlaşıldığı üzere söz, dil ile söylenmeden önce kalpten geçmekte, yani ses ve harf olmaksızın kelâm, nefsî olarak gerçekleşmektedir.

Bâcûrî, bu farklı yaklaşımları aktarırken Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimseyerek kelâm sıfatının ezelî ve zatla kaim olduğu düşüncesini savunmaktadır.[135]

Bâcûrî, kelâm sıfatının, tıpkı ilim sıfatı gibi vacip, caiz ve müstahîl olan her şeyle taalluk kurduğunu belirtir. Ancak "bu taallukun mahiyeti, ilim sıfatındaki gibi bir inkişaf şeklinde değil; delâlet yani manaya işaret etme niteliğindedir" şeklinde yorumlar. O'na

---

[132] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 183 krş. İbn Fûrek, *Mücerred*, 59; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 106; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 127; Senûsî, *Şerhü Suğrâ's-Suğrâ*, 173.

[133] "Haşviyye" tabiri, II./VIII. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış olup, başlangıçta Kur'ân ve Sünnet merkezli ulûhiyyet anlayışına ters düşen inançları benimseyen grupları tanımlamak için kullanılmıştır. Zamanla bu terim, özellikle Allah'ın sıfatları konusunda aşırılığa kaçan ve ilgili dinî metinleri teşbih veya tecsîm anlayışıyla yorumlayan kimseleri ifade eden bir anlam kazanmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427.

[134] Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1961), 7 (Halku'l-Kur'ân)/3.

[135] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 183-184.

göre kelâm sıfatı, mahiyet itibarıyla tektir. Bununla birlikte, ilâhî kelâmın içerdiği anlamlara göre emir, nehiy, haber, va'd ve vaîd gibi bazı itibarî kısımlara ayrıldığını ifade eder. Bu ayrım, sıfatın birden fazla olduğuna delalet etmeyip yöneldiği anlamlara bağlı olarak yapılan bir tasnif niteliğindedir.

Eş'arî âlimlerine göre, kelâm sıfatının itibarî kısımlarından emir ve nehiy hariç diğerleri kadîm tencîzî taalluklardır.[136] Ancak emir ve nehiy söz konusu olduğunda durum farklıdır: Mükelleflerin yaratılışından önce kadîm salûhî, mükelleflerin yaratılışından sonra ise hâdis tencîzî taalluku kapsamına girer.[137]

Bâcûrî, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerini değerIendirir. Mu'tezile, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunmuştur. Onlara göre, Allah'ın kelâmı cisimlerde yaratılmıştır ve dolayısıyla hâdistir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise kelâmı nefsî ve lafzî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Nefsî kelâm, Allah'ın kendisi ile mütekellim olduğu kelâmdır. Lafzî kelâm ise nefsî kelâmın dışa yansımasıdır; ses ve harflerden oluşan Kur'ân'ın okunan lafızlarıdır. Bu lafzî kelâm ezelî değildir, çünkü hâdislik özelliklerine sahiptir.[138]

Bâcûrî, halku'l-Kur'ân meselesine dair değerlendirmelerinde, bu konunun tarihsel süreçte pek çok zorluğa ve fitneye sebebiyet verdiğini ifade eder. Bu bağlamda, İmam Buhârî, İsa b. Dînâr, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi birçok Ehl-i Sünnet âliminin, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesi nedeniyle ciddi baskı ve sıkıntılara maruz kaldığını belirtir. Bâcûrî, bu durumu Ehl-i Sünnet'in kelâm anlayışı çerçevesinde yaşanan bir imtihan olarak değerlendirir.[139]

1.4.4. Haberî Sıfatlar

Haberî sıfatlar, sözlük anlamı itibariyle yaratılmışlara ait özellikleri çağrıştıran, ancak naslarda Allah'a izafe edildiği için ilâhî sıfatlar kapsamında değerlendirilen kavramlardır. Bu tür sıfatların bir bölümü Kur'ân ayetlerinde, bir kısmı ise sahih kabul edilen âhâd hadislerde geçmektedir.[140]

---

136 Bk. Ebû Azbe, *Netâicü'l-efkâr*, 10-12.
137 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 184; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 198.
138 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 218.
139 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 219.
140 İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/105.

Haberî sıfatların ele alındığı alan müteşâbih lafızlar üzerinden şekillenmektedir. Bu bağlamda müteşâbih kavramını, Cürcânî, "lafzın kendisinin kapalı olduğu, hurûf-i mukattaa örneğinde olduğu gibi, anlamının kesin olarak bilinmesinin beklenmediği ifadeler" şeklinde tarif etmektedir. Kelâmcıların ise müteşâbihi daha genel bir çerçevede değerlendirerek, "delaleti açık olmayan" olarak tanımladıklarını söyler.[141]

Bağdâdî, teşbih anlayışının ilk belirtilerinin görüldüğü fırkanın, Râfizîler'in Gulât fırkası olduğunu söyler.[142]

Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye mezhepleri, haberî sıfatlara teşbih anlayışıyla yaklaşmış ve ayetleri zahirî anlamlarına göre değerlendirmişlerdir. Bu sebeple Allah'a beşerî özellikler atfetmeye kadar ileri gitmişlerdir.[143]

Buna karşılık Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi fırkalar, teşbih ve tecsim içerdiği düşünülen nassları zahirî anlamlarıyla yorumlamayı reddederler. Eğer mümkünse bu ifadeleri te'vil ederler, te'vilde zorlanılırsa bu sıfatların Allah'a nispet edilmesini nefy yoluyla reddetmeyi tercih ederler.[144]

Selef âlimleri ise haberî sıfatlara olduğu gibi iman etmiş, bunları zahiri üzere kabul etmiş, ancak bu sıfatların mahiyetini Allah'a havale/tefviz etmişlerdir. Bu yaklaşımda, herhangi bir te'vil çabası görülmez; fakat teşbih ve tecsimden de kesinlikle kaçınılır. Onlara göre Allah'ın kendi hakkında haber verdiği bu sıfatların hakikati ve keyfiyeti yalnızca O'nun bilgisi dâhilindedir; insan aklı bu bilgiyi kuşatamaz.[145] Ehl-i Sünnet kelâmcıları, genel olarak Selef'in yaklaşımını benimsemekle birlikte, özellikle İbn Fûrek'ten itibaren sistematik te'vil yöntemine de başvurmuşlardır.[146] Müteahhir kelâm âlimleri, bu sıfatları Allah'ın yüceliğine ve tenzih ilkelerine uygun bir şekilde yorumlamayı tercih

---

141 Cürcânî, *Kitâbu't-Ta`rîfât*, 280.

142 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 170.

143 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 123; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 162; ayrıca bk. Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 55-64; Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 142-147.

144 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 74; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339), 2/153.

145 Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 64-74.

146 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek el-İsfahânî, *Te'vîlü müşkili'l-hadîs ev Te'vîlü'l-ahbâri'l-müteşâbihe*, thk. Daniel Gimaret (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fıransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 2003), 21; İzmirli ise Ehl-i Sünnet mütekellimîninin kitaplarına te'vilin Cüveynî'den itibaren dâhil olduğunu, Râzî ile te'vil kanunlarının bizzat çıktığını ifade eder. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/154.

etmişlerdir.[147] Ancak bu yorumların Allah'ın kesin muradını yansıttığına dair bir kesinlik iddiasında bulunmazlar.[148]

İmam Bâcûrî, haberî sıfatların anlaşılmasında Ehl-i Sünnet içerisinde gelişen iki farklı yöntemi değerlendirir. İlk yaklaşım, Selef ulemasının benimsediği yoldur. Bu yöntemde müteşâbih naslar, zahirleriyle kabul edilir; ancak bu kabul, teşbih anlamında değil, tefviz anlayışı çerçevesinde değerlendirilir. Yani Selef, bu sıfatların hakikatini Allah'a havale etmiş, onları açıklama cihetine gitmemiştir. Bu tavır, özellikle sadelik ve ihtiyat açısından güvenilir bir duruş olarak öne çıkmaktadır. Öte yandan Bâcûrî'ye göre ikinci yaklaşım, müteahhir kelâmcıların temsil ettiği, daha akılcı ve sistemli bir metottur. Bu yöntemde, haberî sıfatlar aklî süzgeçten geçirilir, gramer kuralları ve mantıkî ölçütler dikkate alınarak te'vil edilir. Böylece hem teşbihten uzak durulur hem de muhalif görüşler karşısında sağlam savunular inşa edilir.[149]

Bâcûrî, Selef ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında haberî sıfatlara dair yaklaşımlarda görülen yöntemsel ayrımı değerlendirir. Her iki tarafın da temel gayesinin teşbihten kaçınarak Allah Teâlâ'yı tenzih etmek olduğunu belirten Bâcûrî, özellikle icmâlî te'vil noktasında bir görüş birliği bulunduğunu ifade eder. Yani her iki ekol de, zanna ve vehme yol açabilecek müteşâbih ifadeleri Allah hakkında düşünülemeyecek zahirî manalardan uzaklaştırmak gerektiğinde mutabıktır.

Ancak Bâcûrî'ye göre bu ittifak, nassın muradının açıkça belirlenip belirlenmeyeceği meselesinde bozulur. Burada özellikle Âl-i İmrân Suresi'nin 7. ayeti çerçevesinde vakıf işaretinin nereye konulacağı üzerinden farklı yorumların doğduğuna dikkat çeker. Selef âlimleri, duraklamayı "Allah" kelimesinde yapar ve müteşâbihlerin gerçek anlamını yalnızca Allah'ın bileceğini savunurlar. Bu tutum, te'vilden uzak durmayı ve sıfatların hakikatini Allah'a havale etmeyi beraberinde getirir.

Buna karşın Ehl-i Sünnet kelâmının özellikle müteahhir dönem temsilcileri, ayetin devamını da önceki kısımla ilişkilendirerek duraklamayı "ve'r-râsihûne fi'l-ilm" ibaresinden sonra yapar. Böylece hem Allah hem de ilminde derinleşmiş olanların bu

---

147 Örneğin bk. İbn Fûrek, *Te'vîlü müşkili'l-hadîs*, 118-121; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 110; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 554; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 54-56; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1990, 1/129-131; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 106-110.

148 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 214; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, 137-139.

149 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 214.

te'vili bilebileceği görüşüne varırlar. Bu yaklaşım, aklî ve dilbilimsel yöntemlerle sıfatların zahirî manalarının ötesine geçip onları Allah'ın yüceliğine uygun şekilde anlamlandırma çabasını içerir. [150]

İmam Bâcûrî, müteşâbih ifadeler içeren nassları değerlendirirken, Selef ve Halef âlimlerinin bu tür kavramlara yaklaşımlarını karşılaştırmalı biçimde ele alır. Örneğin, "يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ" ayetinde[151] geçen "fevk" kelimesi hakkında Selef, bu kavramla ne kastedildiğini bilmediklerini belirtmişlerdir. Halef ise bu ifadedeki "fevk"in, yücelikteki üstünlük anlamında bir fevkiyet olduğunu savunur. Bu yorumla ayet şu şekilde anlaşılır: "Melekler, Rableri'nin azamet ve yüceliğinden ötürü O'ndan korkarlar."

Benzer şekilde, "ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ" ayetinde[152] geçen "istivâ" kelimesi için Selef, istivânın var olduğunu kabul etmiş; ancak bunun mahiyetini bilmediklerini ifade etmişlerdir. Halef ise, istivâ ifadesini istîlâ ve hükümranlık anlamında yorumlamışlardır.

Cismiyyeti vehmettiren " وَجَاءَ رَبُّكَ" ayetinde[153] "gelmek" kelimesi için Selef, gelmenin mahiyetini bilmediklerini söylemişlerdir. Halef ise, "Rabbin'in azabı geldi" şeklinde yorumlamışlardır.

Aza anlamını vehmettiren ayetlerde ise örneğin "yed" ve "vecih" kelimeleri hakkında Selef, "Allah'ın yedi ve vechi vardır ama bizler hakikatlerini bilmeyiz" derken Halef ise vecihten kasdın zât, yedden muradın kudret, nimet vb. olduğunu söylemişlerdir.[154]

1.5.Müstahîl Olan Sıfatlar

İmam Bâcûrî'ye göre mükellefin bilmesi gereken esaslardan biri de Allah Teâlâ hakkında sabit olan nefsî, selbî ve sübûtî sıfatların zıtlarının düşünülmesinin aklen imkânsız olduğudur.

---

[150] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 214-215.
[151] Nahl 16/50.
[152] Tâhâ 20/5.
[153] Fecr 89/22.
[154] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 215-218; ayrıca bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/152-159; İrfan Abdühamid, *İslâm'da İtikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 203-228; Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", 133-158; Cenksu Üçer - Merve Ünal, "Haberî Sıfatlar ve Süleyman Ateş'in Haberî Sıfatlara İlişkin Görüşleri", *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/1 (2023), 142-181; Metin Yurdagür, "Haberi Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1983), 249-264.

Bu bağlamda Bâcûrî, söz konusu sıfatların zıtlarını şu şekilde açıklamaktadır: Nefsî sıfat olan vücûdun zıddı yokluk; kıdemin zıddı hudûs; bekânın zıddı ise fenâ, yani yokluğa maruz kalmadır. Muhâlefetün lil-havâdis sıfatının zıddı, Allah'ı cevher, araz ya da cisim gibi yaratılmışlara benzetmektir. Kıyâm bi-nefsihî sıfatının zıddı ise Allah'ın zâtıyla kâim olmaması, yani bir mahalle muhtaç olması veya bir muhassise gereksinim duymasıdır.

Vahdâniyet sıfatına aykırı olan durumlar arasında ise Allah'ın birliğinin bozulup, zâtının mürekkep olması, O'na benzer başka bir varlığın bulunması ya da kudret gibi sıfatlarının sayı olarak birden fazla olması gibi durumlar yer almaktadır. Kudret sıfatının zıddı acziyet, irâde sıfatının zıddı ise gaflet, dalgınlık, zihin karışıklığı ya da Allah'ın istemediği hâlde bir şeyin var olması veya yok olmasıdır.

İlim sıfatının zıddı cehalettir; buna zan, şek ve vehim de dâhildir. Hayat sıfatının zıddı ölüm; kelâm sıfatının zıddı konuşamama ya da dilsizliktir. Basar sıfatının zıddı görmeme, semiʿ sıfatının zıddı ise duyamamadır.

Bâcûrî'ye göre bu sıfatların zıtlarının Allah Teâlâ hakkında düşünülmesi, zatî kemâline aykırılık teşkil edeceğinden dolayı imkânsızdır.[155]

1.6. Caiz Olan Sıfatlar ve Tekvin Sıfatı

Ehl-i Sünnet kelâmı içerisinde iki temel ekol olan Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasındaki en belirgin ayrışmalardan biri, fiilî sıfatların değerlendirilme biçimi etrafında şekillenmiştir. Bu ayrım, esasen fiilî sıfatların sübûtî sıfat kategorisine dâhil edilip edilmemesi meselesine dayanmaktadır. Mâtürîdîler, fiilî sıfatları tekvîn başlığı altında görmüşlerdir. Buna karşılık Eş'arîler, bu tür sıfatları kadîm olarak değil, kudretin hâdis taallukları çerçevesinde değerlendirmişler ve böylece tekvîn adında bağımsız bir sıfatı kabul etmemişlerdir. Öte yandan, Allah'ın evreni ve içindekileri yoktan yarattığı düşüncesi, kelâm ekolleri arasında genel bir mutabakatla benimsenmiştir. Tartışma, daha çok bu yaratmanın hangi sıfat ile gerçekleştiği ve nasıl isimlendirilmesi gerektiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Mu'tezile mezhebi, Allah'ın kâdir oluşunu bu fiilin açıklanması için yeterli görmüş, Eş'arî kelâmcılar ise, Allah'ın zâtında kadîm bir mana olarak yer alan kudret sıfatının yaratmayı açıklamak için yeterli olduğu kanaatine kail olmuştur.

---

[155] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 222-224; daha geniş bilgi için bk. Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 209-244.

Mâtürîdîler ise bu hususta daha detaylı bir ayrım yaparak, kudret sıfatının hem var etmeye hem de yok etmeye eşit biçimde taalluk ettiğini, bu iki seçenekten hangisinin tercih edileceğinin ise irade sıfatına bağlı olduğunu savunmuşlardır. Bu tercih sürecinin ardından, var etme fiilinin doğrudan tekvîn sıfatıyla gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir.[156]

Fiilî sıfatlara caiz sıfatlar da denilmiştir. Zira Allah'ın fiilî sıfatlarla nitelenmesi de nitelenmemesi de zatına uygun düşer; başka bir ifadeyle bu sıfatlar Allah hakkında hem ispat hem de nefy yönüyle kullanılabilir.[157]

İmam Bâcûrî, fiilî sıfatların Allah Teâlâ hakkında kullanılmasının caiz olduğunu savunur. Bu bağlamda, Mu'tezile'nin "Allah için ancak salâh-aslah vaciptir" görüşünü eleştirir ve reddeder. Ona göre Allah'ın fiilî tasarrufları arasında peygamber göndermesi ve ahirette sadece müminlerin Allah'ı görmesi gibi caiz durumlar vardır. Peygamber gönderme salâh-aslah sınırlarının ötesinde olup, ilâhî fiillere dair Mu'tezile yaklaşımının yetersizliğini gösterir. Bâcûrî, bu yaklaşımı "Berâhime" olarak bilinen bazı Hindistanlı kâfir toplulukların tutumuna benzetir. Bu topluluk ahlâkî değerlere aklî itibarla yaklaşmış, bu yüzden hayvan kesmeyi zulüm, yüzü namaz kılmak için yere koymayı aşağılayıcı saymış, hatta zinayı meşru görmüşlerdir. Onlara göre peygamber gönderilmesi de müstahîl, yani gereksizdir.[158]

1.6.1. Tekvîn

İmam Bâcûrî, tekvin sıfatını kabul etmemesine rağmen sübûtî sıfatlarda zikretmektedir. Konu bütünlüğü açısından caiz olan sıfatlar başlığına dercedilmiştir.

Bâcûrî, tekvîn meselesinde Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasındaki yaklaşım farkını dikkatle ele alır ve bu farklılıkları kendi yorum süzgecinden geçirerek bir değerlendirme yapar. Mâtürîdîler'in tekvîni zâid ve kadîm bir sıfat olarak gördüklerini, bu sıfatın; yaratma, yok etme ve diriltme gibi fiillere taalluk ettiğinde îcâd, i'dâm veya ihya gibi farklı isimler alsa da, aslında özü itibariyle tek bir sıfat olduğu yorumunu yapar.[159] Zira ilim sıfatı, bilginin konusunu oluşturan şeyleri kavramaya yöneliktir; kudret sıfatı, mümkin varlıkların yaratılması veya yaratılmamasını mümkün kılar; irade ise iki şık arasında tercihte

---

156 Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları*, 224-225.
157 Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, 133-134.
158 Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*, 254-255; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 225.
159 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 189.

bulunma işlevine sahiptir. Ancak bu sıfatların hiçbirisi, yaratma fiilinin bizzat gerçekleşmesini doğrudan ifade etmez. Fiilin bizatihi varlığa çıkması, yani bir şeyin yaratılması ya da yok edilmesi gibi fiilî tasarruflar, doğrudan tekvîn sıfatı ile ilişkilidir.[160] Bu bağlamda tekvîn, kudret ve irade gibi mümkin alanlara taalluk eder; yani yaratılabilir olan şeylere yöneliktir.[161]

Mâtürîdî kelâm geleneğinde öne çıkan ve bu ekolün ayırt edici unsurlarından biri haline gelen tekvîn sıfatının temelleri, doğrudan İmam Ebû Hanîfe'nin görüşlerine dayandırılır. Nitekim onun *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserinde[162] Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinin ezelî olduğunu ifade etmesi, Mâtürîdî düşüncesinde fiilî sıfatların mahiyetine dair önemli bir referans noktası olmuştur. Mâtürîdî kelâmcılar, Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımını esas alarak, Allah'ın fiillerini kuşatacak şekilde tek bir kavramsal çerçeve geliştirmişler; bu çerçeveye de "tekvîn" adını vermişlerdir.[163]

Bâcûrî, Eş'arîler'in bu konudaki tutumunu daha isabetli bulur ve aktarır. Eş'arîler'e göre tekvîn adı altında müstakil bir sıfat yoktur. Yaratma, yok etme gibi fiiller kudret sıfatının hâdis tencîzî taallukuyla gerçekleşir. Bu sebeple, Eş'arî çizgide tekvîn sıfatının müstakil ve kadîm olması kabulü gerekmez.[164]

1.7. Allah'ın İsimleri

Mütekellimler, sıfat konusunda ihtilaf merkezi konumunda olan zât-sıfat meselesini değerlendirmişlerdir. Allah için kullanılacak bu kelimelerin isim olarak da kullanılıp kullanılamaması tartışılmış ve isim-sıfat konusunu gündeme getirmiştir. Bu bağlamda da isim-müsemmâ meselesi üzerinde durmuşlardır.[165] Allah'ın isimleri meselesi genel olarak isim, tesmiye, müsemmâ kelimelerinin kendi arasında olan ilişkisinden, bu

---

[160] Geniş bilgi için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005), 1/220-221; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1990, 1/306-372; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 136-147; Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 71-83.

[161] Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, 132.

[162] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 70.

[163] Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları*, 225.

[164] Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 177; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 189; ayrıca bk. Râzî, *el-Muhassal*, 186-187; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, thk. İbrâhim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 3/124-128.

[165] İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 103.

isimlerin tevkîfî mi kıyasî mi olduğu, isimler arasında bir sıralamanın, faziletin olup olmadığı ile ilgili soruları peşinden getirmiştir. Bâcûrî de bu sorulara cevap aramış ve Ehl-i Sünnet çizgisinde değerlendirmeye çalışmıştır.

1.7.1. İsim-Müsemmâ

Kelâm âlimleri, isim-müsemmâ meselesine, isimlerin işaret ettiği varlıklarla arasındaki ilişkiyi temellendirme bağlamında yaklaşmış, bu tartışmayı, ilâhî isim ve sıfatların Allah'ın zatıyla ilişkili olan aynılık veya gayrılık bağını açıklığa kavuşturmak için kullanmışlardır. İsim–müsemma problemi, büyük ihtimalle II./VIII. yüzyılda, ilâhî sıfatlara dair tartışmaların yoğunlaşmasının ardından ortaya çıkmıştır. Kaynaklar, konunun ilk defa Gaylân ed-Dımaşkî ve öğrencisi Cehm b. Safvân tarafından ele alındığına işaret etmektedir.[166]

İsim-müsemmâ meselesi, kelâm ilminde sıfatlar konusunun bir uzantısı olarak ele alınmış ve bu tartışmanın merkezinde özellikle Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet âlimleri yer almıştır. Mu'tezile, sıfatlar konusundaki temkinli yaklaşımını, ilâhî isimler meselesine de taşımış ve bu alanda da benzer bir tutum sergilemiştir.

İmam Bâcûrî, isim kelimesinin etimolojisini ele alarak Kurtubî'den nakille kelimenin "سُمُوّ / sümüvv" kökünden türediğini ve yükseklik anlamı taşıdığını ifade eder. Ehli Sünnet'in yaklaşımını esas alan Bâcûrî, Allah Teâlâ'nın isimlerinin, mahlûkat yaratılmadan önce, yaratıldıktan sonra ve yok olduktan sonra da varlığını sürdüren ilâhî hakikatler olduğunu vurgular. Bu bağlamda mahlûkatın, Allah'ın isimleri üzerinde hiçbir şekilde etkisinin bulunmadığını belirtir. Buna karşılık, isim kelimesinin "سِمَة / sime" kökünden türediğini ve alâmet anlamı taşıdığını savunan Mu'tezile ise, Allah'ın ezelde isim ve sıfatlarının mevcut olmadığını, bu isim ve sıfatların mahlûkat tarafından vaz' edildiğini ileri sürer.[167] Onlara göre mahlûkatın yok olmasıyla birlikte bu isim ve sıfatlar da anlamını yitirir.

---

[166] İlyas Çelebi, "İsim-Müsemmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/548.

[167] Eş'arî, *Makâlât*, 198; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 112.

Bâcûrî ayrıca, isim kelimesinin çoğulu olan esmâ üzerinden, bu kavramın iki temel anlamı barındırdığını ifade eder: Bunlardan biri "Allah", "Hudâ" gibi doğrudan zatı ifade eden isimler; diğeri ise "âlim", "kâdir" gibi sıfat itibariyle zatı ifade eden isimlerdir.[168]

Bâcûrî, Allah'ın sıfatlarının yanı sıra ilâhî isimlerinin de kadîm olduğuna inanmanın zorunluluğuna dikkat çeker. Bu yaklaşımıyla, Mu'tezile'nin "Allah'ın isimleri hâdistir ve bu isimler mahlûkat tarafından vaz' edilmiştir" şeklindeki görüşüne açık bir eleştiri yöneltir.[169]

Bâcûrî, bu bağlamda yöneltilmesi muhtemel bir itiraza da yer verir: İsimler sonuçta lafızlardan ibarettir; lafızlar ise şüphesiz hâdistir. Öyleyse isimlerin de hâdis olması gerekir. Bu durumda isimlerin kadîm olduğu nasıl söylenebilir, şeklindeki bu soruya, Bâcûrî şu şekilde cevap verir: İsimlerin kadîmliği, onların lafzî yapıları itibarıyla değil, tesmiye yönüyle değerlendirilmelidir. Zira tesmiye fiili ezelde Allah Teâlâ tarafından gerçekleştirilmiştir. Buna karşılık, harflerin birleşmesiyle meydana gelen lafızlar ise sonradan var olmuş olup kadîm değildir.[170] Bâcûrî, konunun kelâm ilminde tam anlamıyla netliğe kavuşturulamadığını ifade eder.[171]

1.7.2. Tevkîfilik-Kıyasîlik

Bâcûrî, ilâhî isimlerin tevkîfî olup olmadığı meselesine dair Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun görüşüne yer verir. Ona göre, Eş'arî ulemasının genel kanaati, Allah'a nispet edilen bir ismin ancak Şâri' tarafından açık bir şekilde bildirilmiş olması hâlinde caiz kabul edileceği yönündedir. Buna mukabil, Mu'tezile âlimleri bu konuda daha esnek bir yaklaşım benimsemişlerdir. Onlara göre, bir isim Allah hakkında kullanıldığında, eğer mefhum itibarıyla bağdaşıyor ve herhangi bir eksiklik vehmettirmiyorsa, Şâri' tarafından varid olmasa bile bu ismin Allah'a nispet edilmesinde bir sakınca yoktur.[172]

---

[168] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 208-209; Krş. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 261-262; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 121-122; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 143.

[169] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 207; Ayrıca bk. Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 103.

[170] Örneğin, "er-Rahîm" tesmiyesi/isimlendirmesi Allah Teâlâ tarafından ezelde yapılmıştır. Ama harfler itibariyle kadîm değildir.

[171] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 207-208.

[172] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 211; Buradaki Mu'tezile, Basra ekolüdür. Bağdat Mu'tezilesi isimlerin tevfîkî olduğunu söyler. Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, 309.

Bâcûrî, bu ihtilaflı meselede bazı önemli kelâmcıların duruşlarına da değinir. Ona göre, Kadı Bâkıllânî Mu'tezile'nin görüşüne yakın durmakta,[173] İmam Cüveynî ise bu konuda tevakkuf[174] etmektedir. Gazzâlî ise daha farklı bir çizgi izleyerek, Allah hakkında sıfat kullanımını caiz görmekle birlikte isim kullanımına karşı çıkmaktadır.[175] Râzî'de, konu hakkında görüşleri zikrettikten sonra tercih edilenin Gazzâlî'nin görüşü olduğunu söylemiştir.[176]

Bâcûrî, meselenin sonunda, İslâm âlimlerinin çoğunluğunun ortak kanaatinin şu şekilde özetlenebileceğini ifade eder: Eğer bir ismin veya sıfatın kullanımı konusunda Şâri'den açık bir izin varid olmuşsa, bu kullanım caizdir. Ancak böyle bir izin veya açık bir yasaklama bulunmadığında, görüş ayrılığı doğmakta ve ihtiyat gereği bu tür kullanımlardan kaçınılması tavsiye edilmektedir.[177]

Son olarak Bâcûrî, Allah'ın isimleri arasında fazilet bakımından bir derece farkının bulunup bulunmadığına dair tartışmaları ele alırken, bu konuda hocası Şeyh Emîr'in görüşlerine atıfta bulunur. Ona göre, ilâhî isimler arasında fazilet sıralaması bulunduğu görüşü tercihe şayandır. Bu sıralamada en yüce ismin lafza-i celâl olduğu belirtilir.[178]

---

[173] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi Meâni'l-esmâi'l-hüsnâ*, thk. Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 173 Bâkıllânî'nin *et-Temhîd* ve *el-İnsâf* adlı eserlerinde sarih şekilde bir veri bulunmamaktadır.

[174] Cüveynî, ilâhî isim ve sıfatların kullanımı konusunda temkinli ve ölçülü bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre, şer'î delillerle sabit olan isim ve sıfatlar konusunda herhangi bir tereddüde yer yoktur; bu tür kullanımlar meşrudur ve kabul edilir. Aynı şekilde, şeriat tarafından açıkça yasaklandığı bildirilen ifadelerden de kesin olarak kaçınılmalıdır. Ancak, hakkında ne izin ne de yasak bulunduğu durumlarda, bu tür isim ve sıfatların kullanımı hususunda kesin bir hüküm vermekten kaçınmıştır. Bu tür durumlar için helaldir ya da haramdır şeklinde bağlayıcı bir değerlendirme yapmanın doğru olmayacağını ifade etmiştir. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 143.

[175] Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 173.

[176] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Levâmi`u'l-beyyinât*, thk. Seyyid Muhammed Bedruddîn Ebû Firâs en-Na`sânî (Kahire: el-Matbaatü'ş-şarkiyye, 1323), 18.

[177] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 211.

[178] Ebû Abdillâh el-Emîrü'l-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Ahmed es-Sünbâvî el-Mâlikî, *Hâşiyetü'l-Emîr alâ İthâfi'l-mürîd bi-Cevherati't-tevhîd*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî (Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 2023), 2/41-42.

İKİNCİ BÖLÜM

ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ

2.1. Ef'âl-i İbâd

Kelâm ilminde fiil kavramı, kader inancıyla doğrudan bağlantılı olarak "ef'âlü'l-ibâd" ya da "a'mâlü'l-ibâd" başlığı altında ele alınır. Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı ve bu fiillerin sorumluluğunun kimde olduğu gibi konular, erken dönemlerden itibaren itikadî bir mesele olarak gündeme gelmiştir. Bu sorun, I./VII. yüzyılda tartışılmaya başlanmış; bazı sahabîlerin kader ve insan fiilleri arasındaki ilişkiyi sorguladığı rivayet edilmiştir. Bu rivayetler, kader ve insan fiilleri meselesinin daha Asr-ı Saadet'te gündeme geldiğini ortaya koymakla birlikte, kelâm literatüründe bu meselenin sistematik şekilde Hz. Peygamber'in vefatından sonra şekillendiği kabul edilmektedir.[179]

Bâcûrî, ef'âl-i ibâd meselesinde, "yaratıcı Allah'tır" ifadesinin fiillerde tek failin Allah olduğunu vurguladığını belirtir. Bu yaklaşıma göre, herhangi bir şeyin kendi tabiatı ya da zâtında bulunan bir kuvvetle tesir ettiğini kabul etmek mümkün değildir. Bâcûrî'ye göre, ateşin yakması veya bıçağın kesmesi gibi alışılmış sebeplerin bu etkileri zâtî veya tabiî bir güçle gerçekleştirdiğine inanmak, kişiyi küfre götürür. Ancak bu etkilerin Allah Teâlâ'nın o şeylerde yarattığı bir kuvvet aracılığıyla gerçekleştiğine inanılırsa, kişi küfre düşmüş sayılmaz; fakat fasık ve bidat ehli kabul edilir.

Bu bağlamda Bâcûrî, Mu'tezile'nin savunduğu "kulun, Allah'ın kendisinde yarattığı kudretle fiillerini gerçekleştirdiği" yönündeki görüşün, itikadî açıdan yanlış olmakla birlikte küfrü gerektirmediğini ifade eder.

Öte yandan Bâcûrî, farklı bir inanış biçimi olarak, fiillerin müessirinin Allah olduğunu kabul etmekle birlikte, sebep ile sonuç arasında aklen zorunlu bir ilişki bulunduğuna, yani biri olmadan diğerinin var olamayacağına inanan kimseleri eleştirir. Bu tür bir anlayışın, mucizelerin mümkünlüğünü reddetmeye yol açabileceğini ve dolayısıyla sahibini küfre sürükleyebileceğini belirtir.

---

[179] Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/60.

Bâcûrî'ye göre doğru ve sahih olan inanç şudur: Fiillerin gerçek müessiri Allah Teâlâ'dır ve sebepler ile neticeleri arasındaki ilişki zorunlu olmayıp Allah'ın koyduğu bir âdet üzerine işler. Sebep ile sonuç arasında aklî bir zorunluluk değil, sadece alışılmış bir düzen (*âdetullah*) vardır. Bu anlayışı benimseyen kişi, iman dairesi içinde yer alan ve kurtuluşa eren bir mümin sayılır.[180]

Bâcûrî, insan fiilleri bağlamında ıztırarî fiillerde görüş birliği bulunduğunu, bu tür fiillerin doğrudan Allah Teâlâ tarafından yaratıldığı hususunda herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığını belirtmektedir. Ancak ihtiyarî fiiller konusunda kelâm ekolleri arasında önemli görüş ayrılıkları bulunduğuna dikkat çeker. Bâcûrî'ye göre, kulun ihtiyarî fiilleri de doğrudan Allah tarafından yaratılmaktadır.[181]

Bu bağlamda Mu'tezile, kulun fiillerini Allah'ın kendisine verdiği kudretle bizzat kendisinin yarattığını savunurken,[182] Cebriyye mezhebine göre kul, fiilleri üzerinde hiçbir irade ve kesbe sahip değildir; tamamen mecburdur. Bu görüşe göre insan, rüzgârın önünde savrulan yaprak gibi olup, nasıl yönlendirilirse o tarafa hareket eder. Bâcûrî, kul fiilleri konusundaki yaklaşımları nedeniyle Cebriyye'yi aşırılıkla, Mu'tezile'yi ise eksiklikle eleştirir. Ona göre Ehl-i Sünnet, "hayru'l-umûri evsatuhâ" ilkesi doğrultusunda ifrat ve tefrit arasında mutedil bir yol benimsemiştir.[183]

İmam Bâcûrî, kesbi "hâdis kudretin taalluku" ve "hâdis irade" bağlamında ele alır. Ona göre, fiilin meydana gelmesinde dört unsur bulunur: Fiilden önce gelen bir irade, fiille birlikte bulunan bir kudret, bir fiil ve bunlar arasındaki ilişki. Bâcûrî'ye göre kesb, bu dördüncü unsur olan ilişkiyle tanımlanması halinde, yani kudretin makdûr olan şeyle ilişkisidir şeklinde yorumlanırsa kesb yaratılmış değil, itibarî bir durum olur. Ancak kesb, hâdis bir iradedir şeklinde tanımlanırsa, o zaman kesbin mahlûk olacağını belirtir.[184]

---

[180] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 227-228.

[181] Ayrıca bk. Hüseyin Aydın, "Eş`arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (2011), 16; Veysi Ünverdi, "Eş`arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 76; Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu`tezile'ye Göre Kesb Nazariyesi", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 2/1 (2018), 42.

[182] Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Tevfîk et-Tavîl - Saîd Zâyid (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 8 (el-Mahlûk)/225; Neccâriye ekolünün görüşü de bu minvaldedir. Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 94.

[183] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 236.

[184] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 238; Watt burada Eş`arî'nin kesb anlayışını aktarırken, kesbin mahlûk oluşuna işaret eder. W. Montgomery Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), 187-188. Ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlât*, 542; İbn Fûrek, *Mücerred*,

Bâcûrî, bazı kaynaklarda İmam Bâkıllânî'ye, "kulun kudreti taat ve masiyetle nitelendiği için fiilinde tesir eder" şeklinde bir görüş isnat edildiğini ve İmam Cüveynî'ye de "kulun kudreti müessir olmasaydı kul âciz olurdu" anlamına gelen bir görüşün atfedildiğini nakletmektedir. Ancak Bâcûrî, bu rivayetlerin sıhhatini kabul etmez. Söz konusu görüşlerin Bâkıllânî ve Cüveynî gibi Ehl-i Sünnet kelâmının önde gelen isimlerine isnat edilmesinin doğru olmadığını ifade eder. Bu bağlamda her iki âlimin de bu tür anlayışlardan tenzih edilmesi gerektiğini savunur.[185]

Bâkıllânî, kulun kudretinin tesir etmesinin mümkün olduğuna işaret etmektedir.[186] Cüveynî de bir fiilin meydana gelmesinde sadece bir kâdirin bulunabileceğini, onun da Allah olduğunu ifade ederek kendi mezhebinin görüşüne mutabık kalmaktadır. Ancak söz konusu hâdis kudret tesir edebilir demesi ile ashabından ayrılmıştır. Aksi takdirde dini yok saymak ve peygamberlerin getirdiğini reddetmek anlamına geleceğini söylemiş ve bu görüşüyle, Mu'tezile'ye yakın bir duruş sergilemiştir.[187] Bu bağlamda bu iki âlim, mezhep öncüleri olan İmam Eş'arî'nin kesb anlayışını benimsememişlerdir. Yapılan bu tetkiklere binaen Bâcûrî'nin bu iddiasının doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Eşʿariyye'ye göre fiilin vücuda gelmesinde etkili olan yalnızca Allah Teâlâ'nın kudretidir,[188] kulun kudretinin fiilin yaratılmasında hiçbir etkisi yoktur. Bu görüş, Eş'arî kelâm geleneğinin önde gelen temsilcilerinden olan Bâkıllânî tarafından da benimsenmiştir. Bununla birlikte, Eş'arî ile Bâkıllânî arasında kul fiilinin mahiyetine ilişkin bazı nüanslarda ihtilaf ortaya çıkmıştır. Nitekim Eş'arî'ye göre kulun kudreti, fiilin vücuda gelişinde etkisiz olduğu gibi, fiilin taşıdığı sıfatlar üzerinde de herhangi bir tesire sahip değildir. Buna karşılık Bâkıllânî, bu konuda farklı bir yaklaşım benimseyerek, kulun kudretinin fiilin zâtı üzerinde etkili olmadığını kabul etmekle birlikte, fiilin sıfatlarına etki ettiğini ve bu etkinin "kesb" olarak adlandırıldığını ileri sürmüştür.

92; Aydın, "Eş`arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi", 21; Ünverdi, "Eş`arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi", 79-80; Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu`tezile'ye Göre Kesb Nazariyesi", 42.

185 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 228,229.

186 Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 2/220; Ebü'l-Kāsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Ensârî, *el-Ğunye fî ilmi'l-kelâm*, thk. Mustafa Haseneyn Abdülhâdî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 2/902.

187 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-islâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 44; Ensârî, *el-Ğunye*, 2/903.

188 Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma` fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hammûde Ğurâbe (Kahire: Matbaatü Mısr, 1955), 47.

Bâkıllânî bu görüşünü şöyle temellendirir: Hareket dediğimiz şey, ister itaat ister masiyet olsun, zatı itibariyle sadece bir harekettir. Bu hareket, kendi başına ne bir ibadet ne de bir günah niteliği taşır. Fiil, Allah'ın kudretiyle yaratılmakta, fakat onun itaat ya da masiyet olarak nitelendirilmesi, kulun kudretiyle yöneldiği amaca bağlı olarak belirlenmektedir.[189]

Ebû İshak el-İsferâyînî'ye göre, fiile hem Allah'ın kudreti hem de kulun kudreti taalluk etmektedir. Bu anlayışa göre fiilin gerçekleşmesinde iki kudret birlikte rol oynamaktadır. İsferâyînî de bu açıklamasıyla hâdis kudretin eserinin olacağını söyleyerek Eş`arî'ye muhalif olmuştur.[190] Buna karşılık Bâkıllânî, Allah'ın kudretinin fiilin zâtına, kulun kudretinin ise fiilin taat veya masiyet gibi niteliklerine taalluk ettiğini belirtir.[191]

Bâcûrî, Bâkıllânî'nin bu yorumunu eleştiriye açık bulsa da Fahreddîn Râzî ve Sa'deddîn Teftâzânî, Bâkıllânî'nin bu görüşüne eserlerinde yer vermişlerdir.

Bâcûrî, hayır ve şer mahiyetindeki bütün fiillerin hakikatte Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını kabul eder. Bununla birlikte o, fiillerin isnadında edebe riayet edilmesi gerektiğini vurgular. Bu anlayışa göre, fiilin yaratılması Allah'a ait olmakla beraber, güzel olan fiillerin doğrudan Allah'a nispet edilmesi uygun düşerken; çirkin ve şer kabul edilen fiiller, kesb yönüyle kula nispet edilmelidir. Bâcûrî, bu görüşünü Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "başına iyi bir şey gelirse bu Allah'tandır. Kötü bir şey gelirse kendi nefsindendir" ayetinden[192] hareketle temellendirir.[193]

2.2. Tevfîk ve Hizlân

Kelâm ilminde, tevfîk kavramı erken dönemlerden itibaren kader, insan fiilleri, hidayet ve dalâlet bağlamında ele alınmıştır. Kelâm âlimleri, filozofların inayet teorisini, Allah'ın

---

189 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 9/9-10.

190 Ensârî, *el-Ğunye*, 2/807.

191 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *el-Makâsıd: Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2024), 573.

192 Nisâ 4/79.

193 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 229; İmam Bâkıllânî, Mu'tezile'nin delil olarak ileri sürdüğü "Sana isabet eden her iyilik Allah'tandır, sana isabet eden her kötülük ise kendindendir" (Nisâ 4/79) ayetinin, kendi görüşlerini desteklemediğini ifade eder. Zira ona göre, bu ayeti bağlamından kopuk bir şekilde ele almak doğru değildir. Nitekim bir önceki ayette (Nisâ 4/78) geçen "Hepsi Allah'tandır" ifadesi, açık bir şekilde onların iddiasına aykırıdır. Ayrıca devamında gelen "Bu topluluğa ne oluyor ki, hiçbir söyleneni anlamıyorlar?" ifadesi (Nisâ 4/78), onların anlayışsızlığını eleştiren ve iddialarının reddedildiğini gösteren bir uyarıdır. Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 145-146.

iradesine yeterince vurgu yapmadığı gerekçesiyle eleştirerek tevfîk kavramını tercih etmiştir.[194]

Mu'tezile'ye göre tevfîk, Allah'ın varlıkta, birliğine delalet eden delilleri göstermesi, insanlara akıl, işitme ve görme gibi yetiler vermesi, peygamberler göndermesi ve kitaplar indirmesiyle gerçekleşir. Bu, Allah'ın kullarına bir lütfu ve onların hidayete ulaşmaları için yolları kolaylaştırmasıdır. Cübbâî tevfîkin, Allah'ın ezelî ilminde bulunan bir lütuf olduğunu ve bu lütfu takdir ettiğinde, insanın iman etmeye muvaffak olacağını ifade etmiştir.[195]

Eş'arîler'e göre, tevfîk ve hizlân, Allah'a aynı şekilde nispet edilir. Tevfik, Allah'ın itaate özel kudreti yaratması; hizlân ise, isyana uygun kudreti yaratmasıdır. Eş'arî anlayışında kudret, her fiil için ayrı olup, o fiille birlikte yaratılır. Bu bağlamda, kudretin yöneldiği fiil hayırsa tevfîk, şerse hizlân olarak adlandırılır.[196]

Mâturîdîler'e göre tevfîk, Allah Teâlâ'nın kulun istitaati ile hayırlı amel[197] arasında uygunluk sağlaması,[198] başka bir deyişle kulun kudret ve yönelişi ile hayırlı ameli yapmasına yönelik yardımıdır.

Bâcûrî, sözlükte "eşyaları bir araya getirip düzenleme" anlamına gelen tevfîk kelimesinin, dinî literatürde "kulda taate yönelik kudretin yaratılması" anlamında kullanıldığını belirtir. Ancak ona göre bu tarifin tam olarak anlaşılabilmesi, "taate yönelik kudretin" nasıl yorumlandığına bağlıdır. Bu bağlamda, tevfîk tanımına "kulun hayra yönelmesinin kolaylaştırılması" ve "nefsin taate yönlendirilmesi" gibi iki ilavenin yapılıp yapılmayacağı meselesine dikkat edilmesi gerektiğini vurgular.

---

[194] Hülya Alper, "Tevfîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/8.

[195] Eş'arî, *Makâlât*, 263.

[196] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 404-405.

[197] İstitâat, insanın bir fiili yapabilmesini sağlayan güç ve vasıtaları ifade eder. Kelâm âlimleri, bu kavramı iki şekilde tanımlar: İlki, fiilden önce var olan organ ve yetenekler, ikincisi fiilin gerçekleşmesini sağlayan asıl kudret. Görüş ayrılıkları, bu kudretin fiilden önce mi yoksa fiille birlikte mi insanda bulunduğu üzerinedir. Mu'tezile ve bazı âlimler, kudretin fiilden önce verildiğini savunur. Eş'arîler ve Mâtürîdîler, bu kudretin fiil anında Allah tarafından yaratıldığını belirtir. Cebriyye, insanın fiil üzerinde etkisi olmadığını iddia eder. Ayrıca, istitâatin zıt iki fiile (iman/inkâr gibi) elverişli olup olmadığı da tartışılmış; çoğu âlim elverişli olduğunu savunmuştur. Genel görüş, insanın fiil işleme gücüne sahip olduğu, ancak bu gücün zamanı ve niteliği konusunda ihtilaf bulunduğudur. Daha geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

[198] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Hatice Boynukalın (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2006), 7/223.

Bâcûrî, İmamü'l-Harameyn Cüveynî'nin tevfîki "sebeplerin ve aletlerin eksiksiz biçimde varlığı" olarak tanımladığını aktarır. Bu tanıma göre "sebepler", fiili taşıyan temel unsurlar; "aletler" ise fiilin gerçekleşmesine yardımcı olan dışsal imkânlardır. Örneğin, namaz için abdest suyu örfî bir sebep, namazda kullanılan uzuvlar ise alettir. Bâcûrî'ye göre, Cüveynî'nin bu yaklaşımı dikkate alındığında, tevfîk tanımının kâfiri dışarıda bırakması için iki ilavenin eklenmesine ihtiyaç vardır. Zira Allah kâfirde taat kudretini yaratmış olsa da ona tevfîk vermemiştir. Bu nedenle tanıma hem "hayra giden yolun kolaylaştırılması" hem de "nefsin taate meyletmesi" kayıtlarının eklenmesi gerekir.

Öte yandan İmam Eş'arî, taat kudretini, fiille birlikte bulunan bir yetkinlik olarak tanımlar. Bu açıklamada, kâfir zaten başlangıçta bu tanıma dâhil olmadığından, ilave kayıtlara gerek kalmaz. Çünkü Allah, kâfirde bu anlamda bir kudret yaratmamıştır.[199]

Bâcûrî, sözlükte "yardım edilmeme" anlamına gelen hizlân kelimesinin dinî literatürde "kulda masiyeti ve ona meylettiren şeyi yaratmak" ya da "masiyet gücünü yaratmak" anlamında kullanıldığını belirtir.[200]

Mâtürîdîler'e göre hizlân hayırlı amel ile istitaat arasını ayırmak ya da kötü amelle istitaat arasında uygunluğun olmasıdır.[201]

2.3. Va`d ve Vaîd

Va'd ve vaîd, sözlükte "gelecekte gerçekleştirilecek iyi veya kötü bir şeyi haber vermek" anlamında kullanılır. Niteliği belirtilmediğinde, va'd genellikle iyilik ve lütuf; vaîd ise kötülük ve ceza anlamı taşır. Terimsel olarak ise va'd, kişiye bir faydanın ulaşacağı veya bir zararın giderileceği yönünde verilen sözü; vaîd ise bir zararın ulaşacağı ya da bir faydanın kaldırılacağı tehdidini ifade eder.[202]

Bâcûrî'ye göre, Allah'ın va'diyle kastettiği, müminlere Cennet'i vaat etmesi olup, bu vaat dine göre kesinlik ifade eder ve Allah'ın sözünden dönmesi düşünülemez. Bu görüşünü, "Allah va'dinden dönmez" ayetiyle[203] temellendirir. Ayetin tefsirinde Bâcûrî, Allah'ın verdiği söze aykırı davranmasının, O'na isnat edilemeyecek yalan ve sefihlik gibi sıfatları

---

[199] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 230-231.
[200] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 232.
[201] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/223.
[202] Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 335.
[203] Âl-i İmrân 3/9.

gerektireceğini belirtir. Bu nedenle va‘dde muhalefet, Allah hakkında bir noksanlık olur ve bu tür bir eksiklikten Allah münezzehtir. Bu görüş, hem Eş‘arîler hem de Mâtürîdîler tarafından ittifakla kabul edilmektedir. Her ne kadar Bâcûrî, burada Mu‘tezile’nin görüşünü zikretmese de onlar da Allah’ın va‘dinden dönmeyeceğini söyleyerek Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedir.[204]

Buna karşılık, vaîd konusunda Bâcûrî, Eş‘arîler’in görüşünü şöyle aktarır: Allah, vaîd konusunda sözünden dönebilir; zira cezalandırmaktan vazgeçmek, bir eksiklik değil, bilakis ihsan ve kerem olarak değerlendirilir.[205]

Bâcûrî, Eş‘arîler’in vaîd konusundaki görüşlerinin bazı yönlerden eleştirilebileceğini belirtir. Ona göre, Allah’ın vaîd içeren beyanlarında muhalefet etmesinin caiz görülmesi, O’nun verdiği haberlerde yalan ihtimalini doğurur ki bu da kelâmî açıdan ciddi bir sorundur. Nitekim Kur’ân’da yer alan, “Bende söz değişikliği olmaz” ayeti[206] bu tür bir muhalefeti imkânsız kılar.

Bâcûrî, bu tür eleştirileri yanlış anlamaya dayalı bulur ve şu şekilde cevap verir: Cömert bir kimse, bir kişiyi cezalandıracağını ifade ettiğinde -açıkça belirtmese bile- bu tehdidini kendi dilemesine bağlı olarak söyler. Dolayısıyla bu tür bir tehdit, bağlayıcı değil; ihtiyara dayalıdır. O, bu durumu şöyle bir örnekle açıklar: Cömert bir kişi, “Kesinlikle Zeyd’i cezalandıracağım” dese, ama içinden “dilersem” niyeti taşısa, bu tehditte bir kusur görülmez. Çünkü tehditte bu tür muallaklık cömertlikle bağdaşabilir; fakat va‘d için bu geçerli değildir. Zira va‘d, cömertliğin gereği olarak azim ve kesinlik taşır. Bâcûrî, bu görüşünü desteklemek amacıyla şu hadise atıf yapar: “Allah, bir amele karşılık sevap vadetmişse, onu mutlaka yerine getirir; bir amele karşılık azap tehdidinde bulunmuşsa, o konuda muhayyerdir: dilerse azap eder, dilerse affeder.”[207] Bu rivayet, va‘d ile vaîd arasındaki kelâmî ayrımı temellendirme açısından önemlidir.

Ayrıca Bâcûrî, “Bende söz değişikliği olmaz” ayetinin, özellikle kâfirlere yönelik vaîdler ya da Allah’ın affetmeyeceğini açıkça bildirdiği kimseler hakkında geçerli olduğunu ifade eder. Ona göre, vaîdin değişmesi, yalnızca affın caiz olduğu durumlar için

---

[204] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta‘lîk alâ Şerhi’l-Usûli’l-hamse*, 597-598.
[205] Bâcûrî, *Tuhfetü’l-mürîd*, 232.
[206] Kâf 50/29.
[207] Ebu Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah - Âdil b. Sa‘d (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2009), 13/297 (No.6882).

mümkündür. Fakat kâfirlerin affedilmesi mümkün olmadığından, bu bağlamda vaîdin değişmesi de caiz değildir. Bu görüşünü desteklemek üzere, şu ayeti zikreder: "Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz; bunun dışındakileri dilediği kimse için bağışlar."[208] Aynı şekilde, şu ayeti de bu bağlamda değerlendirir: "Şüphesiz Allah, tövbeyi çokça kabul edendir"[209]

Mâtürîdîler'e göre, Allah'ın va'dine muhalefet etmesi nasıl mümkün değilse, vaîdine muhalefet etmesi de caiz değildir. Bu bağlamda, Mâtürîdî görüşü uyarınca "Allah vaîd ettiği azabı affedilmiş mümine uygulamaz" şeklinde bir itiraz geçerli değildir. Zira Mâtürîdîler, vaîd içerikli ayetler umumi bir üslup taşısa da affedilen müminlerin bu kapsama girmediğini belirtirler. Onlara göre affedilmemiş müminler için vaîd geçerlidir.[210]

Bâcûrî, Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki vaîd konusundaki ihtilafın, "Allahım, müminlerin tüm günahlarını affet" şeklindeki dua üzerinden somutlaştığını belirtir. Ona göre, Eş'arîler bu duanın edilmesini caiz ve sahih görürken, Mâtürîdîler ise bu duanın mutlak anlamda sahih olmadığını ifade ederler. Bâcûrî, her ne kadar bu görüş ayrılığı ilk bakışta lafzî bir ihtilaf gibi görünse de aslında meselenin mahiyet itibarıyla hakiki bir ihtilaf olduğunu belirtir.[211]

İlkesel olarak Mu'tezile ise Allah'ın va'd ve vaîd konusundaki beyanlarının açık, kesin ve geri dönülmez olduğunu savunur. Şöyle ki, Allah Teâlâ âdil ve hakîmdir; bu nedenle sözünde kapalılık olmaz, söylediği şeyle kastettiği arasında çelişki bulunmaz. Dolayısıyla Allah'ın müminlere vaat ettiği sevap mutlaka gerçekleşir; asilere yönelik tehdidi de mutlaka yerine gelir. Bu konuda herhangi bir istisna veya şart söz konusu değildir; eğer böyle bir durum olsaydı, Allah bunu bildirirdi. Zira hikmet sahibi olan bir varlığın, zahirine aykırı anlamlar kastetmesi caiz değildir.[212]

Bâcûrî, insanların ahirette sevap veya azap göreceği hususunda herhangi bir tereddüt bulunmadığını, aynı şekilde kâfir cinlerin de kesin olarak azap göreceğini ifade eder.

---

[208] Nisâ 4/48.
[209] Tevbe 9/104.
[210] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 233; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 238-262.
[211] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 233-234.
[212] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, 597-598.

Ancak mümin cinlerin ahiretteki durumu konusunda İslâm âlimleri arasında ihtilaf bulunduğunu belirtir. Bu ihtilafları şu başlıklar altında toplar:

İnsanlar gibi mükellef kabul edilirler: Bu görüşe göre, mümin cinler itaat ettiklerinde sevap, isyan ettiklerinde ise azap göreceklerdir.

Sevapları sadece cehennemden kurtuluştur: Bu görüşe göre mümin cinler, Cennet'e girmeyecek; yalnızca Cehennem'den azad edilecek, ardından hayvanlar gibi "toprak olun" denilerek yok edileceklerdir.

Cennet'in dışında veya çevresinde bulunacaklardır: Bu görüşe göre, mümin cinler Cennet'in etrafında dolaşacak; ancak insanlar onları görebilecek, buna karşın onlar insanları göremeyecektir. Bu durum, dünya hayatındaki görsel ilişkinin tersidir.

Araf'ta bulunacaklardır: Bu görüşe göre ise mümin cinler ne doğrudan Cennet'e girecek ne de Cehennem'e; araf denilen, Cennet'le Cehennem arasında bir konumda kalacaklardır.[213]

2.4. Saadet-Şekâvet ve Hidâyet-Dalâlet

Kelâm literatüründe, saîd ve şakî kavramları genellikle kader ve kul fiilleri bağlamında ele alınmış; bu bağlamda saadet ve şekâvetin ezelde belirlenmiş bir yazgı mı olduğu yoksa kulun özgür iradesiyle mi şekillendiği meselesi, özellikle Hanefî-Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Tartışmanın odak noktası, bu durumların değişebilirliği ve insanın sorumluluğu ile ilâhî takdir arasındaki ilişkiye dair yorum farklılıklarıdır.[214]

Bâcûrî, saîd kavramını, Allah Teâlâ'nın ezelî ilminde kurtuluşa erecek kişi olarak bilinmiş ve bu doğrultuda hükmü verilmiş kimse şeklinde açıklar. Aynı şekilde şakî de ezelde kendisi hakkında dalâlet ve dolayısıyla cehennemlik olma şeklinde bir akıbet takdir edilmiş kişidir. Bâcûrî'ye göre her saîdin kurtuluşa ermesi ve her şakînin bedbahtlığı, onların şimdiki hâlleri esas alınarak değil; aksine Allah Teâlâ'nın ezelî ilminde onlar hakkında önceden sabit olan takdire göre değerlendirilmiştir. Dolayısıyla, Allah'ın ilminde saîd olan birinin şakîye dönüşmesi veya bunun tersi söz konusu değildir;

---

213 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 241-242.

214 İlyas Çelebi, "Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 35/543.

aksi takdirde bu, Allah'ın ilminin değişebileceğini, dolayısıyla cehaletle malûl olabileceğini imâ eder ki bu batıldır.

Bâcûrî, bu görüşünü bazı hadislerle destekler. Nitekim bir hadiste şöyle buyurulur: "Kişi Cennet ehlinin amellerini işler, nihayet Cenne'tle arasında bir arşın kalır; fakat önceden yazılan hüküm öne geçer ve Cehennem ehlinin amellerini işlemeye başlar, sonunda Cehennem'e girer. Aynı şekilde kişi Cehennem ehlinin amellerini işler, Cehennem'le arasında bir arşın kalır; ardından yazgı galip gelir, Cennet ehlinin amellerini işlemeye başlar ve Cennet'e girer.[215]

Bâcûrî, bu bağlamda, avamın genellikle son hâlinden korktuğunu, âlimlerin ise ezelde yazılan kaderden endişe duyduğunu belirtir. Her ne kadar bu iki korku birbirini gerektirse de ona göre takdir-i ilâhîden korkmak daha derin ve kapsamlıdır. Bâcûrî, bu yaklaşımın Eşʿarî kelâm anlayışıyla paralel olduğunu vurgular.[216]

Bâcûrî'ye göre, Mâtürîdîler saadet ve şekaveti, kişinin mevcut haliyle taşıdığı iman veya küfür durumuna bağlı olarak tanımlarlar. Bu yaklaşıma göre, saîd, iman üzere olan kişidir; ancak eğer bu kişi küfür üzere ölürse şekavet haline geçer. Aynı şekilde, şakî, küfür halinde bulunan kişidir; fakat eğer imanla ölürse saadet mertebesine yükselir.[217]

Bâcûrî, Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki bu farklı anlayışın, imanda istisna meselesi olarak bilinen, kişinin mümin olduğunu ifade ederken "inşallah" ibaresini mümkün ve caiz olup olmadığı tartışmasında somutlaştığını belirtir. Eş'arîler'e göre bu ifadeyi kullanmak doğrudur. Oysa Mâtürîdîler, kişinin mevcut hali belirleyici olduğu için bu ifadenin tereddüt içerdiğini ve doğru olmadığını savunurlar. Ancak Bâcûrî, iki mezhep arasındaki bu farklılığın hakikatte lafzî bir ihtilaf olduğunu vurgular. Zira her iki taraf da kişinin amelleri ve hükmü konusunda aynı esaslarda birleşmekte; yalnızca "saîd" ve "şakî" lafızlarıyla neyin kastedildiği hususunda ayrılmaktadırlar.[218]

---

[215] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Zihnî Efendi (İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1916), "Kader", 1.

[216] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 234-235.

[217] Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tıbâati'l-Muhammediyye, 1986), 392-393.

[218] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 235-236; Eş'arî, *Makâlât*, 169; İbn Fûrek, *Mücerred*, 45; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, t, 2/813; Tevfik Yücedoğru, "Bir Kelâm Teorisi: Muvâfât", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 165-176.

2.5. Allah'ın Fazlı ve Adaleti

Bâcûrî, sevap ve cezanın Allah Teâlâ'nın fazlı ve adaleti ile gerçekleştiğini, bunun da kulun fiillerini yaratanın Allah olması gerçeğiyle doğrudan ilişkili olduğunu belirtir. Zira ona göre kulun fiiller üzerindeki payı, yalnızca kesb düzeyindedir. Bu nedenle, kullar işledikleri hayırlar sebebiyle sevabı, şerler sebebiyle de azabı hak etmiş sayılmazlar. Diğer bir ifadeyle, kişi iyiliğiyle Cennet'i, kötülüğüyle Cehennem'i kazanmış olmaz. Bâcûrî, Allah'ın sevap vermesinin, karşılıksız ve zorunluluktan uzak saf bir lütuf olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda o, Allah'ın sevabı vermekte ebedî bir zorunluluğa tâbi olmadığını, dilediği takdirde vermeyebileceğini vurgular. Aksi durumda, Allah'ın bir illet ile fiil gerçekleştirdiği kabul edilmiş olur ki bu da O'nun fiilinin bir tür mecburiyet altında gerçekleştiğini, yani malul haline geldiğini gösterir. Bâcûrî, bu anlayışın felsefecilere ait olduğunu bildirir ve söz konusu yaklaşımı eleştirir. Buna karşılık, Mu'tezile mezhebi, hak edenin mutlaka mükâfatlandırılmasının Allah'a vacip olduğunu savunur. Oysa Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın sevabı, yalnızca saf lütfun bir tezahürüdür; herhangi bir hak edişe veya vacibe dayanmaz. Bâcûrî, azabın ise adalet ile verileceğini belirtir. Ona göre adalet, faile herhangi bir itirazın yöneltilmediği bir biçimde, bir şeyi yerli yerine koymak; zulüm ise, itiraza açık bir biçimde, bir şeyi yerinden saptırmak anlamına gelir. Bu tanım çerçevesinde, Allah'ın kullarına azap vermesi adaletin bir gereğidir, fakat sevap vermesi herhangi bir zorunluluğun değil, yalnızca ilâhî lütfun sonucudur.[219]

Bâcûrî, kulların fiilleri bağlamında sevap ve azap meselesini değerlendirirken şu sonuca varır: Allah'a yapılan itaat, O'na bir fayda sağlamadığı gibi, günah da O'na herhangi bir zarar vermez. Zira itaat de isyan da dâhil olmak üzere bütün fiilleri yaratan Allah'tır. Ona göre, itaat sevabı, günah da azabı zorunlu kılmaz; bu fiiller, sadece sevap ve azaba sebep olan alametlerdir. Bâcûrî, meseleye daha çarpıcı bir örnekle yaklaşır: Allah Teâlâ, "Bana itaat edene azap, isyan edene sevap vereceğim" deseydi bile bu, Allah açısından çirkin bir iş olmazdı; bilakis, bu da O'nun iradesine dayalı bir güzellik taşırdı. Çünkü Allah, fiillerinde mutlak özgürdür ve yaptığı hiçbir işten sorguya çekilemez.[220]

---

[219] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 241-243.
[220] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 243.

2.6. Salah ve Aslah

Aslah kelimesi, "bir kişi için en faydalı ve en uygun olan; ona haz ve sevinç kazandıran şey" anlamındaki salâh kökünden türetilmiştir. Bu kavram, "kullar açısından en uygun, en yararlı ve en iyi olan" şeyi ifade eder. Anlam bakımından hasen, lütuf, sevap ve hikmet gibi terimlerle benzerlik gösterse de aralarında önemli farklar vardır. Nitekim Mu'tezile anlayışına göre bir fiil aslah olabilir; fakat bu, onun aynı zamanda hasen, lütuf, sevap veya hikmetle nitelendirileceği anlamına gelmez.[221] Mâtürîdîler ise aksine aslah anlayışı yerine Allah'ın fiillerinde hikmeti gözettiğini savunurlar.[222]

Bâcûrî, Mu'tezile'nin bu meselede iki temel görüş ileri sürdüğünü belirtir. Bunlardan birincisi, salahın Allah hakkında vacip olmasıdır. Burada salahtan kasıt, fesadın zıddı olan durumdur. Örneğin, küfrün karşıtı olan iman gibi. Mu'tezile bu görüşü şu şekilde temellendirir: Bir fiilde salah ve fesad olmak üzere iki seçenek söz konusudur; Allah ise fesadı işlemez, dolayısıyla O'nun salahı tercih etmesi vaciptir.

İkinci görüş ise aslahın Allah'a vacip olduğu yönündedir. Burada aslah, salahın karşıtı durumundadır. Örneğin, Cennet'in alt derecesine karşılık en üst derecesinin verilmesi gibi. Bu bağlamda Mu'tezile, söz konusu fiilde salah ve aslah arasında bir tercihin mümkün olduğu durumda, Allah'ın mutlaka aslah olanı tercih etmesinin vacip olduğunu savunur.

Bâcûrî, bu iki yaklaşımın ortak noktası olarak Mu'tezile'nin, ister salah ister aslah bağlamında olsun, Allah'ın kulları hakkında en uygun olanı yapmasının O'na vacip olduğu görüşünü benimsediğini ifade eder. Ancak, bu konuda kendi içlerinde farklılıklara da dikkat çeker. Nitekim Bağdat Mu'ezilesi, Allah'ın kulları için hem din hem de dünya işlerinde salah ve aslahı gözetmesinin vacip olduğunu savunurken, Basra Mu'tezilesi bu vacibiyetin yalnızca dinî konularla sınırlı olduğunu ileri sürmüştür.[223] Ayrıca, her iki ekol aslahın tanımı konusunda da görüş ayrılığı yaşamıştır. Bağdat Mu'tezilesi'ne göre aslah,

---

[221] Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495; Mahsum Aytepe, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi Ve Basra Mu`tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 85-104; Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 7-27.

[222] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 51, 73; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 304; Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013), 23.

[223] Bk. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 287-300.

hikmet ve tedbir açısından en uygun olanı yapmaktır; buna karşılık Basra Mu‘tezilesi, aslahı en çok fayda sağlayan fiil olarak tanımlar.[224]

Mu‘tezile’nin “salah ve aslah” ilkesi gereğince Allah’ın kul için en uygun olanı yapmakla yükümlü olduğunu savunması, Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’nin hocası Ebû Hâşim el-Cübbâî’den ayrılmasına sebep olmuştur. Rivayete göre, Eşʿarî bir gün ders esnasında hocası Cübbâî’ye şu soruyu yöneltir: “Üç kardeş hakkında ne dersiniz? Bunlardan biri büyümüş ve itaatkâr bir şekilde ölmüş, diğeri yine büyümüş ancak isyankâr olarak ölmüş, üçüncüsü ise henüz çocuk yaşta vefat etmiştir.” Cübbâî bu soruya karşılık olarak şöyle der: “İlk kardeş cennetliktir, ikincisi cehennemliktir; üçüncüsü ise ne Cennet’e ne de Cehennem’e girer.”

Bunun üzerine Eşʿarî ikinci bir soru yönelterek şöyle der: “Örneğin üçüncü kardeş, ‘Ya Rabbi! Beni neden küçükken öldürdün? Beni yaşatsaydın da ben de itaat edip Cennet’e girseydim’ derse, Allah ona ne cevap verir?” Cübbâî bu durumda Allah’ın şöyle buyuracağını söyler: “Ben seni yaşatsaydım, sen isyan edecektin ve cehennemlik olacaktın. Bu yüzden senin için aslah olanı yaptım ve seni küçükken vefat ettirdim.”

Eşʿarî bu cevaba karşılık bir soru daha sorar: “O hâlde, ikinci kardeş de şöyle derse ne olacak: ‘Ya Rabbi! Madem ben büyüyünce isyan edecektim ve Cehennem’e girecektim, neden beni de küçükken öldürmedin?’ Bu durumda Allah ona ne cevap verecektir?” Bu soruya Cübbâî tatmin edici bir cevap veremeyince, Eşʿarî hocasının görüşlerini terk eder.

Kaynaklara bakıldığı zaman bu hikâyeyi nakleden ilk kişinin Bağdâdî olduğu görülmektedir. Daha sonrasında aslah konusu altında ilk ele alan müellif ise Gazzâlî’dir. Ancak müellifler bu hikâyeyi anlatırken Ebû Ali ve İmam Eşʿarî’nin isimlerinden bahsetmezler. İsimlerinin zikredildiği şekilde ilk hikâyeyi anlatan Fahreddin Râzî olmuştur. Ancak Bâcûrî’nin naklettiği hikâyeye nazaran Râzî, hikâyeyi anlatırken zaten önceden ikisinin arasının bozuk olduğunu, Mu‘tezile’den ayrıldığını ve münazaranın ikisi arasında değil de Cübbâî’nin, Eş`arî aracılığıyla yaşlı bir kadın üzerinden cereyan ettiğini nakletmiştir. İbn Hallikân ve Îcî’nin naklettiği hikâyelerde ise Eşʿarî’nin Mu‘tezile’ye mensup olduğu ve birebir hocasıyla münazara yaptığını nakletmişlerdir. Neticede

[224] Bâcûrî, *Tuhfetü’l-mürîd*, 244-245; Bk. Kologlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, 412-424; Bayram Çınar, “Kelâm’da Salah-Aslah Tartışmaları”, *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2021), 19-229.

hikâyedeki rivayetlerin kendi aralarındaki çelişkilerden dolayı farazî bir tartışma örneği olması muhtemeldir.[225]

Bâcûrî, Mu'tezile'nin salah ve aslah prensibine dayalı görüşünü zahirde süslü, ancak hakikatte bozuk ve geçersiz bir anlayış olarak değerlendirir. Eğer Allah Teâlâ'ya salah veya aslah olanı yapmak vacip kabul edilirse, bu durumda hem dünyada fakirlik ve sıkıntılarla mücadele eden hem de ahirette ebedî azaba uğrayacak olan bir kâfirin yaratılmaması, Allah Teâlâ'nın kullarının üzerinde minnetinin olmaması, hidayeti ve çeşitli hayırları vermesiyle şükrü hak etmemesi gerekirdi. Çünkü bu Allah'a vaciptir ve vâcib olan bir şeye de şükür gerekmez. Mu'tezile'nin yine bu görüşüne göre, Allah'ın Nebi'ye olan minnetinin Ebû Cehil'e olan nimetinden fazla olmaması gerekirdi. Zira bu durum, aslah ilkesine aykırıdır. Ancak Allah Teâlâ böyle bir kâfiri yaratmışsa, o hâlde aslah olan ya onun daha küçük yaşta vefat ettirilmesi ya da teklif öncesinde aklının alınması olurdu. [226]

Bâcûrî bu bağlamda şöyle der: Allah Teâlâ'nın herhangi bir fiili yapması veya terk etmesi O'na vacip değildir; çünkü O, fail-i muhtardır. Eğer Allah'a bir fiil ya da terk vacip olsaydı, bu durumda O'nun muhtar olması ortadan kalkardı. Zira muhtar olan bir zât, dilediğini yapar, dilediğini terk eder. Kur'ân'da Allah'a bir fiilin vacip olduğunu düşündürebilecek, örneğin "yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'ın üzerinde olmasın"[227] gibi ayetler ise zorunluluğa değil, Allah'ın fazlı ve vaadine işaret eden ifadelerdir.[228]

Bâcûrî, Mu'tezile'nin "salah ve aslahın Allah'a vacip olduğu" yönündeki görüşünü tenkit ederek, bu anlayışın çocukların, hayvanların ve akıl zayıflığı içindeki yaşlıların acı çekmesi gibi vakıalar karşısında yetersiz ve tutarsız kaldığını, dolayısıyla mezhebin bozuk olduğunu belirtir. Ona göre, çocuklara yönelik acıların hikmeti, doğrudan çocukları imtihan etmekten ziyade, ebeveynlerine sevap kazandırmak gibi dolaylı faydalara matuftur.[229]

---

[225] Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, 105-108; Mehmet Bulut, "İhve-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/6-7.

[226] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 245; İbn Fûrek, *Mücerred*, 26-28; Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, 252-253; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 304.

[227] Hûd 11/6.

[228] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 246.

[229] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 246.

2.7. Hayr- Şerr/ Hüsün-Kubuh

Hüsün ve kubuh meselesi, düşünce tarihinin oldukça erken dönemlerine uzanan köklü bir tartışma olup, İslâm ilimleri içinde özellikle ilâhî fiillerin ahlâkî niteliği, değerlerin ontolojik temeli, kötülüğün varlığı ve insanın fiillerine dair sorumluluğu gibi konularla irtibatlı biçimde ele alınmıştır. Bu bağlamda, iyiliğin aklen bilinip bilinemeyeceği, nimet verene şükrün gerekliliği ve Allah'a ibadetin aklî mi yoksa dinî bir zorunluluk mu olduğu gibi meseleler tartışılmıştır. İslâm âlimleri, şer'î hükümlerin nihai kaynağının Allah olduğu konusunda ittifak etmişlerse de bu hükümlerin peygamber veya vahiy olmaksızın akıl yoluyla bilinebilir olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu tartışmalar, fıkıh usulünde şer'î hüküm ve hâkim kavramlarını açıklığa kavuşturması yönüyle önemli olmakla birlikte, esasen aklın algılama kapasitesi ile ilâhî irade arasındaki sınırı belirlemesi ve ilâhî tebliğe ulaşmamış kimselerin uhrevî sorumluluğuna açıklık getirmesi bakımından kelâm ilmi çerçevesinde değerlendirilmiştir.[230]

Bâcûrî, hüsün ve kubuh meselesinin Allah'ın varlığını bilme konusuyla bağlantılı olduğunu ifade eder. Eş'arîler'e göre Allah'ı bilmenin ancak şeriatla vacip olduğunu, Mâtürîdî ve Mu'tezile âlimlerine göre ise bunun akılla vacip olduğunu nakleder. Mu'tezile'nin gerek marifet gerek ahkâm konularında aklın önceliğini savunduğunu belirten Bâcûrî, onların bu görüşlerini aklın güzel veya çirkin bulmasına dayandırdıklarını söyler. Bâcûrî, Mâtürîdîler ile Mu'tezile arasındaki temel farka dikkat çeker: Mâtürîdîler'e göre delillerin açık olması sebebiyle akıl tek başına Allah'ı idrak edebilir; ancak bu Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi aklın hüsün ve kubuh değerlendirmesine dayanmaz. Ayrıca Mâtürîdîler, ahkâm konularında aklın değil vahyin belirleyici olduğunu, aklın tek başına hüküm koyamayacağını savunur.[231]

Bâcûrî, kelâm ilminde tartışılan hüsün-kubuh kavramlarını ele alırken, hayr ile hüsün kelimelerinin; şerr ile kubuh kelimelerinin anlam açısından örtüştüğünü ifade eder.

---

[230] İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-60.

[231] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 99-100; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 384; Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. A. Fuâd el-Ehvânî (Kahire: ed-Dârül'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1962), 6-1 (et-Ta'dîl ve't-tecvîr)/64-71; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, 564-567; Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere fi'l-aḳâ'idi'l-münciye fi'l-âhire* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 2/35-40.

Buna karşılık Ehl-i Sünnet'in cumhuruna göre, mutlak olarak nehyedilen her fiil çirkindir. Bâcûrî, çirkin kavramının tanımı konusunda en isabetli yaklaşımı İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'ye nispet eder. Cüveynî'ye göre mekruh ve hilafû'l-evlâ kategorisindeki fiiller ne mutlak anlamda güzeldir ne de çirkindir.[232]

Cürcânî, hüsün kavramını çeşitli boyutlarıyla tanımlamıştır. Ona göre bir şeyin güzel sayılması, üç farklı yönle ilişkilendirilebilir: İlki, o şeyin tabiata uygun ve hoş bulunmasıdır ki bu yönüyle ferah gibi örneklerle temsil edilebilir. İkincisi, bir şeyin kemal sıfatı taşımasıdır; bu bağlamda ilim gibi nitelikler güzelliğin bir tezahürüdür. Üçüncü olarak ise bir şeyin övgüye layık olması dikkate alınır; bu da özellikle ibadetler gibi dinî eylemlerde kendini gösterir.[233]

Genel anlamda "amaca uygunluk" çerçevesinde değerlendirilen güzellik ve çirkinlik konusunda İslâm düşünürleri arasında belirgin bir ihtilaf bulunmamaktadır. Yani, bir şeyin maksada uygun olması durumunda güzel; maksada aykırı olması hâlinde çirkin sayılması, genel kabul görmüştür. Ancak tartışmanın merkezinde yer alan mesele, rızâ-i ilâhîye uygun olan fiillerin güzel, zemme ve azaba konu olanların ise çirkin sayılıp sayılmayacağı noktasında ortaya çıkmıştır.[234]

Bâcûrî, hayır ve şerri irade etmenin Allah Teâlâ hakkında câiz olduğunu açıkça ifade eder. Bu noktada Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında temel bir ihtilaf söz konusudur. Mu'tezile, Allah'ın hayrı irade etmesini kabul etmekle birlikte, şerri irade etmesini caiz görmez. Onlara göre Allah Teâlâ, zâtı itibarıyla güzel olanı irade eder; fakat zatında çirkin ve kötü olan bir şeyi irade etmesi, O'nun kemal sıfatlarıyla bağdaşmaz.[235]

Bâcûrî, bu yaklaşımı reddederek Eş`arîler'in geleneğini benimser. Ona göre, güzel olan şey şeriatın güzel gördüğü, çirkin olan ise şeriatın çirkin gördüğü şeydir.

Mu'tezile'nin temel dayanaklarından biri, "şerri irade etmek şerdir; çirkini irade etmek de çirkindir" şeklindeki aklî ilkedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bu tür fiillerden münezzeh olması gerektiğini ileri sürerler. Bâcûrî ise bu iddiayı şu şekilde eleştirir: "Allah'tan hiçbir şey çirkin olmaz. Sadece bize güzel olan yönü kapalıdır." Mu'tezile'nin

---

[232] Bâcûrî, *Tahkîkü'l-makâm*, 170; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 248; Detaylı bilgi için bk. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 258.
[233] Cürcânî, *Kitâbu't-Ta`rîfât*, 150.
[234] Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, 193.
[235] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 247.

bir diğer delili de "Allah'ın irade ettiği bir şey neticesinde kulların azap görmesi zulümdür" iddiasıdır. Zira bu durumda kulun ceza görmesi, kendi tercihinden bağımsız olarak meydana gelir. Bâcûrî bu görüşe şu şekilde cevap verir: "Allah kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Bu tasarruflar zulüm olarak nitelenemez. Çünkü O, yaptıklarından sorumlu değildir; asıl sorumlu olan kullardır". Bâcûrî, bu meseleye dair İmam Şâfiî'ye nispet edilen şu kıssayı da aktarır: Bir gün şeytan kılık değiştirerek İmam Şâfiî'nin huzuruna gelir ve şöyle der: "Ey İmam! Seçtiği şey için beni yaratan, dilediği konuda beni kullanan, ardından da dilerse beni cennetine ya da cehennemine koyan Allah'ın adil mi yoksa zalim mi olduğu hakkında ne dersin?" İmam Şâfiî şu cevabı verir: "Eğer Allah seni kendi iradene göre yaratmış olsaydı, bu zulüm olurdu. Fakat seni kendi muradıyla yarattıysa O, yaptıklarından sorumlu değildir; bilakis insanlar sorumludur".

Bâcûrî, Mu'tezile'nin görüşünü şu temel gerekçeyle reddeder: Onların yaklaşımına göre, Allah'ın istemediği şeyler O'nun mülkünde meydana gelir. Ayrıca şerrin hayırdan daha fazla olduğu düşünülürse, Allah'ın iradesinin büyük ölçüde boşa çıktığı kabul edilmiş olur. Bâcûrî bu düşünceyi bâtıl sayar ve görüşünü şu hadise[236] dayandırır: "Allah isterse olur, istemezse olmaz.".[237]

İmam Eş'arî şerrin Allah'tan olduğunu ancak onu kendisi için değil başkası için yarattığını ifade etmiştir."[238] Ona göre fiillerin Allah'a nispetiyle herhangi bir ahlâkî değer söz konusu olmaz; zira fiiller, ancak insan açısından ve şer'î hitap sonrasında iyi veya kötü olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, kötülüğün Allah tarafından yaratılmış olması zulüm olarak nitelendirilemez. Ayrıca, bir insanın hayatını kurtarmak amacıyla yalan söylemenin caiz görülmesi gibi örnekler, kötülüğün mutlak ve değişmez bir nitelik taşımadığını ortaya koyar.

2.8. Kader ve Kazâ

Kader meselesi, Hz. Peygamber ve halifeler döneminde zihinleri meşgul eden bir problem olarak ortaya çıkmış, özellikle ashap devrinin sonlarında yaşanan siyasî ve içtimaî olayların etkisiyle yoğun şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Emeviler döneminde Hz. Muaviye'nin, iktidarını meşrulaştırmak amacıyla kader inancını cebir temelinde

---

[236] Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1323), "Edep", 110.
[237] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 247-248.
[238] Eş'arî, *Kitabu'l-Luma`*, 1955, 84.

yorumladığı ve tüm icraatlarının Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini iddia ettiği belirtilmektedir. Bu cebirci anlayış, daha sonra Cehm b. Safvân ve Emevî taraftarlarınca benimsenmiş, ancak dönemin birçok âlimi tarafından eleştirilmiştir.[239]

Bâcûrî, kader ve kazaya iman etmenin gerekliliğini vurgulayarak Kaderiyye mezhebini[240] eleştirir. Ona göre, Kaderiyye mezhebi mensupları kaderin varlığını inkâr eder ve Allah Teâlâ'nın ezelde olayları takdir etmediğini, aksine olaylar meydana geldiğinde Allah'ın ilminin başladığını iddia ederler. Bâcûrî, bu gruba Kaderiyye denilmesinin sebebini, onların kaderi inkâr konusunda aşırı gitmeleriyle açıklar. Bâcûrî, Kaderiyye'nin iki farklı gruba ayrıldığını belirtir:

Birinci grup, eşyanın vuku bulmasından önce Allah'ın onları bilmediğini savunur. Bâcûrî, bu görüşün İmam Şâfiî döneminden önce ortadan kalktığını ifade eder. İkinci grup ise, kulların fiillerini kendi kaderlerine nispet eder. Bâcûrî, bu ikinci grubun görüşlerinin de bâtıl olduğunu belirtmekle birlikte, ilk grubun küfre varan iddiaları nedeniyle daha ağır bir sapma içinde olduğunu ifade eder.[241]

Her ne kadar kadere iman dinî açıdan zarurî bir ilke olarak kabul edilse de bir fiili işlemeye henüz teşebbüs etmeden önce onu kaderle gerekçelendirmek caiz görülmemiştir. Nitekim bir kimsenin, "Allah benim hakkımda zinayı takdir etti" şeklindeki bir ifadeyi ya fiile meşruiyet kazandırmak amacıyla ya da had cezasından kurtulmak maksadıyla kullanması, şer'î bakımdan kabul edilemez ve hâkim nezdinde geçerli bir mazeret sayılmaz. Ancak bir kişi, bir fiil gerçekleştikten sonra, kendisini kınayanlara karşı "bu fiil kaderle sabit olmuştur" şeklinde bir savunma yaparsa, bu durumda onun ilâhî takdire sığınmasında sakınca yoktur. Bâcûrî bu değerlendirmesini,

---

[239] Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/59.

[240] Kaderiyye, kader konusundaki görüşleri bakımından Mu'tezile ile benzerlik gösterse de başlangıçta ondan ayrı bir fırka olarak ortaya çıkmıştır. Bazı kaynaklar bu iki grubu özdeşleştirirken, bazıları aralarında fark bulunduğunu vurgular. Mu'tezile, Kaderiyye ismiyle anılmayı reddetmiş, bu ismin aslında her şeyi Allah'a nispet eden Ehl-i Sünnet için uygun olduğunu savunmuştur. Fırkanın ortaya çıkışı, Cemel ve Sıffîn savaşları sonrası kader tartışmalarının siyasi zemin kazanmasıyla ilgilidir. Ma'bed el-Cühenî kader anlayışını reddederek insan fiillerini iradeye bağlamış, bu görüşlerini Basra ve Şam'da yaymıştır. Onun ardından Gaylân ed-Dımaşkī, kaderi inkâr eden fikirleriyle tanınmış, sonrasında Emevî halifesi tarafından idam edilmiştir. Bu fikirler, siyasi muhalefet ve insan sorumluluğu vurgusu sebebiyle özellikle Basra ve Şam bölgelerinde taraftar bulmuş; sade yapısı nedeniyle İslâm dünyasında bir dönem yaygınlık kazanmıştır. Daha geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

[241] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 249.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) naklettiği şu rivayetle[242] destekler: Hz. Âdem ile Hz. Musa arasında geçen bir tartışmada, Musa (a.s.), "Ey Âdem! Sen bizim babamızsın. Bizi hem mahrumiyete uğrattın hem de Cennet'ten çıkardın" der. Bunun üzerine Âdem (a.s.) şöyle karşılık verir: "Sen, Allah'ın kelâmıyla seçtiği ve kendi eliyle Tevrat'ı yazdığı bir peygambersin. Buna rağmen Allah'ın beni yaratmadan kırk yıl önce takdir ettiği bir işten dolayı mı beni kınıyorsun?" Hz. Peygamber (s.a.v.) bu durumu şöyle yorumlamıştır: "Âdem, Musa'yı ilzam etti".[243]

Eş'arîler ile Mâtürîdîler, kader ve kaza kavramlarının mahiyeti konusunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Eş'arîler'e göre kader, Allah Teâlâ'nın ezelî iradesiyle her şeyi belirli bir ölçü ve şekil üzere yaratmasıdır. Bu tanım çerçevesinde kader, fiilî sıfatlara dâhil edilir. Buna karşılık Mâtürîdîler, kaderi "Allah'ın ezelde tüm varlıklar hakkında fayda-zarar, güzellik-çirkinlik gibi yönlerden sınır tayin etmesi" olarak tanımlar. Bu anlayış, kaderin Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili olduğunu gösterir; zira onlara göre kader, Allah'ın mahlûkatın sıfatlarını önceden bilmesi anlamına gelir.

Kaza kavramı da her iki mezhepte farklı şekilde tanımlanmıştır. Eş'arîler, kazayı "Allah'ın ezelde eşyayı ileride bulunacağı şekil üzere irade etmesi" şeklinde tarif eder ve onu zâtî sıfatlar arasında değerlendirir. Buna karşılık Mâtürîdîler, kazayı "Allah'ın her şeyi tam ve eksiksiz bir şekilde yaratması" şeklinde tanımlar ve onu fiilî sıfatlara nispet ederler.[244]

Bu farklı yaklaşımların sonucu olarak, Eş'arîler kaderi hâdis, kazayı ise kadîm kabul ederken; Mâtürîdîler kaderi kadîm, kazayı ise hâdis olarak nitelendirirler.[245]

2.9. Rü'yetullah

Allah Teâlâ hakkında caiz olan meselelerden biri de rü'yetullah, yani Allah'ın görülmesidir. Bâcûrî'ye göre Allah Teâlâ mevcut olduğuna göre, her mevcut varlık gibi aklen görülmesi mümkündür. Bununla birlikte Allah'ın görülmesi meselesi, ahiret

---

[242] Müslim, "Kader", 13.
[243] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 250-251.
[244] Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 319-321; Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân Kemalpaşazâde, *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtüridiyye*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Dârü'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2009), 124.
[245] Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 251.

bağlamında şer‘an sabittir. Nitekim Ehl-i Sünnet âlimleri, Kur’ân, sünnet ve icmâya dayanarak ahirette Allah’ın görüleceğini ittifakla kabul etmişlerdir.[246]

Bâcûrî, bu konuda Kur’ân’dan özellikle iki ayeti delil olarak zikreder. Birincisi: “ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” ayetidir[247]. Ona göre “ناضرة” kelimesi güzellik anlamında, “وجوه” kelimesini mübteda, “ناضرة” kelimesini onun sıfatı ve “ناظرة” kelimesi ise haberdir. Böylece ayetin anlamı şu şekilde olur: “O gün birtakım güzel yüzler Rableri’ne bakacaktır.”

Öte yandan Cübbâî, ayette geçen “ناظرة” kelimesini “beklemek” anlamında yorumlamış, “إلى” harf-i cerrini ise “nimet” anlamında bir isim olarak değerlendirmiştir.[248] Bu yorum doğrultusunda ayetin anlamı, “Rableri’nin nimetlerini beklerler.” şeklinde olur. İkinci delil ise şu ayettir: “لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ”.[249] Bâcûrî, burada Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ayetin tefsiri bağlamındaki hadisini referans alarak[250] “الحسنى” kelimesini Cennet olarak, “زيادة” kelimesini ise Allah Teâlâ’nın vechine bakmak anlamında yorumlamaktadır. Bu durumda ayetin anlamı şöyle olur: “İyilik yapanlar için Cennet ve Allah’ın cemaline bakmak vardır.”[251]

Bâcûrî, Allah Teâlâ’nın görülmesi meselesinde teorik olarak üç farklı görüşün ileri sürülebileceğini ifade eder. Buna göre Allah’ın görülmesi ya sadece göz ile gerçekleşebilir, ya yüzün tamamıyla ya da bedenin her bir uzvuyla olabilir.[252]

Bâcûrî, Allah’ın ahirette görülmesinin keyfiyet ve sınır barındırmadan gerçekleşeceğini ifade eder. Mu‘tezile ise rü’yetullahı, Allah’a cihet ve mekân isnadı anlamına geleceği gerekçesiyle reddetmiştir. Onlara göre bir varlık görülebilecekse, mutlaka görenin karşısında bulunması ve bir mekânda yer alması gerekir; bu da Allah hakkında caiz değildir.

---

246 Örneğin bk. Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş‘arî, *el-İbâne an usûli’d-diyâne* thk. Beşîr Muhammed Uyûn (Dımaşk: Mektebetü Dâru’l-Beyân, ts.), 61-68; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 303; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 74; Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 59-64.

247 Kıyâme 75/22, 23.

248 Ebü’l-Hasen Kâdı’l-kudât Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. Mustafa Hilmî - Ebü’l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts.), 4 (Rü'yetü'l-Bârî)/205.

249 Yûnus 10/26.

250 Müslim, “İman”, 297.

251 Bâcûrî, *Tuhfetü’l-mürîd*, 252-253.

252 Bâcûrî, *Tuhfetü’l-mürîd*, 254.

Mu'tezile bu görüşlerini "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" ayetinden[253] hareketle temellendirmiştir. Onlara göre bu ayet, Allah'ın gözle idrak edilemeyeceğini bildirmektedir ve "idrak" kelimesi burada "görmek" anlamında kullanılmıştır[254]. Ancak Bâcûrî, bu yorumu reddeder. Ona göre ayette geçen "idrak", özel bir görme anlamındadır. Rü'yet, görmeyle gerçekleşen tam bir inkişaftır. Örneğin dolunaya bakılıp sonra gözler kapanacak olsa iki durumda da artık açıktır. Ancak bakıldığı zamandaki inkişaf daha tam ve nettir. İşte bu hal özel bir tür olup rü'yet olarak isimlendirilir. Bu bağlamda, ayette nefyedilen şey mutlak görme değil; daha özel bir türdendir. Dolayısıyla özel anlamda bir görmenin nefyedilmesi, genel anlamda görmenin de nefyedildiği anlamına gelmez.[255]

Bâcûrî, ahirette Allah'ın cemalini görmenin mümkün olduğunu ve bunun sadece müminlere mahsus bir nimet olduğunu belirtir. Ona göre mümin erkek ve kadınlar, mümin cinler, melekler, geçmiş ümmetlerden imanla ölenler ve fetret ehli olanlar Allah'ı göreceklerdir.

Bâcûrî, Hz. Musa ile Allah arasında geçen diyalogu bu bağlamda değerlendirir. Musa'nın, "Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım" şeklindeki talebine karşılık Allah Teâlâ'nın "Sen beni asla göremezsin; fakat dağa bak, eğer yerinde durabilirse beni görebileceksin" cevabı[256], onun nazarında rü'yetin caiz olduğuna işaret eder. Zira Bâcûrî'ye göre, eğer Allah'ı görmek aklen mümkün olmasaydı, bir peygamber olan Hz. Musa'nın böyle bir talepte bulunması düşünülemezdi. Çünkü bir peygamberin, Allah hakkında vacip, caiz ve müstahîl olan sıfatları bilmemesi düşünülemez. Bu nedenle Hz. Musa'nın sorusu, Allah'ın görülmesinin aklen caiz olduğunun bir delili olarak değerlendirilir.[257]

---

253 En`âm 6/103.
254 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, 232-242.
255 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 254-255; Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, 200-201.
256 A`râf 7/143.
257 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 256, 258.

SONUÇ

Küçük yaşta ilim yolculuğuna çıkan Bâcûrî, Fransız işgalini görmesine rağmen tedrisatını bitirmiş ve o zamanın en iyi İslâm üniversitelerinden biri olan Ezher'e başta müderris daha sonrasında baş müderris olarak devam etmiştir. Bâcûrî, hocalarına bağlılığı ile bilinmektedir. Birkaç şerhi de hocalarının eserleri üzerinedir. Bağlılığı en çok bilinen hocası Fedâlî kendisinden *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye* üzerine bir haşiye yazmasını istemiş ancak maânî sıfatlarına kadar gelebilmiş ve eseri tamamlayamamıştır. Fıkıh, hadis, siyer, gramer, kelâm alanları başta olmak üzere pek çok eser ortaya koymuştur. Kelâm eserlerinin temel düzeyde olmasıyla birlikte diğer şerh ve haşiyelerden ayıran sadece inançla ilgili konularını değil aynı zamanda sarf-nahiv, tasavvuf ve kısmî olarak felsefî bilgilere de yer vermesidir. Genel olarak Bâcûrî'nin şerh ve haşiyelerine bakıldığında literatüre kazandıracağı özgün bir görüşü yoktur. Şerh ve haşiye eserleri itikâdî konuların pek çoğuna değinmektedir. Eserlerinde bundan daha ziyade ele aldığı metinlerin daha net anlaşılması için çalışmıştır.

Eserlerine bakıldığında kendi mezhebinden referans alacağı zaman ekseriyetle İmam Eş'arî, Bâkıllânî, Cüveynî, Teftâzânî ve özellikle Senûsî'den, yer yer kendi hocalarından ve mezhebin diğer önde gelen âlimlerinden aktarımlar yapmaktadır. Her ne kadar bu âlimleri referans alsa da yeri geldiğinde görüşlerine katılmadığını da ifade etmiştir. Diğer mezheplerden ise genellikle isim vermeden, mezhep adı zikretmekle yetinmiştir. Eserlerinde metne bağlı kaldığı için kendisine münhasır bir sistemi var demek mümkün değildir.

Bu çalışmada Bâcûrî'nin. ilâhiyat konularındaki bilgileri detaylandırılmıştır. Özellikle ilâhî sıfatlar konusunda maânî sıfatlarını taalluklarıyla anlatıp ispat etmeye çalışmaktadır. Hayatı ile ilgili bilgiler ise çok sınırlı olduğu için detaylı bilgi bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

Abdühamid, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2020.

Alper, Hülya. "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?" *KADER Kelam Araştırmaları* 11/1 (2013), 17-36.

Alper, Hülya. "Tevfîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Arca, Abdullah. "Allah'ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin Râzî'nin Âlemden Getirdiği Deliller". *Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 1-19.

Âşûr, Saîd Abdülfettâh. "Ezher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aydın, Hüseyin. "Eş'arî'nin İrade, Kesb Ve Yaratma Teorisi". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (2011), 7-38.

Aydın, Ömer. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 133-158.

Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi Ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 85-104.

Bâcûrî, Burhânüddin İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî - Hüsâm Muhammed Yûsuf Sâlih. Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 2020.

Bâcûrî, Burhânüddîn İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-berâhîn*. thk. Mâhir Muhammed Adnân Osmân. Beyrut: Dâru Tahkîki'l-Kitâb, 2023.

Bâcûrî, Burhânüddin İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku'l-makâm alâ Kifâyeti'l-avâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Bâcûrî, Burhânüddin İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd*. thk. Abdüsselâm b. Abülhâdî Şennâr. Dımaşk: Mektebetü Dari'd-Dekkâk, 2. Basım, 2016.

Bâcûrî, Burhânüddin İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd*. thk. Ahmed Muhammed el-Hatîb. Beyrut: Dâru Tahkîki'l-Kitâb, 2018.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1. Basım, 1928.

Bâkıllânî, Ebû Bekr b. Tayyib. *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdühû ve lâ yecûzü'l-cehlü bihî*. thk. Muhammed Zahid b. el-Hasen el-Kevserî. el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2000.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Hidâyetü'l-müsterşidîn ve'r-reddi alâ ehli'l bida` ve'l-mülhidîn*. thk. Ömer Yûsuf Hemedân - Muhammed Abdurrahman Hamedân. 4 Cilt. Umman: Mektebetü Abkü'l-Misk, 2022.

Baytâr, Abdürrezzâk. *Hilyetü'l-beşer fî târîhi'l-karni's-sâlis aşer*. thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1991.

Bek, Halîl Merdem. *Aʿyânü'l-karni's-sâlis aşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictimâʿ*. thk. Adnân Merdem Bek. Beyrut: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1977.

Bezzâr, Ebu Bekir Ahmed b. Amr b. Abdi'l-Hâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah - Âdil b. Sa'd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem, 1. Basım, 2009.

Bulut, Mehmet. "İhve-i Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/6-7. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfalar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2017.

Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu't-Ta`rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2018.

Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali. *Şerhü'l-Mevâkıf*. thk. Muhammed Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-islâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li'-türâs, 1992.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiyye: Münşeetü'l-Maârif, 1969.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtıi'l-edille fî usûli'l i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.

Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998).

Çelebi, İlyas. "Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/543, 544. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Çınar, Bayram. “Kelam’da Salah-Aslah Tartışmaları”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2021), 195-229.

Demir, Osman. “Cüveynî’de Ahval Teorisi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 59-78.

Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi’l-Fadl Kâsım el-Bekî el-Kûmî et-Tunûsî. *Tahrîrü’l-metâlib Lemmâ Tedammenethu Akîdetu İbn Hâcib*. thk. Nizâr Hammâdî. Beyrut: Müessesetü’l-Mearif, ts.

Ebû Azbe, Nûreddîn Hasen b. Abdilmuhsin Ebî Salâh Zâde. *Netâicü’l-Efkâri’s-sikât fî mâ li’s-sıfâti mine’t-taallukâti fî meseleti taallukâti’s-sıfâtı’l-ilâhiyye*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dâru’z-Zehâin, 1. Basım, 2014.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1323.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhu’l-ekber, İmâm-ı A‘zam’ın Beş Eseri içinde*. çev. ve nşr. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024.

Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Zihnî Efendi vd. Türkiye: Dâru’l-Tıbâati’l-Âmire, 1916.

Ebü’l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî. *el-Müsâmere bi-şerhi’l-Müsâyere fi’l-aḳâ᾽idi’l-münciye fi’l-âhire*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-Türâs, 2006.

Ensârî, Ebü’l-Kāsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Ğunye fî ilmi’l-kelâm*. thk. Mustafa Haseneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dâru’s-Selâm, 1. Basım, 2010.

Erdinç, Ziya. *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2020.

Eş‘arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-İbâne an usûli’d-diyâne*. thk. Beşîr Muhammed Uyûn. Dımaşk: Mektebetü Dâri’l-Beyân, ts.

Eş‘arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil. *Kitabu’l-Luma`*, 1955.

Eş‘arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2005.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, 324/936. *Kitâbu’l-luma` fi’r-reddi alâ ehli’z-zeyği ve’l-bida‘*. thk. Hamûde Ğurâbe. Kahire: Matbaatü Mısır, 1955.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Maksadü’l-esnâ fî şerhi Meâni’l-esmâi’l-hüsnâ*. thk. Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfitü'l-felâsife*. çev. ve nşr. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî. *Kitâbü Müşkili'l-hadîs ev Te'vîlü'l-Ahbâri'l-Müteşâbihe*. thk. Daniel Gimaret. Dımaşk: el-Me'hedü'l-İlmiyyi'l-Fıransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 2003.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî. *Mücerredü Maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî'*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İsmâil Pâşâ b. Muhammed Emîn el-Bağdâdî. *İzâḥu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Kilisli Muallim Rifat - Şerefettin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1945.

İsmâil Pâşâ el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâʾü'l- müʾellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. thk. Kilisli Muallim Rifat - İbnülemin Mahmud Kemal. 2 Cilt. Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye ve'l-Caferî Tebrîzî, 3. Basım, 1951.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2 Cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339.

Jan Thiele. *"Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö.321/933) 'Haller' (Ahvâl) Teorisi ve Bunun Eş`arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması" Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. çev. Orhan Şener Koloğlu. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2022.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. I-XIV:

IV, Rü'yetü'l-bârî (nşr. M. Mustafâ Hilmî, Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî). Kahire: ed-Dârül'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.

V, el-Fıraku gayrü'l-İslâmiyye (nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî). Kahire: ed-Dârül'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.

VI/1, et-Ta'dîl ve't-tecvîr (nşr. A. Fuâd el-Ehvânî). Kahire: ed-Dârül'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1962.

VII, Halku'l-Kur'ân (nşr. İbrâhim el-Ebyârî). Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-tıbâa ve'n-neşr, 1961.

VIII, el-Mahlûk, (nşr. Tevfîk et-Tavîl, Saîd Zâyid). Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lîf ve't-terceme, ts.

Karadaş, Cağfer. *Kelam Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları*. Ankara: Anadolu Yayınları, 2022.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kemalpaşazâde, Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân. *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtüridiyye*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. Kahire: Dârü'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1. Basım, 2009.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Bâcûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/416. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kılavuz, Ulvi Murat. "İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil Hudûs - İmkân (Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2007)".

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîlerin Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Mülahazalar". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 195-214.

Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 7-27.

Mânkdîm Şeşdîv, Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseynî. *Ta'lîk alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Âsım İbrâhîm el-Kayâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005-2006.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. thk. Habîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-Tıbâati'l-Muhammediyye, 1. Basım, 1986.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille*. thk. Claude Salame. 2 Cilt. Dımaşk: el-Me'hedü'l-İlmiyyi'l-Fıransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1990.

Özdil, Mahmut Sami - Özdil, Ahmet Nusret. "İbn Sînâ'nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik". *Bilimname* 48/2 (2022), 429-450.

Özervarlı, M. Sait. "İsbât-ı Vâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlu'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li'-türâs, 2003.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ìlmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Muhassal*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa`d. Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezher, ts.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Levâmi`u'l-beyyinât*. thk. Seyyid Muhammed Bedruddîn Ebû Firâs en-Na`sânî. Kahire: el-Matbaatü'ş-şarkiyye, 1. Basım, 1323.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Me`âlimü usûli'd-dîn*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa`d. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2022.

Senûsî, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb. *Şerhü Suğrâ Suğrâ*. thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî. Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 1. Basım, 2019.

Senûsî, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb. *Şerhü'l-Akideti'l-Kübrâ*. thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî. Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 1. Basım, 2019.

Senûsî, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb. *Şerhü'l-Akîdeti'l-vüstâ*. thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî. Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 1. Basım, 2019.

Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed. *Şerhü Ümmi'l-berâhîn*. thk. İbrahim Aydemir. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 1. Basım, 2014.

Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu'cemü'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*. Kahire: Matbaatü Serkîs, 1928.

Sicilmâsî, Ahmed b. Mübarek. *Risâle fî taallukâti sıfatillah*. thk. Nizâr Hammâdî. Tunus: Dârü'l-İmam İbn Arafe, 2021.

Soyal, Fikret. "Fiilî Sıfatların Kudretin mi Tekvînin mi Taalluku Olduğu Meselesine Dair Bir Analiz". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 62/1 (Aralık 2024), 17-30.

Aaron Spevack. *The Archetypal Sunnî Scholar.* State University of New York: Suny Press, 2014.

Sünbâvî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî. *Hâşiyetü'l-emîr alâ İthâfi'l-mürîd bicevherati't-tevhîd*. thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 2023.

Şahin, Necati. "Ehl-i Sünnet Kelamında Tekvin Sıfatı İle İlgili Tartışmalar ve Eş`arilerin Açmazları". *AKİF: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2022), 46-64.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Kisrâ Sâlih el-Alî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2015.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *El-Makâsıd Kelam İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2024.

Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhü’l-Akâidi’n-Nesefiyye*. thk. Muhammed Ali. Karaçi: Mektebetü’l-Büşrâ, 2018.

Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhü’l-Makâsıd*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Tu`mî, Muhyiddîn. *en-Nûru’l-ebher fî tabakâti şuyûhi’l-câmi``l-ezher*. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1. Basım, 1992.

Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 3. Basım, 2022.

Uysal, Ekrem. “Ehl-i Sünnet Ve Mu`tezile’ye Göre Kesb Nazariyesi”. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 2/1 (2018), 40-51.

Üçer, Cenksu - Ünal, Merve. “Haberî Sıfatlar ve Süleyman Ateş’in Haberî Sıfatlara İlişkin Görüşleri”. *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/1 (2023), 133-188.

Ünverdi, Veysi. “Eş`arî Ve Ebu’l-Muîn en-Nesefî’de Kesb Teorisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 71-100.

Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Watt, W. Montgomery. *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade Ve Kader*. çev. Arif Aytekin. İstanbul: Bereket Yayınları, 2011.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İstitâat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/399,400. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Fiil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Yurdagür, Metin. “Haberi Sıfatları Anlamada Metod”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1983), 249-264.

Yurdagür, Metin. “Haşviyye”. 16/426, 427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yücedoğru, Tevfik. “Bir Kelam Teorisi: Muvâfât”. *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 165-176.

Ziriklî, Hayreddin. *el-Aʿlâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâʿ*. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.