

## KADIZÂDE MEHMED ARİF B. MEHMED ERZURUMÎ (Ö. 1173/1759)'NİN KELAMİ GÖRÜŞLERİ

İsmail BULUT (\*)

### Öz

*Erzurum'da müderrislik ve müftülük yapmış bir âlim olan Kadızâde Mehmed Efendi, tevhit, cinler, insan filleri ve diğer birçok kelami meseleyi ele alan eserler yazmıştır. İtikadî görüşlerini mensubu olduğu Mâturîdî ekolünün genel ilkeleri çerçevesinde yorumlamıştır. Kadızâde Mehmed Efendi, halkın din alanında saygın konum olan müftülük görevini icra etmesi nedeniyle, birçok inanç meselelerini ele almış ve irdelemiştir. İslâm inançlarının doğru anlaşılması için emek sarf etmiş ve geleneksel bakış açısıyla, zamandaki inanç problemlerine çözüm getirmeye gayret göstermiştir. Meselelere yaklaşımında ehli-sünneti ön plana çıkardığı ve özellikle Mâturîdî anlayışı önelediği görülmektedir. Bu çalışmada, Kadızâde'nin kelami görüşleri ve inanç konularına yaklaşımı incelenecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kadızâde Mehmed Efendi, Kelam, Şerh ve Haşiye.

### *Kadızâde Mehmed Efendi and His Theological Aspects*

#### **Abstract**

*Kadızâde Mehmed Efendi who was a mufti and one of the most prominent scholars of Erzurum wrote works about tawhid -the unity and uniqueness of God as creator and sustainer of the universe-, jinn, human acts and a lot of matters in the field of Kalam. He interpreted his opinions within the frame of general principles of Maturidi School which he was a member of. As Muslim thinkers in the Islamic geography, He worked for the Islamic faiths to be understood correctly and spread on effort to find solutions to the problems of faith in his time. He brought to the forefront of sunni especially preceded Maturidite understanding. In this study, his approach to matters of faith, and Kalam will be examined entering into details of his opinions in the field of kalam.*

**Keywords:** Kadızâde Mehmed Effendi, Kalam, Annotation, Postscript.

\*) Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
(e-posta: ismbulut@gmail.com)

## Giriş

Osmanlı Devleti'nin yükseliş dönemi, kelim konularının bir hayli revaçta olduğu bir zaman dilimidir. Osmanlı'nın ilk kuruluş dönemindeki tasavvuf merkezli ilmi canlılık, kelam, felsefe ve bilim geleneklerinin etkisine girmiş, bu çerçevede birçok âlim yetişmiştir (Özervarlı, 2008: 24-25). Kelam tarihinde Osmanlı Dönemi, şerh ve haşiyeler dönemi olarak bilinmektedir. İslam ilimleri için bir duraklama devri olarak tanımlanan bu dönem, dinî ve felsefi ilimlerin mezcedildiği bir dönem olarak bilinmektedir. Bu dönemde önceki eserler yeniden şerh edilmiş, şerhler üzerine haşiyeler yazılmıştır. Özgün yorumları içeren müstakil eserlerin sayısı ise oldukça sınırlı kalmıştır. Yaklaşık beş asır süren bu dönem takiben Yeni İlm-i Kelam dönem başlamıştır. Bu uzun süre içerisinde elbette orijinal eserler de yazılmıştır. Bu anlamda cedel, usul, mantık, lügat fıkıh ve kelam ilimlerine dair yeni eserler telif edilmiştir.

Fahrüddin Râzi'yle başlayan, muhakkik kelimcilerle olgunlaşan ve klasik Osmanlı âlimleriyle devam eden müteahhirin kelamı 18. yüzyıla kadar etkisini sürdürmüştür. Bu dönemde bazı müelliflerin tenkit ruhunu bırakarak, taklit kolaylığına kapıldığı, ulemanın bu süreçte fikirler yerine, bazen lafızlara kafa yorduğu söylenebilir. Ancak bu durumun bütün âlimler ve bütün konular için geçerli olduğu düşünülemez. Bununla birlikte bu dönemin İslam ilimleri için bir duraklama devri olduğu söylenebilir. Batıyı tanıma süreci ile başlayan, İslam düşünce tarihinin son dönemlerine yönelik bazı suçlama ve genellemelerin doğruluğu ancak ince ve dikkatli çalışmalarla açıklık kazanabilir (Özervarlı, 2008:15).

Bu gelenek içerisinde Kadızâde, eleştiri ve sorgulama olmaksızın önceden ileri sürülen fikirleri tekrar etmiş, bir nevi taklit geleneğini sürdürmüştür. İlmi yenilenme ve yeni fikirler ortaya koymaktan öte, zamanındaki inanç problemlerine, halkın ihtiyaçları doğrultusunda klasik söylemlerle çözüm üretmeye çalışmıştır.

Kadızâde'nin kelimciliği ve ilmi kişiliği üzerinde, yaşadığı dönemin sosyal, ilmî ve fikrî yapısının büyük etkisi olmuştur. Doğal olarak kendisi, döneminde var olan kelam ortamından bağımsız kalamamıştır. Medreselerde yaygın olarak okutulan eserleri temel alarak, gündemdeki kelami meselelere çözüm üretmeye çalışmıştır. Bu açıdan onun kelimciliği, devrindeki kelami anlayışın bir yansıması niteliğindedir denilebilir.

### 1. Kelamla İlgili Eserleri

#### 1.1. Şerhu Ravzati'l-Cennât

Kadızâde'nin en hacimli eserinden birisidir. Yanlışlıkla Birgivi Mehmed Efendi'ye nispet edilen ve Kadızâde Mehmed Efendi'nin de öyle bildiği kelama dair *Ravzatü'l-Cennât* adlı eserine yapılan geniş bir şerhtir. Eser, iman esasları üzerine sistematize edildiğinden, ilgili konular çerçevesinde Kadızâde'nin kelami görüşleri tespit edilebilmektedir.

#### 1.2. Kılâdetü'l-Mercan fî Ahvâli'l-Cânn

Kadızâde'nin cinlerle ilgili risalesidir. Risalede, şeytan ve iblis kavramları, Hz. Peygamberin cinlere resul olarak gönderilişi ile ilgili farklı görüşler, cinlerin ilahi emirlerle

mükellefiyeti, cinlerin mahiyeti, mekânları, çeşitleri, cinlerin girdiği şekiller, cinlerden korunma yolları, cinlerle insanların teması gibi birçok konu ele alınmıştır.

### 1.3. Risâle-i Fethiyye

Kadızâde'nin "*fethiyye*" olarak isimlendirmesine (Kadızâde, 1761:106b) karşılık, kayıtlarda "*Şerhu Risâlet-i Tahlîliye ve Kelime-i Tevhid*" olarak geçen risale, Birgivi'nin "*Risâle-i Tevhid* (Birgivi, 817:15)" adlı eserine yazdığı şerhtir.

### 1.4. Risâletü Mümeyyizetü Mezhebi'l-Mâturûdiyye 'ani'l-Mezahib'il-Cebriyye ve'l-Kaderiyye

İnsan fiilleri, Mâturûdî mezhebi merkez alınarak, Mutezile ve Cebriyenin görüşlerinin irdelendiği risalesidir. Kendisine kelam ilminin zor meselelerinden efal-i ihtiyariyenin kesbi konusunda sorulan sorulara cevap için eseri telif ettiğini belirtmektedir (Kadızâde, 1717: 50b).

### 1.5. Kâşif-u Hâli'l-Mevtâ ve'l-Berzah

Kabir hayatı ve kabir ile ilgili meselelerin ele alındığı eserde, ruh-beden ilişkisi, kabir sorgusu, kabir azabı ve kabir ziyareti gibi konuları ayetler, hadisler ve Suyûtî, Gaz-zâîf, Kurtubî, İbn-i Kayyim gibi âlimlerin görüşleri eşliğinde irdelemeye çalışılmıştır. Kadızâde, alıntı yaptığı hadislerin sıhhati konusunda zaman zaman değerlendir-melerde bulunmuştur.

### 1.6. Risâle fi'l Va'd ve'l-Va'id

İnsanların dünyada yaptıklarına karşılık olarak, onlara ahirette verilecek ceza ve mükâfat konuları, başka bir ifadeyle Allah'ın va'di ve va'idî konusunda yazdığı iki varaktan oluşan bir risaledir.

### 1.7. Risâle fi'l-Fark beyne Hadis'il-İlahiyye ve'l-Kudsiyye

Kutsi hadis ve Hz. Peygamberin vahiy alış şekillerini, metluv ve gayri metluv vahiy kavramlarını konu edinen risaledir.

## 2. Kadızâde'nin Kelami Görüşleri

Kadızâde'nin akıl ve ilim anlayışı, onun kelami görüşlerinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Kadızâde'nin asli delillerden olan aklı, insanda bulunması gerekli olan ve eşyayı idrak ettiği bir kuvvet olarak tanımlamaktadır. Kendisinde bu kuvvet mevcut olduğu için de, dinin emir ve yasaklarını yerine getirmek, insan üzerine bir vazife olur. Bu anlamda akıl bir nurdur. Bu nur ile - din ve dünya meseleleri aydınlığa kavuşur. Göz, nasıl görülen şeyleri ışık sayesinde idrak edebiliyorsa; insanın kalbi de, aklın nuru ile idrak eder. Işık azaldığında ya da zayıfladığında idrak de zayıflar. Işık yok olduğunda idrak de yok olur (Kadızâde, 1733: 14b).

Kadızâde'ye göre ilim, şeriat ilmi ve gaybi ilim olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, şeriat ilmidir. Şeriat dışında hakikat yoktur, kim aksini söylese zındık olur. İkincisi gayb ilmidir. Ona muttali olmak bir yana onu öğrenmeyi istemek bile imkânsızdır. Bu ilme ledünnî ilim de denir. Allah bunu kapatmış, gizlemiş ve mahlûkatı ondan ya-

saklamıştır. Şeriat ilmini inkâr etmek küfür olduğu gibi, gaybî ilmi bildiğini iddia etmek de küfür sayılmıştır. Ayrıca bu ilmi öğrenmeye çalışmak hızlan\* vesilesidir. Allah'ın yaptıklarını ve rububiyetini sorgulamak, “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz” (Enbiya, 21/23) ayeti gereği O'na düşmanlık yapmak demektir (Kadıızâde, 1733: 125a).

Kadıızâde, itikatta delil olarak kabul edilmeyen rivayetleri, kabir ve cinler konusunun açıklanmasında bir sakınca görmemektedir. Takıyyüddin Sübki'nin *Fetâva's-Sübki* adlı eserine sık sık referans göstererek, cinlerle ilgili ayrıntılı bilgi verirken, sahih rivayetlerde yer almayan oldukça zayıf rivayetleri de kullanmaktadır. (Kadıızâde, 1856:116b). Ona göre bir rivayet, ahad haber yoluyla geliyorsa kabul edilmez. Ancak tevatür yoluyla nakledilmişse, zahiri manası göz ardı edilerek tevil yapılabilir. (Kadıızâde, 1733:84a).

O, itikadî konularda delil olabilmesi için rivayetlerin çelişkili olmaması ve ahad niteliği taşımasını şart koşmaktadır: “Peygamberlerin sayısı konusundaki rivayetlerin ahad olması nedeniyle, Allah'ın gönderdiği tüm peygamberlere sayı gözetmeksizin icmal olarak inanmak gerekir. Çünkü usulü fıkıhta zannın bir anlamı yoktur. İtikatta, özellikle farklı rivayetler varsa zan ile delil olmaz” (Kadıızâde, 1733:78a). Ancak bu ilkeyi kendisinin tam olarak uygulamadığı görülmektedir. Özellikle cinlerle ilgili sahih olmayan rivayetleri kullanma konusunda seçkin tavır sergilememiştir. Rivayetler konusunda selef ulemasının eserlerinde kullandığı delilleri geçerli kabul etmiş, tenkit ve değerlendirme yapmamıştır. Hata yapmış olsalar da “bunda bir hikmet vardır” ilkesiyle hareket etmiştir.

Kadıızâde'nin bu yaklaşımının bir başka örneğini âlimler hakkındaki değerlendirmelelerinde de görmek mümkündür: “Âlimlerin arasındaki tartışmalarda ve yaptıkları tevillerde bir hayır vardır. Onların işi, olsa olsa içtihat hata olabilir. Müçtehit isabetli hüküm verebileceği gibi hata da yapabilir. Her iki halde de sevaba nail olur. Onlara sövmek ve dil uzatmak, eğer kesin delillere muhalif olursa, küfürdür. Böyle bir delil yoksa bu davranış bidat ve fısaktır” (Kadıızâde, 1733:93a).

## 2.1. İman Anlayışı

Kadıızâde, iman kavramını dilbilimsel açıdan tahlil ederek, özellikle tasdik kavramıyla özdeşleştirmeye çalışmıştır. İmanı, “Hz. Peygamber'in Allah tarafından getirdiği şeyleri bir bütün olarak tasdik etmek” şeklinde tanımlamaktadır (Kadıızâde, 1733:26a).

Kadıızâde'ye göre imanda asıl olan tasdiktir. İkrar ise, kalp onayının açığa çıkmasıdır. Kişinin mümin olması için, son nefesten önce Allah'a ve Peygambere iman etmesi ve bunu ikrar etmesi gerekir. Bunu söylediği zaman, tüm akaidi kabul etmiş demektir. “*Kim Allah'tan başka ilah olmadığını bilerek ölürse cennete girer*” (Müslim, İman, 10) hadisi de buna işaret etmektedir. İmanın kalbe ait bir fiil olması sebebiyle, inanmak hususunda dil ile ikrarda bulunmanın etkisi yoktur. Ancak kişinin kalpteki inancını, kendisi hakkında İslâmî hükümlerin uygulanabilmesi için, başka Müslümanlara açıklaması vaciptir. Çünkü kalpteki tasdik bâtına ait bir iş olduğundan, dışta bir alâmetin bulunması zorunludur (Kadıızâde, 1733:26b). Dil ile ikrar, iman değildir. İkrar sükûtu içerir, tasdikte ise sükût yoktur. İkrar imana giriş olabilir ama gerçek iman değildir (Kadıızâde, 1733:27a).

\*) Hızlan, Allah'ın itaatsiz kullarını kendi haline terk etmesi, kâfirlerde inkâr etme gücü yaratıp onları kâfir olmaya muktedir kılmasıdır. (TDV DİA, c. 17 s.419)

Kadıızâde, akli ve nakli deliller sonucunda, kalpteki tasdik ile kişinin mümin olduğuna kanaat etmekte ve imanı sadece ikrardan veya marifetten sayan mezhepleri de eleştirmektedir (Kadıızâde, 1733:27b-28a).

İman-amel ilişkisi konusunda, amellerin imanın üzerinde bir etkisi bulunmadığını, amellerin kabulünün şartı olduğunu söylemektedir. Nitekim “*Kim bir mü'min olarak, iyi amellerde bulunursa o, ne zulme uğramaktan korkar, ne yoksun bırakılmaktan*” (Tâ-Hâ, 20/112) ayetini iman-amel ilişkisinin nakli delili olarak sunmaktadır. İmanın, amelin sıhhat şartı olduğunu, “*Meşrut şarta dâhil değildir.*” ilkesinden hareketle ortaya koymaktadır. Çünkü bir şeyin kendisinin şartı olması imkânsızdır. Kadıızâde, Cibril hadisinde (Buhari, Kitâbü'l-İmân, 47), imanın tanımında ikrar bulunmadığını, “*İkrar ve amel, imanın hakikatine dâhil olsaydı, Cebrail imanı tanımlarken 'İkrarda bulunman ve amel etmendir.'*” ifadesini kullanırdı.” şeklinde delil getirmektedir (Kadıızâde, 1733:31a).

İman-amel ilişkisine getirdiği aklî delillere bakacak olursak bu konuda şu delilleri ileri sürmektedir: “*Herhangi bir şeyin varlığı, ancak rüknünün varlığına bağlıdır. İnsan, tüm hayatı boyunca mümin olmasına rağmen, ne periyodik olarak ne de her aşamada ikrar ve eylemde bulunur. Ancak kişi yine de mümindir.*”

Bu konuda ileri sürdüğü bir diğer delil de şudur: “*İmanın sınırları belirtilmiş ve tarif yapılmıştır. Tarif, yapılan şeyin bütün cüzlerini içine alır. Bu cüzlerden biri bulunmadığı zaman, diğer cüzler üzerine iman hükmü yüklenemez. Şayet amel imandan cüz olsaydı, büyük-küçük günahı işleyen kimsede amel olmadığı için, onun kâfir olması gerekirdi. Çünkü cüzün yokluğu, bütünü yokluğunu gerektirir.*”

Yine başka bir delile göre, “*ömründe bir defa olsun kelime-i şehadeti getiremeyen dilsizin mümin olmaması gerekirdi. Ancak böyle bir hüküm doğru olamaz. Amel, imanın rüknü olduğu takdirde iman gerçekleşmez. Bu durumda mümin olmayıp da salih amel işleyenlerin de cennete girmesi gerekir*” (Kadıızâde, 1733:31a-b). Kadıızâde'nin iman-amel ilişkisine dair öne sürdüğü akli deliller, Ebu Hanife'nin görüşlerinin (EbuHanife, 1981:69) tekrarı niteliğinde olduğu görülmektedir.

Kadıızâde, amelleri imanın hakikatinden sayan Mutezile ve Haricilere cevaben, büyük günah işleyen kimsenin imandan çıkıp, küfre ya da fasıklığa düşmeyeceğini belirtmektedir. Yine imanın temel şartının tasdik olduğu esastan hareketle, Teftazânî'ye atfen (Tef-tazânî, 1991:187), tasdik ve ikrar eden kimsenin kâfir olmayacağını söylemektedir. Ona göre, tekzip ve şüpheyi gerçekleştirmeyen söz ve fiiller küfrü gerektirmez (Kadıızâde, 1733:123a). O, iman konusunda tasdik noktasından hareket ettiği için, imanın doğasında hayır bulunduğunu, bu yüzden günah işlemenin kişiyi imandan çıkarmayacağını ifade etmektedir.

Kadıızâde, “*Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin...*” (Hucurat, 49/9) ayetinde, öldürme fiili işleyen Müslümanların kâfir olarak nitelendirilmediğinden hareketle, iman ve eylemin birbirinden bağımsız olduğu görüşünü desteklemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber döneminde, ehli kiblenin büyük günah işlemesine rağmen, cenaze namazının kılındığı ve dua edildiği konusunda icma olduğunu da söylemektedir. Üstelik ahirette şefaatin büyük günah işleyenler için gerçekleşeceği ve günahkâr mümin-

lerin cehennemde ebedi kalmayacak olmasının da bu görüşü desteklediğini bildirmektedir. Bu anlamda, imanın kendisinin hayır olduğunu, cehennemle bağdaşmadığını ileri sürmektedir (Kadıızâde, 1733:124a).

Kadıızâde, imanın kesinlik ve kabul derecesine ulaşan bir tasdik olduğu gerekçesiyle, imanda artma ve eksilmeyi kabul etmemektedir. Ona göre iman, taalluk ettiği inanılacak şeyler bakımından da artmaz ve eksilmez. Çünkü iman edilmesi gereken hususlar, Hz. Muhammed'in getirdiği ilahî esasların tamamıdır. Bunların hepsine inanmak farzdır. Bazısına inanılır, bazısına inanılmazsa (veya alay konusu yapılırsa) buna iman denemez. Çünkü imanın artması, küfrün azalması; imanın azalması ise küfrün artması şeklinde anlaşılır. Bu ise bir şahsın hem mümin hem de kâfir olmasını gerektirir. Bu hüküm geçersizdir. Çünkü bir mümin hakikaten mümindir ve müminin de imanında şüphe yoktur. Nitekim kâfirin de küfründe tereddüdü yoktur. Enfal suresinde geçen; “Allah'ın ayetleri onlara okunduğu zaman imanları artar.” (Enfal, 8/2) mealindeki ayette, artacağı bildirilen şey ise imanın kendisi değil kemalidir (Kadıızâde, 1733: 34b).

Kadıızâde, Ebu Hanife'nin ilk dönem Müslümanları için imanda artma olabileceği görüşünü benimsemiştir. İman edilmesi gereken şer'i hükümler arttıkça, iman da artar. Bu ise Peygamber'in asrından başka bir zaman için düşünülemez (Aliyyü'l-Kârî, 1992:263).

Kadıızâde, imanda artma ve eksilmenin alternatifi olarak, imanda kuvvet ve zayıflığın olabileceğini belirtmektedir. Kalbin mutmain olması bu kuvvetin işaretidir (Kadıızâde, 1733:35b).

İslam kelamında, iman ile birlikte ele alınan konulardan biri de iman ve İslam kavramları arasındaki ilişkidir. Bu bağlamda Kadıızâde, İslam kavramının baş eğmek ve kabul etmek anlamıyla, tasdik hakikatini içerdiği için iman kavramıyla bir olduğunu ileri sürerek, Zariyat suresindeki kullanımını işaret etmektedir: “*Bunun üzerine orada bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada Müslümanlardan, bir ev halkından başka kimse bulmadık*” (Zariyat, 51/35-36). “*Bedeviler: ‘İnandık’ dediler, de ki: ‘İnanmadınız ama teslim olduk deyin; inanç henüz gönüllerinize yerleşmedi* (Hucurât, 49/14) ayetinde geçen İslâm kavramını, içte bulunmayan ve sadece dışta göze çarpan bir bağlılık olarak yorumlamaktadır. O, iman ve İslam kavramlarının sözlük anlamları farklı olsa da, kelam literatüründe mana yönünden bir olduğuna işaret etmektedir. İman ve İslam'ı bağlılık; inkâr ve şirki de terk etmek manalarında, İbnü'l-Hümmam'ın *el-Müsayere* adlı eserinden alıntı yaparak kullandığı görülmektedir (İbnü'l-Hümmam, 1317:313).

Buna bağlamda Kadıızâde, mümin ve müslüman kavramlarını, vücuttaki sırt ve karına benzeterek, bütünü oluşturan temel unsurlar olarak değerlendirmektedir (Kadıızâde, 1733:36b). Bu değerlendirmesinde Teftazânî'nin şu görüşünü referans almaktadır: “*İman ve İslam, kavram olarak farklı olsa da birbirlerinden bağımsız olarak var olamazlar. Bir kişiye “Mümindir ama müslüman değildir.” veya “Müslümandır ama mümin değildir.” demek şer'an doğru değildir. “İman ve İslam birdir.” cümlesinden anlaşılması gereken budur*” (Teftazânî, 1988:83).

Kadıızâde, taklidi imanın geçerli olduğu görüşünü, sahabe döneminde taklidi imana sahip bedevileri peygamberimizin mümin olarak değerlendirmesi örneğiyle açıklamaktadır. O, İmam Senusi'nin *Şerhu'l-Akaid* eserinde mukallidin mümin olmadığı görüşünü

çürütmek için bazı tezler ileri sürmektedir: “*Cennet ehlinin üçte birinin Müslümanlar olacağına*” ilişkin hadisi (Buhari, Haşr, 378; Müslim, İman, 221) zikrederek, ümmetin çoğunluğunun imanının mukallit düzeyinde olduğuna göre, bu görüşün sağlam olmadığını belirtir (Kadıızâde, 1733:37b-39a).

Görüldüğü gibi Kadıızâde, iman ile ilgili meseleleri, Ebu Hanife’yi temel alarak, Mâturîdî âlimlerinin görüşlerini özet yorum şeklinde aktarmaktadır. Zaman zaman Eş’arî’ye, çoğu kez de Mutezile’ye akli ve nakli deliller eşliğinde cevap vermiş, Mâturîdî görüşü incelemeye ve tasdik etmeye çalışmıştır.

## 2.2. Allah’ın Varlığı ve Sıfatlar Problemi

Kadıızâde, varlığın imkânı, cevher, araz, imtina gibi kavramları ele alarak, Allah’ın varlığını akli delillerle ortaya koymaktadır. Varlık ve yaratma kavramları ile Allah’ın varlığını sistematik bir tarzda işlemeye çalışmaktadır.

Allah’ın varlığı ve birliği konusunda temanû delilini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır: “*Bir sanat eserinin varlığı, bir sanatın varlığını gerektirir, bu sanat da gerçek yaratıcının varlığını, onun tek olduğunu ve ortağının bulunmadığını gösterir. İki ilâh bulunsaydı; bunlardan biri diğerine muhalif hareket etmeye güç yetiremese âciz olması gerekir. Şayet aykırı hareket etmeye kudreti olursa diğerinin acizliği ortaya çıkar*” (Kadıızâde, 1733:40a). Bu durum Kur’an’da şu ayetle açıklanmaktadır: “*Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu*” (Enbiya, 21/22). “*Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O’ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir*”. (Âl-i İmran, 3/18).

Allah, kadimdir. Şayet kadim olmasa, sonradan vücuda gelmiş olur ve bir muhdise muhtaç bulunurdu. Bu durumda da devir veya teselsül lâzım gelirdi. Bunların her ikisinin zat-i ilahide bulunması ise bâtıldır (Kadıızâde, 1733:40b).

Kadıızâde, Allah’ı tanımanın icma ile vacip olduğunu Mâturîdî düşüncenin temelini dayanarak ifade etmektedir: “*İnsan akli, Allah’ın varlığını anlayabilecek şekilde ve nitelikte donatılmıştır. Yaratıklara bakıp, akıl yürüterek onu anlamak, insanın özelliğindedir. Akıl yalnız bir alet olmayıp, bazı şeyleri şeriat bildirmeden önce de anlayabilecek kapasiteye sahiptir*” (İbnü’l-Hümmam, 1317:157-158). Şer’an olsaydı bunun için nas bulunması gerekirdi. Nas olan bir konuda ise farklı fikirlerin ortaya çıkmasının mümkün olmadığını altını çizmektedir. Bu konuda tutarlı görüşün Hanefî gelenekte olduğunu vurgulayarak, şeraitten önce aklın bulunduğunu ilkesiyle bunu temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda kendisine davet ulaşmayan kimsenin ve buluş çağına ulaşmayan çocuğun imanî ve itikadî durumunu tartışan Kadıızâde, Mâturîdî’nin görüşlerinin tutarlılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Eş’arîlerin “Allah’ı tanımak şer’an vaciptir. Akıl ise ilahi emirleri anlamaya bir alettir. Peygamber gönderilmeden akıl, Allah’ı ve diğer dini hükümleri anlayamaz ve anlayamadığından dolayı onun üzerine vacip olmaz. Çünkü, yalnız akıl ve düşünme Allah’ı bilmeye yeterli değildir. Akıl anlaşırsa bile, Allah’ı tanıması vacip değildir. Vucubiyet akıldan değil şeri’den kaynaklanır” ilkesini de tutarsız görmektedir (Kadıızâde, 1733:41a).

Sıfatlar konusunda ise Müşebbihe'nin Allah'ı, varlıklara benzeterek, sıfatlarını ispat ve kabulde haddi aşırılıklarını ifade etmektedir. Allah'ın bir yerden bir yere intikalini, bedenlere girmesini, bir yerde yerleşmesini, oturmasını ve benzeri durumları caiz gördüklerini belirtmektedir. Benzer şekilde, Muattıla'nın da, Allah'ın sıfatlarını yok saymada haddi aştıklarını ve O'nu inkâra düştiklerini söylemektedir. Bunlara karşın, ehli-sünnetin bu konuda orta yolu tuttuğunu; hiçbir varlığın sıfatlarına benzetmeden ve inkâr da etmeden Yüce Allah'ın sıfatlarını ispatlamaya çalıştığını belirtmektedir. “O, *gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da kendilerine eşler yaratmıştır. Bu suretle sizi ürettiyor. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*”(Şura, 41/11). Ayetinin Müşebbihe ve Mücessime'nin görüşlerini ortadan kaldırdığını vurgulayarak, ayetin başının tenzih olduğunu ve Müşebbihe'nin görüşlerini reddettiğini, sonunun ise sıfatları nefyeden Muattıla'nın görüşleri reddettiğini bildirmektedir (Kadıızâde, 1733:58b).

Kadıızâde, Allah'ın sıfatlarından en çok “kelam” sıfatı üzerinde durmaktadır. Diğer sıfatlar arasında, somut bir varlık olarak Kur'an'ın olması nedeniyle, kelam sıfatı farklı bir özelliğe sahiptir. Çünkü hiçbir mahlûk, sıfatın doğrudan bir tecellisi olmadığı halde, Allah'ın kelimelerinden birini teşkil eden maddi bir malzeme halindedir. Kelam sıfatı, aynı zamanda “*halku'l-Kur'an*” adlı bir problemin ortaya çıkmasına da yol açmıştır.

Kadıızâde, Kur'an'ın yaratılması meselesini detaylı bir şekilde ele almakta ve sünni kelimcilerin görüşleri paralelinde Kur'an'ın mahlûk olmadığı düşüncesini ispatlamaya çalışmaktadır: “*Allah, Kur'an'ı, harf ve kelime olarak gönderdi. Bu harfler mahlûktur. Bu harf ve kelimelerin manası, kelam-ı ilahiyi taşımaktadır. Bu harflere, kelimelere Kur'an denir. Kelam-ı ilahiyi gösteren manalar da Kur'an'dır. Bu kelam-ı ilahi olan Kur'an ise mahlûk değildir. Allah, başka sıfatları gibi, ezeli ve ebedidir. Kur'an, Allah kelamıdır, mahlûk yani, sonradan yaratılmış değildir. Zat-ı ilahinin sıfatıdır. Kur'an, bu kelimelerden, seslerden çıkan manalardır. Kelimeler, sesler, kelam-ı ilahi değildir. İnsanın kelamı da kalptedir. Sözlerimiz bunu meydana çıkaran tercümandır. Hz. Musa ile Firavuna ve başkalarına dair Kur'an'da anlatılanlar, Yüce Allah'ın onlardan haber veren bir kelamıdır. Fakat onu konuşmamız, okumamız ve yazmamız, Hz. Musa'nın ve diğer insanların konuşmaları ise mahlûktur*” (Kadıızâde, 1733:78a). Bu meselede delil olarak, “*Kur'an Allah kelamıdır, mahlûk değildir*” (Beyhaki, I, 373) hadisini getirmektedir. Ancak bu hadis, isnad olarak problemliliği görülmüştür. Daha önce de belirtildiği gibi Kadıızâde, kendi görüşlerini desteklemek için problemliliği rivayetleri kullanmakta bir sakınca görmemektedir. Bu tür rivayetleri muhalifler kullandığı zaman ise, itikat konularında farklı rivayetler içeren haberlerin delil olmayacağını belirtmektedir.

Kadıızâde, “Allah, ezeli olarak mütekelim olmayıp, O sonradan kendisinin yarattığı bir kelam ile konuşmaktadır. Mütekelim, kendisinden kelam sâdir olan kimsedir. Bu nedenle kelam, fiilî bir sıfat olup Allah'ın zatıyla kaim olan ezeli bir nitelik değildir.” görüşüne sahip Mutezile'yi reddetmekte, Allah ve insanın sıfatlarını karşılaştırarak aralarında benzerliğin olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır (Kadıızâde, 1733:55b).

Kadıızâde, fiili sıfatlar konusunda ise Birgivi, Aliyyü'l-Kari ve İbni Hümam'ı referans göstererek, Mâturîdî kelimcilerin görüşlerini tutarlı görmektedir. Tekvin sıfatı çerçeve-



sinde, Eş'ârî'nin bu sıfatlar hakkında görüşlerini eleştirmektedir (Kadızâde, 1733:54a-b).

Kadızâde, haberi sıfatları Selefiyye'nin benimsediği metotla, hakkında yorum yapılmasını doğru bulmadığını belirtmektedir. Ona göre, bu sıfatlar yorumlanan anlamı dışında başka bir anlama sahiptir ve insan bunu anlamakta aciz durumdadır (Kadızâde, 1733:58b). İnançla ilgili görüşlerini daha çok sıfatlar konusu üzerinde yoğunlaştıran Selefiyye âlimleri, naslarda geçen bütün sıfatları Allah'a nispet etmişlerdir. Haberi sıfatları naslarda geçtiği şekilde kabul eden bu âlimler, onların mecazî anlama hamledilerek yorumlanmasını kabul etmemiş, teşbihi reddetmelerine rağmen, zaman zaman teşbihi andıran görüşlere sahip olmuşlardır.

Rü'yetullah konusunda ise, “*O gün bir takım yüzler parlaktır, Rablerine bakıcıdırlar.*” (Kıyame, 75/22-23) ayetini delil göstererek, Yüce Allah'ın, ahirette cennet ehline ihatasız ve bir keyfiyete bağlı olmaksızın cemâlini göstereceğini belirtmektedir. Bu anlamda “*Siz şu ayı gördüğünüz gibi, Rabbinizi de böyle perdesiz göreceksiniz ve O'nu görmede bir sıkışıklığa düşmeyeceksiniz.*” (Buhari, Mevakitu's-Salat 6; Müslim, Mesacid 211) hadisinde Rü'yetullah konusuna açıkça işaret edildiğini söylemektedir (Kadızâde, 3 s. 63a).

Nakli delillerin yanında Rü'yetullah konusunda akli deliller de ileri sürmektedir: Ona göre akıl, kendi düşüncesine bırakıldığı zaman, cemâli ilahiye görmenin mümkün olmadığına hüküm vermez. Akıl, nefis ve duyguların etkisinde olmadığı zaman Allah'ın görülmesinin mümkün olabileceğine hüküm verecektir (Kadızâde, 1733:63a). Bu düşüncesinin Mâtürîdî'nin bu konuda ileri sürdüğü akli delillerden (Mâtürîdî, 1979:79) kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim ehlisünnete göre Rü'yetullah aklen mümkün, naklen de vacip görülmektedir.

Kadızâde, Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesinin ise farklı olduğunu, “*Saflarımızı düzeltin ve sıklaştırın, çünkü ben sizi arkamdan da görüyorum.*” (Müslim, Salat: 28; Buhârî, Ezan:75) hadisiyle desteklemektedir. İzzeddin b. Abdüsselam'ı referans göstererek, melekler ve cinlerin ise Allah'ı göremeyeceklerini belirtmektedir. Bu düşüncesine “*Gözler O'nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pekiyi bilen, her şeyden haberdar olandır*” (Enam, 6/103) ayetini delil getirir.

Müminlerin cennette Allah'ı görebilmeleri için yeni bir görme özelliği verileceğini, ama görmenin tam anlamıyla inkişaf olmadığını vurgulamaktadır (Kadızâde, 1733:63a). Allah'ın görülmesi konusunda ilk dönemlerde icma olduğunu ama daha sonraları farklı düşüncelerin olmasıyla mezhepler arasında ihtilafların çıktığını belirtmektedir. Bu mesele, kelmacılar tarafından tartışılmış, ayetlerde geçen Allah'ın görülmesi, cennetle sınırlı kalmamış, dünyada ve rüyada bile görülebileceği ileri sürülmüştür (Pezdevî, 1988:110). Kadızâde'ye göre de Allah'ın zatının görülmesi mümkün olmasa da rüyada görülmesi mümkündür. Ayrıca Allah'ın kendi zatını görmek de mümkündür (Kadızâde, 1733:63b). Ancak bu görüş, genelde ehlisünnet kelmacılar tarafından tenkit edilmiştir.

### 2.3. Peygamberlik Anlayışı

Yüce Allah, müjdeleyici, ilahi azaptan korkutucu ve insanlara din ve dünya işlerinde muhtaç oldukları şeyleri açıklamak amacıyla, insanlara hemcinslerinden peygamberler

göndermiştir. Allah'ın peygamber göndermesinin amacı, O'nu tasdik etmektir. Bu anlamda peygamber göndermek, Allah için vacip değil hikmetinin bir gereğidir. Bütün peygamberleri vahiy aldıktan sonra tasdik etmek gerekir (Kadıızâde, 1733:76b).

İslam düşüncesine göre, peygamberlerin hepsi getirdikleri öğretilerin tamamında doğru olduğu kabul edilir. Çünkü onlar, Allah'ın yardım ve fazlı ile kasten günah işlemekten korunmuşlardır. Yoksa doğuştan itibaren masum değildirlir. Kadıızâde, Teftazânî'nin, "Peygamberlerin vahiyden önce seciye düşüklüğüne işaret eden sağair gibi insanların nefret etmesini gerektiren eylemleri işlemelerinin mümkün olmadığı" (et-Teftazânî, 1320 h.:171) düşüncesi ile Devvânî'nin "Peygamberlerin vahiyden sonra hataen sağair işlemleri ittifakla caizdir. Ancak bir lokma ekme çalmak, eksik tartmak gibi seciye düşüklüğü ifade eden şeylerin onlarda gerçekleşmesi, peygamberlerin Allah tarafından uyarılmaları ve onların da uyanmaları şartıyla caiz; aksi takdirde caiz değildir" (Devvânî, 1316:82-83) şeklindeki düşüncesine atıfta bulunarak, peygamberin de insan olduğu gerçekliğinden hareket ettiği görülmektedir. Çünkü Allah, insanı hata yapan, günah işleyen bir varlık olarak yaratmıştır. Peygamberlerin de insan olmaları nedeniyle potansiyel olarak hata ve günah işlemeleri mümkündür. Peygamberlerin günah işlememelerinin nedeni ise, Allah'ın onları hata yapmadan önce uyarması ya da günah işleyecek ortamlardan uzak tutmasıdır (Kadıızâde, 1733:76b).

Ona göre, peygamberlerin vahiy gelmeden önce ve vahiy tamamlandıktan ve peygamber vefat ettikten sonra da peygamberliği devam etmektedir. Buna delil olarak ise İsa peygamberin çocuk iken peygamber olduğunu söylediği ayeti göstermektedir (Meryem, 19/30). Ayrıca Hz. Peygamberin, "*Ben, Âdem ruh ile ceset arasında iken peygamberdim*" (Buhari, Tarih 7/374) hadisine işaret ederek dünyaya gelmeden önce de peygamber olduğunu söylemektedir (Kadıızâde, 1733:78b).

Kadıızâde, resul ile nebi arasındaki bariz farkın tebliğ görevi olduğunu ortaya koyarak nebinin, kendine verilmiş özel bir kitap ve tebliğ görevinin olmadığını işaret etmektedir. Nebi kavramını, resul kavramından daha genel kabul ettiği görülmektedir. Bu genelleme ile peygamber olmayan bazı kimseleri de nebi kategorisine koymaktadır. Mesela Yuşa ile Hz. Musa'nın şeriatına tabi olmakla birlikte tebliğle görevlendirilmediğini söylemektedir. Yuşa'nın peygamber olduğuna ilişkin Kur'an'da herhangi bir işaret yoktur. Hakkındaki bilgilerin hemen hepsi, Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'a dayanmaktadır. Hz. Musa ve Hızır kıssasında kendisinden Musa'nın genç yardımcısı "fetâ" diye bahsedilen kişinin (Kehf 18/60, 62-63) Yûşa b. Nûn olduğu ifade edilmektedir (Harman:44). Yine Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce yaşamış Mekke'li Hanifler'den biri olan Zeyd b. Amr b. Nüfeyl el-Adevî el-Kureşî için de ihtiyacı olan şeylerin, nefsinin kemale ermesi için vahiy geldiğini iddia etmektedir (Kadıızâde, 1733:79b). Bu değerlendirmenin hadislerde geçen rivayetlerden dolayı, Zeyd b. Amr için ilham gelebileceği yorumunda bulunmuş olsa gerektir.

Mucize konusuna gelince Kadıızâde, Hz. Peygamberin Kur'an'da geçmeyen diğer mucizelerini de kabul etmekte ve bunlara inanmak gerektiğini söylemektedir. Mucizeler ile ilgili rivayetlerin mütevatir olduğunu, ayrıntılarında ahad haberler yer almasının

mucizenin müşteregini reddetmeye neden teşkil etmeyeceğini belirtmektedir. Sözlük anlamları farklı olsa da, keramet, irhas, velayet gibi kavramlar, mantık ve manevi açıdan peygamberin tebliğini desteklemektedir. Bu yüzden hepsinin mucize kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunur (Kadıızâde, 1733:81b). Bu anlamda o, keramet ve benzer olağanüstü kavramları, mucize kavramı kadar önemli görmektedir. Peygamber dışındaki insanlarda görülen, -Ashab-ı Kehf olayı (Kehf, 18/10-26), Hz. Meryem'in yanında yazın kış, kışın yaz meyvelerinin bulunması (Al-i İmran, 3/37,97), Hz. Musa'nın annesine ilham edilmesi (Kasas, 28/7, Taha, 20/37-38) gibi olayların Kur'an'da zikredilmesi, benzer olağanüstü hallerin daha sonra da ortaya çıkmasını gerektirmez. Bunlar özel durumlardır ve özel olmasının nedeni, Kur'an tarafından anlatılmasıdır. Mesela Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı babasız olarak doğurması (Al-İmran, 3/47) genelleştirilirse, birçok kadının erkeksiz çocuk doğurabileceğini, üstelik bunun keramet olarak gösterilmesinin kabul edilmesi gerekir ki bu da mümkün değildir (Akbulut, 1992:35-38).

Mucize kavramını keramet ve türevleri ile genelleştirmek, mucizenin özel olma durumunu ortadan kaldıracığı gibi, peygamberliğe destek olmanın ötesinde ona zarar verecektir. Mucize, peygamberliğin bir aracıdır. Genelleştirilme yapıldığında, bu amaç konumuna yükselecektir. Böyle olunca da peygamberin getirdiği asıl mesajın anlaşılmasına ve başka sorunların ortaya çıkmasına neden olacaktır. Yine tarih boyunca keramet kavramının istismar edilerek Müslüman kültüre birçok zarar verdiği de göz ardı edilmemelidir.

Keramet konusunu genelleştirmesi nedeniyle, "*Allah, iman edenlerin yardımcısıdır*" (Bakara, 2/257) ayetini delil olarak ileri süren Kadıızâde, müminleri veli sınıfında değerlendirmektedir (Kadıızâde, 1733:79a). Hal böyle olunca velilerin göstermiş olduğu kerametler de sıradanlaşmaktadır. Her mümin veli olursa her müminin fiili de keramet sayılır.

Müslüman kültürde yer alan Peygamberler arasında üstünlük meselesi, Kadıızâde tarafından da ele alınmış ve bu anlamda Hz. Muhammed'in en üstün insan ve en faziletli peygamber olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu konuyu da ele alan Kadıızâde, Hz. Peygamberin üstün olmasının nedenlerini ve delillerini de şöyle sıralamaktadır: "*Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz*" (Al-i İmrân, 3/110) ayetinden, en hayırlı ümmetin peygamberi de en hayırlıdır sonucunu çıkarmaktadır. "*Ben öncekilerin ve sonrakilerin en üstünüyüm*" (Tirmizî, Menâkıb: 3616), hadisine dayanarak da Hz. Peygamber'in en faziletli, sevabı en çok, büyük şefaet yetkisi bulunan özel konumu olduğunu ifade etmektedir (Kadıızâde, 1733:85a).

Teftazânî'ye atfen, tüm Müslümanların Hz. Peygamber'in en faziletli olduğuna dair icma ettiklerini söylemekle birlikte, bu konuda farklı düşünen âlimlerin görüşlerini de zikretmektedir. Dolayısıyla bu noktada düşünceleri arasında çelişkili bir durum göze çarpmaktadır. Hakkında kesin ve açık hüküm bulunmayan bir meselede icma olduğunu söylemek de açığı düşündürücü bir durumdur.

Kadıızâde, Peygamberimizin üstünlüğü meselesini daha da genişleterek, onun bireysel olarak tüm peygamberlerden üstün olduğu gibi, tüm peygamber topluluğundan da üstün olduğunu vurgulamaktadır. İzz b. Abdüsselam'ın "*Hız. Peygamber, bireysel olarak diğer*

*peygamberlerden üstündür, ancak peygamberlerin tamamından üstün değildir.” dediği için dönemindeki âlimler tarafından küfre düştüğüne dair fetva verdiklerini belirtmektedir (Kadıızâde, 1733:86b). Benzer hadise Osmanlı devrinde de yaşanmıştır: Molla Kâbız, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğunu ileri sürerek, bunun doğruluğunu ortaya koymak için ayet ve hadislerden deliller getirmiştir. Şeyhülislam İbn Kemâl ve İstanbul müftüsünün fetvalarıyla, Hz. İsa'yı Hz. Muhammed'den üstün gördüğü için, Molla Kâbız idam edilmiştir (Yurdaydın, 1982:111-114)*

Her ümmet, kendi peygamberinin diğer peygamberlerden daha üstün olduğunu kabul etmektedir. Yahudilere göre Hz. Musa, Hıristiyanlara göre Hz. İsa, Müslümanlara göre de Hz. Muhammed peygamberlerin en üstünü kabul edilmiştir. Bize göre ise Peygamberlik, çalışma ile kazanılan bir makam olmadığına göre, peygamberler arasında bir fazilet sıralamasının yapılması doğru değildir. Aksi halde, bazı peygamberlerin görevlerini tam anlamıyla yerine getirmedikleri sonucuna ulaşılabilir. Allah'ın gönderdiği bütün peygamberler, Müslümanların peygamberleridir. Bu anlamda aralarında fark yoktur. Peygamberler arasındaki fazilet sıralaması, peygamberlerin sıfatlarını değil, zatlarını öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşımın, Kur'an'ın ortaya koyduğu peygamber anlayışı ile bağdaşması da mümkün değildir. Zira Allah'ın elçileri arasında herhangi bir ayırım yapılmaması, Kur'an ayetleri ile sabittir. Resullerin tafdili de Kur'an'da geçmektedir. Ancak bunun, peygamberlerden herhangi birinin şahsiyetinin, diğerlerinden daha üstün olduğu yolunda bir anlayışa sebep olması doğru değildir. Çünkü Peygamberlerin zatlarından ziyade ortaya koyduğu davaları daha önemlidir (Akbulut, 1992:111-119).

### 2.3.1. Melek, Cin, Şeytan

Kadıızâde'ye göre Allah, muhtaç olduğu için melekleri yaratmamıştır. “*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur...*” (Fatır 35/1) ayetinde meleklerin elçi olarak nitelendirilmesinden hareketle, meleklerin Allah ile peygamberler arasında elçilikle görevlendirildiğini belirtmektedir. Ayrıca salih kullara ilham göndermek için de melekler elçi konumundadır. İnsanın melekleri asıl yaratılmış oldukları şekilleriyle görememesi, güzellikleri ve heybetleri sebebiyle onlara bakmaya güç yetiremediğindedir (Kadıızâde, 1733:64b).

Kadıızâde, büyük meleklerden Cebrail'i, Hz. İsa'nın ruhunu Meryem'e iletliği ve getirdiği vahiyle insanlara hayat verdiğini ifade etmektedir. Yine ona göre Mikail'in, bitkileri canlandıran yağmur ve kar getirerek yeryüzüne hayat verdiğini, İsrafil'in de ölen insanların ahiret için yeniden dirilişinde hayat müjdecisi olduğunu belirterek büyük melekleri “hayat” sıfatıyla nitelendirmektedir (Kadıızâde, 1733:67a).

Melek ile insanı karşılaştıran Kadıızâde, “*Hani meleklerle: 'Âdeme (veya Âdem için Allah'a) secde edin' demiştik de hemen secde etmişlerdi*” (Bakara, 2/34) ayetinden hareketle, insanın melekten üstün olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre insan, irade ve nefis sahibidir. İnsan için gerek ilim gerekse amel yolundaki faziletler, bir takım engellerle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bir takım meşgul edici şeylerle beraber, ibadet yapmak; daha zor ve ihlâsa ulaşmakta daha tesirlidir. Her ne kadar melekler Allah'a isyan etmezlerse de insan melekten üstündür (Kadıızâde, 1733:67b).

Kadıızâde, insan-melek karşılaştırması ve üstünlük tartışmasına geniş yer ayırarak üstünlük sıralamasını şöyle yapmıştır: “Beşerin peygamberleri, meleklerin peygamberlerinden üstündür. Meleklerin peygamberleri, beşerin avamından üstündür. Beşerin umumu, umum meleklerden üstündür. Peygamberler en faziletlidir. Onların da en faziletlisi, Hz. Muhammed’dir. Peygamberlerden sonra dört büyük melek faziletlidir. Sonra Allah dostları, daha sonra melekler ve daha sonra da umum Müslümanlar gelir (Kadıızâde, 1733:67b).

Burada Kadıızâde’nin insanların meleklerden ya da meleklerin insanlardan üstün olduğu yolundaki görüşünün problemlili olduğu gözükmetedir. Çünkü karşılaştırma ayrı cins ve eşit olmayanlar arasında yapılmaktadır. Bu üstünlük tartışmasının altında ise Hz. Peygamber’in mahlûkatın en üstünü olduğunu ortaya koyma düşüncesi olduğunu sanmaktayız (Kadıızâde, 1733:69b).

Kadıızâde, cinler ve iblis ile ilgili ayrıntılı bilgileri, Suyuti’nin *Laktü’l-Mercan fi Ahkâmi’l-Cann* isimli eserinden esinlendiği, *Kıladetü’l-Mercan fi Ahvali’l-Can* adlı risalesinde vermektedir. Cinlerin, dumamı kesilmiş yalın bir ateşten yaratıldığını ve şeytanlar gibi gözle görülemeyeceğini, ancak Hz. Peygamber’in cinleri gördüğünü belirtmektedir. Peygamberlerden sadece Hz. Peygamber’in cinlere gönderildiğini ileri süren Kadıızâde, bu konuda Sübki’yi referans göstermekte ve bu konuda icma olduğunu da söylemektedir. Hz. Süleyman zamanında Kur’an’da anlatılan (Sebe, 34/14; Neml, 27/17,39) cinlerle ilgili olaylardan hareketle, Hz. Süleyman’ın *cinlerin peygamberi değil onların kralı idi* yorumunu yapmaktadır (Kadıızâde, 1856:115b).

“*Ben cinleri de insanları da ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*” (Zâriyât, 51/56) ayetini dayanak alarak, insanlar gibi, cinlerin de namaz, oruç, hac, zekât gibi tüm ibadetlerle mükellef olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını da Sübki’yi referans göstererek “*cinler şeriatın tüm emir ve yasaklarından sorumludur. Çünkü tahsis yoksa şeriatın tüm teklifler geneldir*” mantığı ilkesine dayandırmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, cinlere Kur’an okumuştur (Cin, 72/1-3). Kur’an okumak ilim öğrenmektir. İlim öğrenmek ise mükellef kılınmak anlamına gelir (Kadıızâde, 1856:116a).

Kadıızâde, insanlar gibi cinlerin de mükellef olduğunu kıyas mantığıyla ortaya koymaktadır. Ancak farklı türden olan varlıkların, şeriatın tüm emir ve yasaklarından sorumlu olması makul görünmemektedir. Ruhsat ve azimet ilkeleri çerçevesinde, bazı insanların tekliflerden muaf sayılmaları söz konusu iken, cinlerin insanlarla teklif konusunda eş tutulması düşündürücü bir durumdur.

Kadıızâde, cinlerin arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu, “*Kur’an okuyan müminin turunç meyvesine benzetildiği*” (Buhârî, Fezâilü’l-Kur’ân 17; Müslim, Müsâfirîn 243) hadisinden hareketle, Kur’an okunan eve cinlerin giremeyeceğini, Belkıs’ın ebeveyninden birinin cin olması nedeniyle, cinlerle evliliğin ise mümkün olabileceğini belirtmektedir. Ebu Nasr Tacüddin es-Sübki’nin *el-Eşbah ve’n-Nezair* adlı eserini referans göstererek, nikâhla ilgili lian, iddet, boşanma ve nafaka gibi hususların cinler için de geçerli olduğunu savunmaktadır (Kadıızâde, 1856:117a). Görülüyor ki Kadıızâde, cinlerle ilgili meseleleri açıklarken de rivayetlerde seçici davranmamıştır. Meleklerde olduğu gibi cinlerle insanları aynı kategoride değerlendirmesi sonucu, cinler için pek de makul olmayan iddiaları ileri sürmüştür.

Kadıızâde, İblis'in isyan etme sürecinin ayrıntılarına girmemekle birlikte, onun hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Onun meleklerden değil, maksatlarını gizlemiş bir cin olarak melekler arasında bulunduğunu, Hz. Âdem'in secde olayından sonra isyan edip rahmet-i ilâhîden kovulduğunu söylemektedir. Ona göre, Allah'ın rahmeti sebebiyle insanlar, şeytanları asıl yaratıldıkları surette göremezler. Çünkü şeytanların suretleri, pek çirkin ve hoş olmayan bir görünüştedir. (Kadıızâde, 1733:70a)

Kadıızâde, “*Şeytan onların yaptıklarını süslemişti*” (Neml, 27/24) ayetinin, İblis'in insanlar üzerinde zahiri bakımdan; “*O, insanların göğüslerine daima vesvese verendir*” (Nâs, 114/5) ayetinin ise batını bakımdan etkisi olduğunu ileri sürmektedir. “*Şeytan, kanın damarda akışı gibi bir kısım âdemoğullarının arasında dolaşır*” (Müslim, Selam;23) hadisinin de insan üzerindeki batını etkiye delil olarak getirmektedir (Kadıızâde, 1733:70b).

#### 2.4. Kabir Hayatı ve Ahiret ile İlgili Meselelere Bakışı

İnsanı ruh ve bedenden oluşmuş bir varlık olarak nitelendirmekle birlikte Kadıızâde, ruhun önceliğine dikkat çekmektedir. Kabir hayatının varlığını ispat etme düşüncesini temellendirmek için de ruh- beden birlikteliğini öne çıkarmakta ve kabri ahiret hayatı gibi değerlendirmekte ve şu ifadelerle yer vermektedir: “Dünya, kabir ve ahiret hayatının her birinde insan, ruh ve bedeninin birlikteliğinde bulunacaktır. Bu birlikteliğin en kâmil şekli de cesetlerin kabirlerinden diriltildiği gün olan ahiret hayatında gerçekleşecektir. Çünkü bundan sonra vücut, uyku, ölüm ve hastalık gibi eksiklikleri kabul etmez. Yüce Allah, her bir âlem için o âleme mahsus bir takım hükümler vazetmiş bulunmaktadır. Dünyanın hükümleri, beden üzerine yüklenmiştir.” Bu konuda şu ayeti zikretmektedir: “*Ateşin içinde birbirleriyle tartışarlarken, güçsüzler, büyüklük taslayanlara: ‘Doğrusu biz size uymuştuk, şimdi ateşin bir parçasını olsun bizden savabilir misiniz?’ derler*” (Mümin, 40/47). Ruha gelince o, bedene tâbidir. Berzah âleminin hükümleri, ruh üzerinde cereyan eder. Beden ise ruha tâbi olur (Kadıızâde, 1733:108b).

Kadıızâde, ahiret hayatının aşamalarından kıyametin küçük-büyük alametlerini sıraladıktan sonra kabir âlemi ile ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir.

Kadıızâde, Ebu’s-Suud el-İmâdi’nin *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm* adlı tefsirine atıf yaparak, Allah'ın kemal sıfatının gereği olarak insanların kabirde ve ahirette, en güzel vasıflara sahip meyvelerden oluşan nimetlerle, sabah-akşam rızıklandırılacağını belirtmektedir. “*İşte onlar için belli bir rızık, meyveler vardır. Onlar ikram gören kimselerdir*” (Saffat, 37/41-42) ayetinde geçen rızık, güzel görüntüsü, lezzetli tadı ve güzel kokulu gibi temel nitelikleri ile anlatılmaktadır. “*Orada selamdan başka boş söz işitilmez ve onların sabah ve akşam rızıkları vardır*” (Meryem, 19/62) ayetinde ise rızıkın vakti belirtilmektedir. “*Onlar orada koltuklara yaslanmış olarak pek çok meyveler ve içecekler isterler*” (Sad, 38/51) ayetindeki meyve rızık kelimesini çağrıştırmaktadır. Çünkü cennet ehlinin rızıkı meyvelerdir. Bu meyvelerden tatmak, dünyadaki beslenmeden farklıdır. Dünyada insan besin maddelerini gıdalanmak için yer, oysa cennette gıdalanmak yoktur. Çünkü gıdalanmak aynı zamanda dönüşümü gerektirir. Cenneteki nimetleri tüketen kimse, tatlarını ve zevkini alır ama atıkları beden için bir yük olmaz (Kadıızâde, 1733:109a-b).

Kabir azabının varlığına, ilgili bazı ayetlerden ve manasının mütevatir olduğunu belirttiği hadislerden deliller getirmektedir (Kadızâde, 1733:110a). Ona göre, bütün insanlar her ne şekilde ölürsün ölsün, ister kabirde gömülmüş olsun, ister yırtıcı bir hayvan onu yemiş yahut yanarak vefat etmiş olsun kabir azabı veya ödülü görecektir (Kadızâde, 1733:108b). Ona göre, kabirde insanlara uygulanacak nimet, azap ve benzeri durumlar ruh ve cesedin tamamına yöneliktir. İnsan için, lezzet, elem, konuşma, ilim ve kudret hayat ile mümkündür. Hayat ise bedensiz olamaz. Kabir azabı ve nimetinin ruh ve bedene birlikte uygulanacağını ileri süren Kadızâde, parçalanmış veya yanmış cesede azabın nasıl uygulanacağını da şöyle açıklamaktadır: “Ruhun ilişkili olduğu bir beden vardır. Acı ve nimeti ruh hisseder. Üstelik dünyadaki durumun aksine, kabirde beden ruh girmeden dirilme gerçekleşecektir. Bu durum insan için dünyadaki alışkanlığı dolayısıyla muhal gelebilir. Ruh-beden ilişkisi dünyadakinden farklı bir şekilde gerçekleşecektir” (Kadızâde, 1733:109b).

Ayrıca öldükten sonra dirilmenin ruhun bedene iade edilmesi şeklinde gerçekleşeceğini de söylemektedir. İnsanların haşır olmasının yeni bir bedenle olmayacağını ifade eden Kadızâde, Teftazânî’yi referans göstererek, iade ve haşır olunan şeylerin, ömrün başından sonuna kadar varlığı devam eden asli cüzlerin olacağını kabul etmektedir. (Kadızâde, 1733:110b). Bu söyleminin arka planında ise, haşır esnasında yeni bir beden olacağını kabul etmenin tenasühe kapı aralama anlamına geleceği endişesi yatmaktadır. Nitekim Teftazânî de ikinci beden, birinci beden aslı parçalarından yaratıldığını belirtmiştir (et-Teftazânî, 1991:254-255).

İmam Gazali, Devvani ve Senusi’yi referans alan Kadızâde, azap ve nimetin ruh ve bedene birlikte uygulanacağını ortaya koymaktadır. Ona göre beden ve ruhun birlikte dirilmesi nakli delillerle sabittir ve imanın esaslarındandır. Dolayısıyla cismani haşır inkâr eden, sevap ve cezanın niteliklerinin sadece ruha ait olduğunu iddia eden bazı filozofların da küfre düştüklerini ileri sürmektedir (Kadızâde, 1733:111a).

Kadızâde, Nesefi ve Teftazânî’nin görüşleri çerçevesinde, ehlisünnet âlimleri tarafından ileri sürülen cennet ve cehennem yaratılmış ve şu anda mevcut bulunduğu fikrini savunmaktadır. Cennetin yaratılmış olduğu düşüncesi, Mutezile ve Cehmiyye’nin bazı âlimlerine karşı reddiye olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü onlara göre, içinde ikamet edecekleri yaratmadan cennet ve cehennemi yaratmak, hikmetli olanın hikmetiyle bağdaşmaz. Eğer yaratılmış olsaydı, yer ve göğün yok olmasıyla cennet ve cehennem de yok olması gerekirdi (Nesefi, 2010:119). Kur’an’da Allah’ın dışında her şeyin yok olacağı belirtilmektedir (Kasas, 28/88). Ehlisünnet ise kıyamette cennet, cehennem, azap melekleri ve hurilerin yok olmayacağını ileri sürmektedir. Ona göre helak, yok olmayı gerektirmez, kendisiyle faydalanılmayacağını gösterir. Allah dışındakilerin var olması caizdir (Kadızâde, 1733:113a).

Kadızâde’ye göre, gerek Âdem kıssası, gerekse miraç ile ilgili birçok hadisin var olması yine yaratılmış olduğunun kanıtıdır (Kadızâde, 1733:113a). Ehlisünnet âlimlerine göre, cennet yaratılmış ve şu anda mevcut olsa da, dünyada gözlerden saklanmıştır (Tunçbilek, 2005:56-57).

Kadıızâde'ye göre cennet, cehennem ve içinde ikamet edenler de yok olmayacaktır. Allah, buraya girenler için “içinde ebedî kalıcı olduklarını” (Ankebut, 29/58, Zuhuruf, 43/74) vurgulamaktadır. Orada görülecek ceza ve mükâfatlar da ebedidir. Çünkü cezanın ebedi olması kâfirin hakkıdır. Cennet ve cehennemin ebediliğine inanmak vacip, inkârı ise haramdır. Bu ifade Yüce Allah'ın “baki”liğine aykırı değildir. Bu meseleler kitap, sünnet ve icma ile sabittir. (Kadıızâde, 1733:113b).

Kadıızâde, insanların cennet ve cehenneme girmeden önce karşılaşacakları, kevser havuzu, amellerin tartılması, sorgulama süreci ve sırat köprüsü hakkında da detaylı bilgiler vermektedir. Bu konularla ilgili ayet ve hadisleri, Mâturîdî âlimlerinin görüşleri çerçevesinde yorumlamakta, zaman zaman Mutezile'nin aykırı düşüncelerine karşı ehlisünnet düşüncesinin haklı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Kadıızâde, ahiretle ilgili aşamalar hakkında ayrıntılı bilgi vermekle beraber, bunların keyfiyetlerinin meçhul olduğunu, kesin akli deliller bulunmadığını, ancak bunları kabul etmenin makul olduğunu belirtmektedir. Bu konuda selefın tefviz metodunu benimsemenin en uygun yol olacağını belirterek, şüpheli konulara dalmanın doğru olmayacağını, onları Allah'a havale etmek gerektiğini söylemektedir (Kadıızâde, 1733:120a).

Kadıızâde, ahiretle ilgili konulardan şefaatin ahirette büyük günahların affedilmesi, azabın giderilmesi ve derecelerin yükseltilmesi şeklinde gerçekleşeceğini belirtmektedir. Şefaath konusunda, “büyük günah işleyen mümin saymadığı için onlara şefaath edilemeyeceğini, üstelik “Şefaathım ümmetinden büyük günah sahipleri içindir.” hadisini, “âhad” yoluyla geldiği gerekçesiyle (Abdülcebbar, 2013:2/606) şefaath konusunda farklı düşünen Mutezile'nin iddialarını çürütme gayreti içerisinde. Teftazânî ve Devvani'ye atf yaparak, Mutezilî âlimlerin ahirette, müminlerin derecelerini yükseltmek için şefaathın yapılacağını iddia ettiklerini belirtmektedir (Kadıızâde, 1733:120a). Kadıızâde'ye göre, “İzni olmaksızın O'nun katında şefaath bulunacak kimdir?” (Bakara, 2/255) ayeti şefaath olmadığına delil olarak getirilemez. Çünkü bu ayette, şefaathın olmadığı değil, Allah'ın büyüklüğü vurgulanmaktadır. Peygamber dışında başka insanların da şefaath yetkisi olduğunu şu hadise dayanarak ileri sürmektedir: “Kıyamet günü üç sınıf; peygamberler, sonra ilim sahipleri, daha sonra şehitler şefaath edeceklerdir” (İbni Mace, Zühed, 37).

## 2.5. Kader Anlayışı

Kadıızâde, kaderi Allah'ın mahlûkattan gizlediği bir sır olarak değerlendirmekte ve tam olarak çözmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre, kader meselesini ne bir peygamber ne de melek çözmüştür. Çünkü mahlûkatın bilgisi ve görmesinden gizlediği için, Allah'tan başka hiç kimse gaybı bilemez. İlmi, şeriat ilmi ve gayb ilmi olarak iki sınıfta değerlendirmektedir. Şeriat ilmi herkes tarafından bilinmekle beraber, gayb ilmüne muttali olmak bir yana onu öğrenmeyi istemek bile imkânsızdır. Bu ilme “ledünnî ilim” de denir. Allah bunu gizlemiş ve mahlûkatı ondan yasaklamıştır. Şeriat ilmini inkâr etmek küfür olduğu gibi, gayb ilmi bildiğini iddia etmek de küfür sayılmıştır. Bu ilmi öğrenmeye çalışmak hızlan vesilesidir. Allah'ın yaptıklarını ve rububiyetini (her şeydeki mülkünü) sorgulamak, “Allah, yaptığınan sorumlu tutulamaz” (Enbiya, 21/23) ayeti gereği, Allah'a düşmanlık yapmak anlamına gelmektedir (Kadıızâde, 1733:125a).



Tahavi'yi referans göstererek, kader konusuna dalmanın iyi bir şey olmadığını, Allah'ın her şeyi mükemmel bir şekilde planlayıp yarattığını kabul edip inanmak gerektiğini belirtmektedir. Çünkü Allah'ın belirlediği her şey kesinleşmiştir, değişmez. “*Gerçekten biz, her şeyi bir kader ile (ölçü ve dengede) yarattık.*” (Kamer, 54/49), ve “*O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.*” (Furkan, 25/2) ayetlerinde geçen *kader* kelimesini yazılmış, önceden belirlenmiş ve takdir edilmiş manasında değerlendirerek, her şeyin, Allah'ın sanatkârane yaratma sıfatıyla, önceden levh-i mahfuzda yazılmış, planlanmış bir kaderi bulunduğunu ileri sürmektedir (Kadızâde, 1733:126b). Bu yorumunu hadislerle de desteklemektedir: “*Allah, gökleri ve yeri yaratmadan elli bin sene evvel mahlûkatın kaderlerini tayin ve tespit etmiştir.*” (Müslim, Kader, 16). Bunun sonucunda, hayır ve şer, tatlı ve acı her şeyin Allah'ın kaderi ile kullar üzerine takdir edilmiş bulunduğunu, bu yüzden kişinin inanması gerektiğini ve kader inancının da imanın şartlarından olduğunu ileri sürmektedir (Kadızâde, 1733:125a-127a).

İnsanın hidayete ermesi veya sapıtmasını, “*Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir*” (Fâtır, 35/8) ve “*Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kıлып bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfuz) O'nun yanındadır*” (Rad, 13/39) ayetlerini delil göstererek, önceden belirlenmiş kader neticesinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Ona göre, levh-i mahfuz ve kalem-i âlâya inanmak da kader inancı içerisindedir. Levh-i mahfuzda bulunan şeylerin tamamı, Allah'ın, Âdem peygamberin zürriyetinden almış olduğu misakla var olan bir kadedir. Çünkü Allah, cennete ve cehenneme gireceklerin sayısını ezelde bilmektedir. Bunda bir artma ve eksilme söz konusu değildir (Kadızâde, 1733:126b-129b).

Görülüyor ki Kadızâde'nin bu yaklaşımı, Allah'ın ilmini ve yaratmasını ön plana çıkarırken, insan sorumluluğu ve iradesini de ortadan kaldıran cebri bir anlayıştır. Her şeyin önceden yazıldığı, planlandığı, hatta cennet ve cehenneme gideceklerin belirlendiği bir anlayış, “*Allah'ın her an iş üzere olduğu*” (Rahman, 55/29) ayetiyle bağdaşmamakta ve Allah'ı atıl bırakmaktadır. İnsanların ezelde, ahiretteki konumları takdir edildiyse, bunda insanın sorumlu olmasının bir manası olamaz. İnsanın başına iyi veya kötü bir şeyin gelebilmesi, önceden tespit edilen kurallara göredir. Yani, insanın başına gelen musibetlerin hangi esaslara göre verileceği belirlenmiştir.

Kadızâde, ehli-sünnet kelamcıları gibi, “*Allah, her şeyi yaratandır*” (Zümer, 39/62) ilkesinden hareketle insan fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir. Ona göre, her ne kadar insanın ihtiyarı ve cüzî iradesi olsa da, işledikleriyle sevaba veya azaba uğrasa da, fiilleri yaratan Allah, kazanan ise kuldur. Takdir olunmuş bir şey, değişik iki ayrı kudretin altına girmektedir (Kadızâde, 1717:58a-59a). Ona göre, “*Allah, fesadı sevmez*” (Bakara, 2/205) ve “*O, kullarının küfrüne razı olmaz*” (Zümer, 39/7) ayetlerinin de işaret ettiği gibi, insanın eylemlerinden güzel olanı, noksanlıktan münezzeh ve yüce olan Allah'ın rızasıyla gerçekleşir. Çirkin olanı ise onun rızası ile değildir (Kadızâde, 1733:60a).

Kadızâde kader konusunu Allah'ın sırlarından bir sır, insanların erişmesinin mümkün olamayacağı levh-i mahfuzda yazılmış ve üzerinde fikir yürütmenin imkânsız olduğu bir anlayış içerisinde değerlendirmektedir. Böyle bir yaklaşım, kaderin anlaşılmasını imkânsız kıldığı gibi, bu konuda ileri sürülmüş birçok farklı yaklaşımları da yok saymak an-

lamına gelmektedir. Çünkü kader konusu tarihte en çok tartışılan ve mezheplerin ortaya çıkmasına neden olan bir meseledir.

Kur'an'da geçen kader kelimesi, “*miktar, ölçü, bir şeyi bir ölçüye göre tayin ve tahsis etmek*” manalarına gelmektedir (Atay, 1998:135). Kader kelimesinin geçtiği ayetlerden hiçbiri, insanın sorumlu olduğu fiillerinin, alın yazısı manasında, ortaya çıkmasından önce takdir edildiği, belirlendiği anlamını taşımamaktadır. Önceden belirlenen evrensel yasalar ve evrendeki düzendir. Kader konusunda yapılan tartışma, Allah'ın kâinatı belli bir düzen dâhilinde yaratmasında değil, işlediği fiillerinden lehte veyaaleyhte sorumlu olan insanın, bu yaptıklarının Allah tarafından ezelde tayin ve tespit edilip-edilmediğinde yoğunlaşmaktadır. Eğer kader, “bu kâinattaki ilahi kanunlardır” şeklinde anlaşılıysaydı, bu hususta hiçbir tartışma olmayabilirdi. Kâinattaki düzenlemeyi insan fiillerine de teşmil edince, insan hürriyetinin anlamı kalmamaktadır. Hâlbuki insanı hür bir varlık olarak yaratan Allah'tır. Hürriyet, hem iyiliğin hem de kötülüğün kaynağıdır. Kötülük yapma imkânı olmayan iyilik yapmasından bahsetmek de abes olur. Çünkü bu durumda iyilik, mecburi istikamettir, başka bir seçeneği yoktur (Akbulut, 1990:140).

Kadıızâde klasik kader anlayışı çizgisinde olduğu gibi bu konuda Allah'ın ilminden hareket etmiştir. İnsan sorumluluğundan ve insan hürriyetinden hareket etmeyen bir anlayış kader probleminde çözüm bulmakta oldukça zorlanacaktır. Bu konuda hareket noktası sorunun çözümünde yardımcı olacaktır. Elbette kader konusu sadece insan fiillerini kapsamamaktadır. Evrenin düzeni ve kıyamete kadar gerçekleşen tüm olaylar kader içerisindedir. Ancak insan sorumluluğu ve kapasitesi dâhilindeki olayları, insan gücünü aşan olaylardan ayırmak, kader konusunu anlamada yardımcı olacaktır. İnsana bırakılan alanlarda kaderi, insanın davranışlarının belirlediğini “*bir topluluk iyi gidişini değiştirmedikçe Allah'ın da verdiği nimeti değiştirmeyeceği*” (Enfal, 8/53) ve “*İnsan ancak çalıştığına erişir.*” (Necm, 53/39) ayetleri de işaret etmektedir.

### Sonuç

Yaptığımız bu çalışmada, Kadıızâde'nin ilk kaynaklara inen, kültürel hayatın unsurlarını göz önünde bulunduran, tahlil ve analizlere yer vermeyip, daha çok bilgi aktaran ve var olan görüşleri tekrar eden bir metot takip ettiği görülmektedir. Bu anlamda onun eleştirel bakış açısı yerine, savunmacı bir anlayışı benimsediği söylenebilir.

Kelamcılığı açısından öne çıkan yönü, kelami kaynaklara hâkimiyeti ve bir meselenin açıklamasında, daha önceden belirtilmiş görüşleri güzel bir üslupla derlemiş olmasıdır.

Kadıızâde, itikadî konularda Mâtürîdî düşüncüyü daha fazla öne çıkarmaktadır. Ehli bidat olarak değerlendirdiği başta Mutezile olmak üzere bazı mezhepleri eleştirmekte ve bu mezheplerin görüşlerinin yanlışlığını, ehlisünnet âlimlerinin görüşleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki ihtilafı konularda Mâtürîdî tarafında yer alıp Eş'arîleri eleştirmektedir. Ancak Mâtürîdîlik'e ait görüşleri eleştirmedeği görülmüştür. Katı bir Mâtürîdî anlayışa sahip olması, meselelere bu gözlemlerle bakmasına neden olmakta ve bu anlayış dışında doğru bir görüş olmadığı kanaatine de ulaşabilmektedir.

Kadızâde, tevhit, cinler, insan filleri, vahiy, kabir hayatı ve va'd konularında müstakil eserler telif ettiği gibi, *Şerhu Ravzati'l-Cennat* eserinde kelam ilminin hemen her konusunu çağının anlayışı çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır.

Kendisine bazı konularda sorular yöneltilmesi üzerine eserlerini kaleme aldığını belirtmektedir. Müftülük görevini icra etmesi nedeniyle, İslâm inançlarının anlaşılmasında ve zamanının problemlerine çözüm üretmede çaba göstermiştir.

### Kaynakça

- Abdülcebbar, Kadi. *Şehu'l-Usuli'l-Hamse*. Çev. İlyas Çelebi. Cilt 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Akbulut, Ahmet. «Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri.» Cilt 31. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1990.
- . *Nübüvvet Meselesi*. Ankara: Birleşik, 1992.
- Aliyyü'l-Kârî. *İmam Azam Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi*. Çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: yy., 1992.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları*. Ankara: Atay Yayınevi, 1998.
- Birgivi, Mehmed Efendî b. Pîr Alî. «Ravzat'l-Cennat.» Cilt CD 817 (3409) 17. Erzurum İl Halk Kütüphanesi, 1. 207-216.
- . *Ravzatü'l-Cennat fî Usuli'l-İtikad*. İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, 1305/1887.
- . «Risâle fî Kelimetü't-Tevhîd.» Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 7487/2, 2.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-İrşâd ila Kavâti'l-edille fî Usûli'l-i'tikâd*. Thk. M. Yûsuf Musa - Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: yy., 1950.
- Devvânî, Celaleddin. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: 1306
- EbuHanife. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Nurdoğan, 1981.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muin. *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslam*. Çev. Cemil Akpınar. Kon-ya: Rabîta Yayınevi, 1977.
- Esen, Muammer. «İman Kavramı Üzerine.» Cilt XLVIII. Ankara Ün- İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008.
- . «Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları.» *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakül-tesi Dergisi* 2011.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd'i ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*. Thk. Ric-hard McCarty. Beyrut: yy., 1952.
- et-Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah yay., 1991.
- . *Şerhi Akaidi Nesefti*. Kahire: yy., 1988.
- . *Şerhu'l-akaid Kestelli Haşiyesi*. İstanbul: Dersaadet, 1320 h.

- Harman, Ö. Faruk., «Yuşa Maddesi.» *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 44. İstanbul: TDV. 43-45.
- Hızlı, Mefail. «Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler.» Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 17, Sayı: 1, 2008 ss. 25-46
- İbnü'l-Hümmam, Kemaleddin. *el-Müsayere*. Mısır: yy., 1317.
- Işık, Kemal. *Mutezile'nin Doğuşu ve kelami Görüşleri*. Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara:1967.
- Kadızâde, Mehmed. Arif b. Muhammed. *Kıladetü'l- Mercan fi Ahvali'l-Can*. Süleymaniye, ESADEFENDI 1269 (115a-122b)
- . *Risâle-i Fethiyye*. Süleymaniye, Esad Efendi, 003668, vr: 106-111.
- . *Risâletü Mümeyyizetü Mezhebi'l-Maturidiyye 'ani'l-Mezahib'il-Cebriyye ve Kaderiyye*. Süleymaniye Kasıdecizade:672.vr:50-60
- . *Şerhu Ravzati'l-Cennat*. Erzurum İl Müftülüğü Kütüphanesi Yazma Eserler bl. Dem. No: 4194.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmut. *Kitâbu't-Tevhid*. nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: 1979.
- . *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. Thk. İbrahim Avadayn. Kahire: yy., 1971.
- Nesefî. *Bahru'l-Kelam Maturidi Akaidi*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek, 2010.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelamda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM, 2008.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed., *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*. Çev. Şerafeddin Gölçük. İstanbul: yy., 1988.
- Suluoğlu, Muhammet Hanefî, «Kadızâde Erzurumî ve Kâşif-u Hâli'l-Mevtâ ve'l-Berzah Adlı Risalesi.». Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı (Kelam). (Basılmamış YL Tezi. Danışman: Salih Sabri Yavuz. Rize: 2010.
- Teftezânî, Mesud ibn Ömer ibn Abdullah. *Şerhi Akaidi Nesefi*. Kahire: yy. 1988.
- Teftezânî, Sa'duddin. *Kelam İlmi ve İslam Akaidi & Şerhu'l-Akaid*. Çev. Süleyman Ulu- dağ. İstanbul: Dergâh, 1991.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1996.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. «Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?» Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 7/2. 2005.
- Yeprem, M. Saim. *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*. İstanbul : MÜİF Vakfı Yayınları, 2000.
- Yurdaydın, H. Gazi. *İslam Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi, 1982.
- Yüksel, Emrullah. «Birgivi Maddesi.» *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 6. İstanbul: TDV. 191-194.