



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE  
OSMANLI KELÂMINDA MÂTÜRÎDİLİK VURGUSU: ŞERH'UL-'AKÂİD  
HAŞİYELERİNDEKİ TEKVİN TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Mustafa AYKAÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu  
Assistant Professor, Kastamonu University Faculty of Theology, Kastamonu/Turkey  
[maykac19@gmail.com](mailto:maykac19@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0003-3126-1070](https://orcid.org/0000-0003-3126-1070)

Öz

Bu çalışmada Osmanlı döneminde Şerh'ul-'Akâid üzerine yazılan bazı hâşiyeler incelenerek, tekvin konusu bağlamında bu hâşiyeye yazarlarının mezhebî kimlikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Amacımız Osmanlı medreselerinde Eş'arî kelâm kitaplarının okutulmasından hareketle Osmanlı'nın Eş'arîliği benimsediğine dair kanaatin doğru olup olmadığını tespit etmektir. Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin (792/1390) Şerh'ul-'Akâid adlı eseri Osmanlı Devleti zamanında hâşiyeleri ile birlikte okunan önemli bir kelâm kitabıdır. Ömer en-Neseffî'nin (537/1142) görüşlerinin Eş'arîlik perspektifinden şerh edildiği bu kitap, kelâmın şerh ve hâşiyeye döneminin önemli örneklerinden biridir. Teftâzânî bu kitapta hem Mâtürîdî kelâm ekolünü benimseyen Neseffî'nin görüşlerini hem de kendi değerlendirmelerini beraberce anlatmıştır. Kitabın bu yapısı, üzerine hâşiyelerin yazılmasına ve Ehl-i sünnet'in iki kelâm ekolünün görüşlerinin bu kitap üzerinden tartışılmasına yol açmıştır. Bu çalışmada Osmanlı Döneminin meşhur kelâm âlimleri olan Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî (875/1470), Muşlihüddîn Muştafa el-Kestelî (901/1496) ve Ramazan b. Muhammed'in (1017/1608) Teftâzânî'nin tekvin konusundaki görüşleri üzerine yazdığı şerhler incelenmiştir. Hayâlî'nin görüşlerinin anlaşılması bakımından Kûl (veya Kavî) Ahmed b. Hızır el-Kâzerûnî (950/1543) ve Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin (1067/1657) açıklamalarına da yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Osmanlı, Şerh'ul-'Akâid, Hâşiyeye, Tekvin.

MÂTURÎDÎ EMPHASIS ON OTTOMAN KALAM - AN ANALYSIS WITHIN THE CONTEXT OF  
TAKWİN DEBATES IN THE SUPERCOMMENTARIES OF SHARH AL-'AKÂID

Abstract

In this study, some postscripts (Hashiyah) written on *Sharh al-Aqâid* in the Ottoman Empire were examined and their sectarian identities were tried to be determined in the context of the Takwin. Our aim is to determine the correctness of the opinion that the Ottoman Empire adopted the Ash'arism based on the reading of Ash'arian kalâm books in the Ottoman madrasahs. The book of al-Taftâzânî named *Sharh al-Aqâid* is an important kalâm book that was read together with its postscripts in the time of the Ottoman Empire. This book, in which the views of Omar al-Nasafî in his book named *Aqâid* is evaluated from the perspective of Ash'ari, is one of the important examples of the commentary and postscript period. In this book, al-Taftâzânî explained both the views of al-Nasafî, who adopted the school of Mâturidism, and his own evaluations together. This structure of the book led to the writing of postscripts and to discuss the views of the two theological schools of Ahl al-Sunnah through this book. In this study, the postscripts written by the Ottoman period famous kalâm scholars such as Ahmad b. Mûsâ al-Khayâlî (875/1470), Muşlih al-dîn Moştafâ al-Kastalî (901/1496) and Ramadân b.

Mohammad (1017/1608) on the views of al-Taftâzânî were examined. In order to understand the views of al-Khayâlî, the postscripts of Kûl (or Kavî) Ahmad b. Hızır al-Kâzarûnî (950/1543) and Abd al-Hakîm al-Siyâlkûtî (1067/1657) are also included.

**Keywords:** Kalam, Ottoman, *Sharh al-Aqâid*, Postscript, Takwîn.

**Atf / Cite as:** Aykaç, Mustafa. "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-'Ağâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 1-30. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.702403>

## Summary

In this study, which attempts to shed light on the issue of whether the Mâtürîdî understanding lasted in the Ottoman period, views of *muhashshîs* that we believe are close to the Mâtürîdî tradition have been discussed. Scholars above consist of Ahmad ibn Mūsā al-Khayâlî, Muslih al-Dîn Mustafā al-Kastalî, Ramazan ibn Muhammad, Kul Ahmad ibn Khizir al-Kazarûnî and 'Abd al-Hakîm al-Siyâlkûtî.

Our study is limited to the definition of *takwîn*, *takwîn-mukawwan* relationships, and Taftâzânî's statements favoring Ash'arism because not only are there some conflict points with Ash'arî perception in terms of establishing the status of Mâtürîdîsm in the Ottoman Empire but also because the *takwîn* problem takes a great place in supercommentaries. An objection regarding [the same] Muhashshîs' descriptions of *qidam* and *baqā* in the context of the attribute of *takwîn* is briefly mentioned in order to show their perspective on philosophy.

Mâtürîdîs' views on the attribute of *takwîn* may be mainly summarized as follows:

- *Takwîn* is God's independent and eternal attribute. The evidence for this is God's manifestation that He is the Creator.
- While power (*qudrah*) signifies a potentiality indicating that God is all-powerful to create everything, *takwîn* is God's creation in actuality.
- *Takwîn* differs from *mukawwan*. *Takwîn* is eternal (*azalî*); however, *mukawwan* is originated in time (*hādith*).
- God's all attributes of action return to the attribute of *takwîn* since they all depend on God's creating.

Ash'arîs' opinions about the attribute of *takwîn* are as below:

- God does not have a real attribute named as *takwîn*. *Takwîn* is such an attribute that is not real but rather a reflection of the attribute of power in relation to creation, and that is conceptual and temporally originated.
- Power is an attribute that contains both God's omnipotence and His creation. Power has two reflections, one of which is for God, and the other is for the created beings.
- *Takwîn* and *mukawwan* are together, and they do not separate. Both are originated in time. God's all attributes of action return to the attribute of power.

This issue, eventually, has become one of the main points of disagreement, and there have been lengthy discussions on it. The most well-known example of these discussions is that which took place between Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Nūr al-Dīn Al-Sābūnī and which had a long-lasting effect for years. al-Rāzī related his discussions with the scholars of Transoxania on both *takwīn* and other disputed issues in his book titled *Munāzarāt Fakhr al-Dīn al-Rāzī fī bilād Māwarāunnahr* with the subjective evaluation. Sābūnī, on the other hand, described the matter from his point of view without speaking of the debate that happened between al-Rāzī and him. Within the historical process, representatives of both sides appraised the *takwīn* problem in their works using the arguments of these scholars. Therefore, the issue of the attribute of *takwīn*, which is among the most debated matters between two sects, is one of the most apparent indicators of whether a person or a group is Ash'arī or Māturīdī.

Vastness of the volume of the chapters covering *takwīn* within the commentaries and supercommentaries written in this period shows us that this issue was discussed heatedly, in particular, in the Ottoman Empire where Ash'arīs and Māturīdīs lived together. One of the most definite signs of that is Taftāzānī's Sharh al-'Aqāid, which was read in the Ottoman scholarly life with its supercommentaries and subjected to various studies. The manner the *takwīn* problem is treated in the supercommentaries written in this book is noteworthy in terms of grasping the structure of the Ottoman kalam thought. For this reason, the present study, which is conducted in order to determine whether the Ottomans detached from Māturīdism and adopted Ash'arism, has been formed around the *takwīn* matter present in the outstanding supercommentaries of Sharh al-'Aqāid.

At the end of this study, it is unveiled that the scholars whose views we have introduced consider *takwīn* in conformity with the Māturīdī understanding as an actual attribute separate from the attribute of power, and effective in creation. Accordingly, Ash'arī's perception indicating that *takwīn* is a relation of the attribute of power and that it is not a real, but a theoretical attribute is vehemently opposed.

These scholars, as an opposition against the Ash'arī understanding, judged that the idea that *takwīn* must be temporally originated due to the co-occurrence of *takwīn* and *mukawwan* is invalid. They described *takwīn* in compliance with the Māturīdī viewpoint as "God's creation of beings while they were non-existent in eternity whenever and in which way they have been supposed to be created." Consequently, they aimed to explain that the co-existence of *takwīn* and *mukawwan* is not required.

Chronologically first *muhashshī*, Khayālī, objected to Taftāzānī using short but concise explanations. Khayālī Kul Ahmad, who explained Khayālī's expressions, and Siyalkūti appear to support Khayālī with their statements. It is established that the examples Ramazan Efendi and Kastalī provided were taken from Sābūnī, who is a remarkable advocator of *takwīn* perception of Māturīdism.

The impact of Ghazali's criticisms against philosophers concerning the problem of the eternity of the universe on *Muhashshīs'* definitions of hadith and *qadīm* can be noticed. It is realized that they described *hudūth* as "that which is preceded by the time" and *qidam* as "that which is not preceded by the time" to invalidate the two-stage approach of philosophers toward *qidam* and *hudūth* as temporal and essential. These *muhashshīs* openly stated that their descriptions above are meant to be an objection to philosophers' understanding. That is noteworthy in terms of demonstrating that the famous debate between Ghazali and philosophers remains still relevant.

It is also seen that the person who had the strongest reaction against Taftāzānī's views favoring Ash'arism was Ramazan Efendi. Other *muhashshīs* did nothing more than disapproving Taftāzānī's opinions in favor of Ash'arism and making statements in line with the Māturīdī understanding; instead, they only put up a relatively weak opposition. However, Ramazan Efendi underlined Taftāzānī's inclination towards Ash'arism in the face of his previously described expressions. Following the recurring statements supporting Ash'arism, he asserted that Ash'arism is not a part of Ahl al-Sunnah. On that note, he equated Ash'arism with Mu'tazilah and regarded Ash'arī views as heretical views that are not compatible with the sunnah of the Prophet Muhammad. It is another proof that in the Ottoman intellectual milieu, Māturīdī understanding was alive and active.

These judgments about the issue of *takwīn* made in the supercommentaries of *muhashshīs* of Sharh al-'Aqāid, a vast majority of whom were trained in Māturīdī scholarly environment, reveal that these scholars tightly attached to the Māturīdī kalam tradition. Ottoman Māturīdī scholars did not adapt to Ash'arism after being affected by Ash'arism just because they studied Ash'arī kalam books in madrasas. Instead, they mainly responded to Taftāzānī's Ash'arī discourse on *takwīn* with the arguments they inherited from Sābūnī and defended the Māturīdī perception of *takwīn* fervently.

The Sābūnī impact observed on these scholars' defense of *takwīn* shows that -even though a Rāzian influence can be mentioned due to the use of the philosophical kalam method in the Ottoman period- the opposition against al-Rāzī and Ash'ariyyah was still present. In return, it is compelling enough to open the question of whether Ash'arīs, in the face of Taftāzānī's statements favoring Ash'arism, are a part of Ahl al-Sunnah to a discussion. On the other hand, it appears that the reason for Sharh al-'Aqāid being studied in the madrasas along with the supercommentaries of these *muhashshīs* was to balance the Ash'arī views with the Māturīdī-based opinions of the *muhashshīs*.

However, the judgments above have been limited to the *takwīn* problem within the supercommentaries of Sharh al-'Aqāid. In order to present the matter more clearly, similar researches must be conducted in the context of the commentaries and supercommentaries of such books as Tawālī' al-Anwār, Sharh al-Mawāqif, and al-'Aqāid al-Adudiyah as well as other separate treatises on 'aqāid. Also, the social impacts of these researches must be demonstrated.

## Giriş

Ömer en-Neseffî'nin 'Akâidetü'n-Neseffiyye'si Mâtürîdî itikâdının en özet haliyle anlatıldığı otorite akâid metnidir. Bu metin, Hanefî-Mâtürîdî çevrelerde sahip olduğu otoritesi sebebiyle farklı amaçlar için çok sayıda şerhe konu olmuştur.<sup>1</sup> Bu eser üzerine bazı şerhler yazılsa da, en meşhuru Şa'duddîn et-Teftâzânî tarafından yazılan *Şerh'ul-'Akâid* isimli şerhtir. Eş'arî bir kimlikle Mâtürîdî bir eseri şerh etmek gibi güç bir işe kalkışan Teftâzânî, bazen Neseffî metnine bağlı kalarak açıklama yapsa da, bazen kendi mezhebinin görüşlerini dillendirmekten kendini alamamıştır. İki muhalif görüşün aynı eserde, aynı kalem tarafından ifade edilmesinin getirdiği zorluk bir tarafa, Teftâzânî'nin bu telifi dikkat çekmiş, eleştiri veya savunu gayesiyle üzerine nice haşiyelerin yazılmasını beraberinde getirmiştir. Böylece *Şerh'ul-'Akâid* şerh, haşiye ve ta'lik literatürü oluşmuştur. Bu yönüyle önemli addedilen eser, uzun yıllar Osmanlı ilim çevrelerinde haşiyeleriyle beraber okunmuştur. Osmanlı medreselerinde *Şerh'ul-'Akâid*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Ṭavâli'* gibi Eş'arî eserlerin okutulmasından yola çıkılarak, Osmanlı ulemasının Eş'arîleştiği, ismen Mâtürîdî olsa da aslında Eş'arî düşünceye mensup olduğuna dair yargının<sup>2</sup> doğru/yanlışlığının tespitinde *Şerh'ul-'Akâid* haşiyelerinin incelenmesi önemli veriler sunabilir.<sup>3</sup>

Herbiri seçkin Osmanlı âlimi olan *Şerh'ul-'Akâid* muhaşşîlerinin kelâmî perspektiflerini belirlemeyi problem edinen çalışmamız, söz konusu muhaşşîlerin tekvin meselesi etrafındaki düşüncelerini konu edinmektedir. Bu muhaşşîlerin tekvin meselesi bağlamındaki fikirlerinin ortaya konması, Osmanlı ulemasının Eş'arîleştiği iddiasının en azından *Şerh'ul-'Akâid* haşiyeleri bakımından doğru veya yanlış olduğunun bir göstergesi olacaktır.

*Şerh'ul-'Akâid* üzerine eser telif eden birçok muhaşşîden söz etmek mümkün olsa da, Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî, Muşlihuddîn Muştafa el-Kestelî, İşâmüddîn el-İsferâyînî, Ramazan b. Muhammed, Kıl (veya Kavil) Ahmed b. Hızır el-Kâzerûnî ve Abdülhakîm es-Siyâlkûtî bunların en meşhurlarıdır.<sup>4</sup> Bu isimlerden çoğu Mâtürîdî fikir havzasında yetişmiş âlimlerdir. Çalışmamız Osmanlı ulemasının Eş'arîleştiği iddiasının doğru olup olmadığını tespit etmeyi hedeflediğinden, Mâtürîdî havzada yetişen muhaşşîlerin tekvin meselesindeki görüşleri etrafında şekillenecektir. Bu âlimlerin haşiyelerindeki mezhebî

<sup>1</sup> Neseffî metninin otoritesinden faydalanarak farklı amaçlarla şerhler yazılmıştır. Mesela, Teftâzânî bu metin üzerinden Eş'arîlik savunusunu yapmayı amaçlarken, bazı sûfiler kendi telakkisini bu eser üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Bu konudaki bir çalışma için bk. Yunus Öztürk, "Şerh ve Otorite ilişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2017), 288-311.

<sup>2</sup> Süleyman Uludağ, "Maturidilik", *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, mlf. Sa'deddîn et-Teftâzânî (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 31.

<sup>3</sup> Bu konu ile ilgili bk. Mehmet Kalaycı, "Osmanlı'da Eşarîlik-Maturidilik İlişkisine Genel Bir Bakış", *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 113-127.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Neseffiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/219. (Bu isimlerden sadece İşâmüddîn el-İsferâyînî Eş'arî mezhebine mensuptur.)

tavrı ve bu tavrın tonunu tespit etmek, böylece medreselerde okudukları Eş'arî eserlerden etkilenip etkilenmedikleri, Eş'arîliğe doğru bir kayma yaşayıp yaşamadıkları konusunu açıklığa kavuşturmak bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Söz konusu muhaşşîlerin hem Osmanlı Devlet kademelerinde hem de ilim hayatında önemli isimler olduğunu görülmektedir. Hayâlî, Osmanlı'nın önemli medreselerinde görev yapmış devlet ricali katında muteber bir âlimdir.<sup>5</sup> Ayrıca *Şerh'ul-Akâid*, Hayâlî hâşiyesi ile beraber okutulmak şartı ile Osmanlı medreselerinde ders kitabı seçilmiş,<sup>6</sup> hatta Hayâlî'nin hâşiyesi *Şerh'ul-Akâid*'den daha önemli bir eser olarak kabul edilmiştir.<sup>7</sup> Yine Kestelî de Osmanlı'da kazaskerlik gibi önemli görevlerden birini ifa etmekle beraber onun hâşiyesi de medreselerde okutulan bir diğer kelâm eseridir.<sup>8</sup> Yine Ramazan Efendi ve Siyâlkûtî'nin *Şerh'ul-Akâid* hâşiyeleri de Osmanlı âlimleri arasında muteber eserler olarak kabul edilmiş, medreselerde okutulmuştur.<sup>9</sup> Dolayısı ile bu muhaşşîlerin hâşiyelerindeki mezhebî tavırların tespiti Osmanlı ulemasının kelâmî perspektifinin ve bir "Eş'arîleşme" süreci yaşayıp yaşamadıklarının belirlenmesi açısından önemli ipuçları verecektir.

Diğer taraftan çalışmamız, Osmanlı döneminde hâkim olan kelâmî perspektifin belirlenmesi açısından sadece *Şerh'ul-Akâid* hâşiyelerinin incelenmesinin yeterli olacağı iddiasından da uzaktır. Bu konuda ağırlıklı kanaatin ortaya çıkması için en azından *Şerh'ul-Akâid*'in yanısıra *Ṭavâli'u'l-Envâr*, *Şerh'ul-Mevâkıf* ve *Akâidü Aḡudiyye* üzerine bu dönemde yazılan şerh ve hâşiyelerin de tüm konular bazında incelenmesi elzemdir.

Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki ihtilaf konularının başında marifetullah, imanda istisnâ, tekvin sıfatı, kulların fiilleri, güç yetirilemeyen işle teklif meseleleri gelmektedir. Çalışmanın makale sınırlarında kalması gerektiğinden bu konulardan birinin tercih edilmesi gerekmektedir. Bu meselelerden tekvin meselesi, Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki tartışmalı konulardan biri olarak, gerek mütekaddimûn döneminde gerekse müteahhirûn döneminde sürekli gündemde tutulmuş, Ehl-i sünnet kelâm kitaplarının vazgeçilmez konusu olmuştur. Bu sebeple Osmanlı kelâmında Eş'arîleşme yaşanıp yaşanmadığını *Şerh'ul-Akâid* hâşiyeleri bağlamında ortaya koyma gayretindeki bu çalışmada, söz konusu muhaşşîlerin tekvin sıfatı hakkındaki düşüncelerinin değerlendirilmesi tercih edilmiştir. Buna göre, çalışmamız Hayâlî, Kestelî, Ramazan Efendi, Ḳul Ahmed ve Siyâlkûtî'nin hâşiyelerindeki kelâmî tavrın tekvin konusu etrafında ortaya konmasıyla sınırlıdır.

Tekvin kavramının lügat ve ıstılah anlamlarının belirlenmesi ile başlayan çalışmada öncelikle Eş'arî ve Mâtürîdîlerin tekvin sıfatı hakkındaki geleneksel görüşleri

<sup>5</sup> Adil Bebek, "Hayâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/4.

<sup>6</sup> Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, İstanbul, Edirne, İstanbul)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 129.

<sup>7</sup> Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 422.

<sup>8</sup> Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 435.

<sup>9</sup> Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 131, 138, 423.

özetlenecektir. Daha sonra muhaşşilerin kudret ve tekvin sıfatını nasıl tanımladıkları, tekvin mükevven ilişkisi hakkında nasıl düşündükleri ortaya konacaktır. Teftâzânî'nin şerhinde Eş'arîliği üstün tutan ifadeleri karşısında muhaşşilerin tavrı da tespit edilmek istenen hususlardandır. Ayrıca kelâmcılara göre tekvinin Allah'ın iradesine bağlı bir yaratma olması sebebiyle, muhaşşilerin felsefecilerin hudus, kıdem ve sudur anlayışları hakkındaki yorumlarına da değinilecektir.

## 1. Kelâm Literatüründe Tekvin Sıfatı Meselesi

“Tekvin” kelimesi “Kvn” fiilinin tef'îl bâbına girerek müteaddîleşen mastarı olup yaratma, var etme, sonradan oluşturma, birleştirerek meydana getirme anlamı taşımaktadır.<sup>10</sup> İstilahta ise, var olmayanı bir maddeden varlık sahasına çıkarmak anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> Tekvin meselesi kelâm literatüründe Allah'ın sıfatları bağlamında ve Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasında yaratmanın hangi sıfat aracılığıyla yapıldığı konusu etrafında tartışılan bir konudur. Mâtürîdîler Allah'ın yaratmasını “tekvin” diye isimlendirdikleri bir sığata bağlarken, Eş'arîler yaratmanın “kudret sıfatı” ile gerçekleştiğini söyleyerek, Allah'ın ezelf bir sıfatı olarak tekvin sıfatını reddetmişlerdir.

Mâtürîdîlere göre Kur'an'da Allah'ı yaratıcı olarak vasıflandıran her âyet Allah'ın tekvin diye bir sıfatının var olduğuna delâlet eder. Tekvin sıfatı Allah'ın diğef sıfatları gibi Allah'ın zâtı ile kâim ezelf bir sıfattır.<sup>12</sup> Ebû Hânîfe'nin *Vasiyyesi*'nde kulların fiillerinden bahsederken sarf ettiğı “faziletli ameller Allah'ın tahlîki ile yani tekvîni iledir.”<sup>13</sup> cümlesine itibar edilerek tekvin sıfatının Mâtürîdîlerde Allah'ın yaratması anlamında Allah'ın zâtı ile kâim ezelf bir sıfat olduğuna dair düşüncenin ilk izlerinin Ebû Hânîfe'de bulunduğu söylenebilir.<sup>14</sup> Bununla beraber Ebû Hânîfe'nin Allah'ın zâtî sıfatlarını sayarken tekvin sıfatına yer vermemesi, tekvini Allah'ın bir sıfatı olarak kabul eden ilk kişinin Mâtürîdî olduğu şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>15</sup> Mâtürîdî'den sonra tüm Mâtürîdî âlimler tekvin sıfatını benimsemiş ve kitaplarına almışlardır. Buna karşın Eş'arîler tekvin ile ulaşılmak istenen şeye kudret sıfatı ile ulaşıldığını söyleyerek onu hakiki bir sıfat olarak görmemişlerdir.<sup>16</sup>

Mâtürîdîlerin tekvin sıfatı ile ilgili görüşleri ana hatlarıyla şu şekilde özetlenebilir:

- <sup>10</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lişânü'l-'Arab* (İran: Neşrü Edebi'l-Havze, 1405), “kvn”, 13/363-368.
- <sup>11</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2012), “kvn”, 130.
- <sup>12</sup> Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, el-Cezîretü li'n-Neşr ve't-Tevz'i', 2011), 1/494.
- <sup>13</sup> Nu'mân b. Şâbit Ebû Hânîfe, "Vaşiyetü'l-imâm Ebî Hânîfe", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 88.
- <sup>14</sup> Ebü'l-Mu'in en-Nesefî tekvin sıfatına dair ilk ifadeleri Ebû Hânîfe ve Tahâvî'ye dayandırmaktadır. Bu konu ile ilgili olarak bk. Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1/71.
- <sup>15</sup> Temel Yeşilyurt, “Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2017), 10.
- <sup>16</sup> Fağrüdîdîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Münâzarâtü Fağri'd-dîn er-Râzî fi bilâdi mâ verâü'n-nehr*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, ts.), 17-24.

- Tekvin Allah'ın müstakil ve kadîm bir sıfatıdır. Bunun delili Allah'ın kendini “yaratıcı” olarak tanımasıdır.
- Kudret Allah'ın her şeye güç yetirmesi anlamında potansiyeli ifade ederken, tekvin bizzat yaratmasıdır.
- Tekvin mükevvenenden farklıdır. Tekvin ezeli, mükevven hâdistir.
- Yaratmaya dayalı olmalarından dolayı Allah'ın bütün fiilî sıfatları tekvin sıfatına râcidir.<sup>17</sup>

Eş'arîlerin tekvin sıfatı hakkındaki görüşleri ise şu şekildedir:

- Allah'ın tekvin diye hakiki bir sıfatı yoktur. Tekvin yaratma hususunda kudret sıfatının tealluku olarak hakiki olmayan, itibari, hâdis bir sıfattır.
- Kudret hem Allah'ın her şeye gücünün yettiğini, hem de yaratmasını içeren bir sıfattır. Kudretin biri Allah'a, diğeri yaratılanlara yönelik iki tealluku vardır.
- Tekvin ile mükevven beraberdir, ayrılmaz. Her ikisi de hâdistir. Allah'ın tüm fiilî sıfatları kudret sıfatına râcidir.<sup>18</sup>

Bu mesele zaman içinde Mâtürîdîlerle Eş'arîler arasında temel ayrılık noktalarından biri olmuş, üzerine uzun tartışmalar yapılmıştır. Bunun en meşhur örneği Faḥreddin er-Râzî ile Nûreddin es-Şâbûnî arasında yaşanan tartışmadır. Râzî hem tekvin hem de diğer ihtilafli konularda Mâverâünnehir ulemâsı ile yaptığı münâkaşaları *Münâzarâtü Faḥreddîn er-Râzî fi bilâdi mâ verâü'n-nehr* adındaki kitapta sübjektif değerlendirmeleriyle anlatmıştır. Şâbûnî ise, konuyu Râzî ile arasında yaşanan tartışmayı zikretmeden Eş'arîlerin delillerini çürütmeye çalışarak, Mâtürîdî anlayışa uygun olarak ele almıştır.<sup>19</sup> Bu sebeple iki mezhep arasındaki en tartışmalı mesele olan tekvin sıfatı meselesi, bir kimse veya zümrenin Eş'arî mi yoksa Mâtürîdî mi olduğu konusunda en bâriz göstergelerden biridir.

<sup>17</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, 3. Bs. (İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâtü'l-Misriyye, ts), 46-47; Neseîfî, *Tabşiratü'l-edille*, 1/491-505; Tefvik Yücedoğru, “Ehl-i Sünnet Kelâmclarında Tekvin Tartışması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 1987), 253-261; Fethi Kerim Kazanç, “Ebû'l-Mu'în en-Neseîfî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açıdan Bir Tahlili”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Cuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/64.

<sup>18</sup> Faḥrüdîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muḥaşşalu'efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahḥirîn mine'l-'ulemâi ve'l-ḥukemâi ve'l-mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, (Tunus: Külliyyetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, ts.), 186; Faḥrüdîn er-Râzî, *Münâzarât*, 17-24; Kâḍî Nâşirüddin 'Abdullah b. 'Ömer el-Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-Envâr min Meṭâli'i'l-Enzâr*, thk. 'Abbas Süleyman (Beyrut: Dârü'l-Cebel, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1991), 191; Aḥudullah ve'd-dîn 'Abdurrahmân b. Aḥmed el-'Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi kelâm*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1997), 298-299

<sup>19</sup> Nûreddîn Aḥmed b. Maḥmûd b. Ebî Bekr es-Şâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Ârûcî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2013), 135-146.



## 2. Osmanlı Döneminde Şerh'ul-'Akāid Haşiyelerinde Tekvin Meselesi

Önceki dönemlerde medrese müfredatında karşılaştırmalı kelâm öğretiminden kaçınılsa da<sup>20</sup> süreç içinde kelâmî konuların tartışmalı ve karşılaştırmalı olarak ele alındığı görülmektedir. Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında uzun yıllar canlılığını koruyan bu tartışmalı konuların başında Tekvin konusu gelmektedir. Özellikle Eş'arîler ile Mâtürîdîlerin beraber yaşadığı bir coğrafya olan Osmanlı'da bu tartışmanın hararetle yapıldığını, bu dönemde yazılan şerh ve haşiyelerdeki tekvin bahislerinin hacminin fazlalığı bize göstermektedir. Bunun en güzel göstergelerinden biri de Osmanlı ilim dünyasında haşiyeleri ile birlikte okunan ve çeşitli çalışmalara konu olan<sup>21</sup> Teftâzânî'nin *Şerh'ul-'Akāid* 'idir. Bu eser üzerine yazılan haşiyelerde tekvin konusunun ele alınış tarzı Osmanlı kelâm düşüncesinin yapısının öğrenilmesi bakımından önemlidir. Bu sebeple Osmanlı'nın Mâtürîdîlikten ayrılarak Eş'arîliği benimseyip benimsemediğini tespit gayesiyle yapılan bu çalışma önemli *Şerh'ul-'Akāid* haşiyelerindeki tekvin bahsi etrafında temel başlıklar altında ve ana hatlarıyla şekillenmiştir.

### 2.1. Tekvinin Tanımı ve Özellikleri Etrafındaki Değerlendirmeler

Meselenin başında Nesefî'nin metnine uygun açıklamalar yapan Teftâzânî'nin Mâtürîdîliğin tekvin telakkisine uygun açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Teftâzânî, önce tekvinin fiil, yaratmak, istediği şekilde yaratmak, sonradan var etmek, örneği ve benzeri olmadan yaratmak gibi kelimelerle anlatılan mânâyı ifade ettiğini söyleyerek kelimenin lügat anlamını vermektedir. Onun, "Yok olanı (ma'dumu) yokluktan varlık sahasına çıkarmak" şeklindeki tarifi kelimenin ıstılâhî anlamına tekabül etmektedir. Müellif daha sonra Mâtürîdî anlayışa uygun olarak tekvinin hangi bakımdan ezeli olduğuna dair dört sebep ileri sürmektedir. Bunlardan ilki, hâdislerin Allah'ın zâtında kâim olmasının muhal olmasıdır. İkincisi, Allah'ın yaratıcı oluşunun Kur'an'da zikredilmesidir. Üçüncüsü, tekvinin hâdis olması durumunda ya başka bir tekvin tarafından yaratılmasının gerekmesidir ki, bu durumda teselsül gerekeceğinden muhaldir. Ya da tekvinin başka bir tekvin olmaksızın yaratılması gerekir. Bu durumda ise hâdis olan tekvin bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan var olmaktadır. Dördüncü olarak, tekvin eğer bir hadesten dolayı hâdis olsa, bu hades ya Allah'ın zatında olur ki, bu durumda Allah hâdislere mahal olurdu. Veya bu hades Ebu'l-Huzeyl'in kabul ettiği gibi her cismin kendi tekvini ile kâim olması şeklinde Allah'ın zatının dışında olur. Bu durumda da her cisim kendisinin yaratıcı ve mükevvini olurdu. Diğer bir ihtimal de "gelecekte yaratıcı" ve "yaratmaya kâdir" olduğu anlamında mecaza gidilmesidir ki, bu

<sup>20</sup> Muzaffer Barlak, "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelâm Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Haziran 2016), 501.

<sup>21</sup> Mustafa Şanal, "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Aralık 2003), 154; Muhammed Sadık Hamidi, "Mardin ve İlçelerinde Hâmidîye Medreseleri", *Uluslararası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri*, ed. İsmail Narin (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 433, 448.

bâtıldır. Çünkü “Yaratmaya kâdir” anlamında Allah’a yaratıcı ismi vermek câiz olsaydı, Allah’ın yapmaya kâdir olduğu her araz için bir isim vermek gerekirdi.<sup>22</sup>

Teftâzânî’nin bu ifadelerini ele alan Hâyâlî’ye göre “Yok olanı (ma’dumu) yokluktan varlık sahasına çıkarmak” kelimesi ile yaratmada iki taraf arasındaki ilişkiyi anlatan bir mânâ kastedilmemiştir. Bilakis bu izafete delâlet eden başka ifadelerde de olduğu gibi varlık sahasına çıkacak şey ile onu varlık sahasına çıkaracak fâil arasındaki izafetin başlangıcı yani izafetin kaynağı ve sebebi olan sıfat kastedilmiştir. Kastedilen bu izafetin başlangıcıdır.<sup>23</sup> Hâyâlî’nin bu ifadesi ile tekvini direkt mükevvenle birleştirmeyerek tekvini hudustan korumaya çalıştığı muhakkaktır. O, daha konunun başında böyle bir ifade sarf ederek tekvin ile mükevven arasına “tekvinin teallukunu” koymaya zemin oluşturmaktadır.

Teftâzânî, Mâtürîdîlerin kudreti Allah’ın herşeye gücünün yetmesi anlamında bir potansiyeli ifade edecek şekilde tanımlamalarına karşı çıkmaktadır. Teftâzânî’ye göre böyle bir durumda Allah’ın yapmaya kâdir olduğu her araz için bir isim vermek câiz olurdu. Hâyâlî, Teftâzânî’nin bu düşüncesine Allah’ın bir şeye gücünün yetip yetmeyeceği konusundaki şüpheyi bertaraf etmek için gücünün yeteceği her konuda Allah’a bir isim vermenin câiz olduğunu, bu cevâzın naklî değil, aklî bir cevaz olduğunu, bu hususta –aklî veya naklî/şer’î- herhangi bir engelin bulunmadığını söyleyerek cevap vermektedir.<sup>24</sup>

Hâyâlî’nin Allah’ın, henüz var olmasalar bile varlıkları var olacakları zamanda ve ne surette var olacaklarsa o surette ezelde iken yaratması anlamına gelen Mâtürîdî tekvin anlayışının câiz olduğunu söylediğini, bununla beraber “gelecekte kâdir olunabilecek bir fiil” sebebiyle Allah’ın isimlendirilmesi konusunu şer’î ve aklî cevaz açılarından değerlendirdiğini görmekteyiz. Şer’î cevaz kavramı şer’î kaynaklardan istidlâl edilerek yapılan cevazı, aklî cevaz kavramı ise aklî delillere dayanarak verilen cevaz hükmünü ifade etmekte kullanılan terimlerdir. Mâtürîdîler ezelde yaratma anlamındaki tekvin sıfatına sahip olan Allah’ı “mükevvin” diye isimlendirmişlerdir. Aynı şekilde Allah’ın ilerki bir zamanda yapacağı bir şey sebebiyle isimlendirilebileceğini söylemişlerdir. Bu ikinci tür isimlendirmede şer’î deliller olan Kur’an ve güvenilir sünnetten her türlü şüpheyi kaldıran kesin delil ileri sürülemeyeceğinden, bu konuda şer’î cevazdan bahsedilemeyecektir. Ancak aklî delillerle bu tür isimlendirmeye cevaz vermek mümkündür. Çünkü günlük hayatta bir varlık henüz bir özelliğini aktif olarak kullanmasa da taşıdığı bu özellik sebebiyle o özelliğe delâlet eden isim, o varlığa sıfat olarak kullanılmaktadır. Mesela eğitim fakültesi bitirmiş birisi için atanarak bizzat öğretmenlik hayatına başlamasa da “öğretici/öğretmen” sıfatını; henüz evlenmese de sağlıklı ve yetişkin bir insan hakkında “üreyen” sıfatını; yaban hayatı yaşayan ve hiç yük taşımamış

<sup>22</sup> Mes’ûd b. 'Ömer b. 'Abdullah Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidetü'n-Nesefiyye*, thk. Mustafa Merzûkî (Cezayir: Dârü'l-Hüdâ, ts.), 55.

<sup>23</sup> Ahmed b. Mûsâ el-Hâyâlî, "Hâşiyetü Hâyâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", *Şurûh ve havâşiyü'l-'Akâidü'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013), 4/53.

<sup>24</sup> Hâyâlî, "Hâşiyetü Hâyâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/57.

yılkı atları için “yük hayvanı” sıfatını kullanmak aklen câizdir. Ancak tekvin sıfatı ezeldeki hakiki bir yaratmaya delâlet ettiği için bu değerlendirmenin dışındadır. Çünkü Allah’ın yaratıcı olduğu konusunda açık naklî deliller vardır.

Hayâlî’nin sözlerini şerh eden Siyâlkûtî de cevazdan maksadın şer’î cevaz olamayacağını söyleyerek Hayâlî’ye katılmaktadır. Çünkü şer’î cevaz Allah’ın şanına yakışmayan bir ifade olan şüphenin varlığını kabul etmez. Bu sebeple Allah’ın yaratmaya gücünün yetmesi konusunda şer’î cevaz tartışma konusu olamaz. Ama kastedilen bir şeyin ispatı için delillerle ortaya konan aklî cevazdır. Aklî cevaz ortaya konan delillere itiraza açıktır.<sup>25</sup>

Hayâlî şârihin (Teftâzânî’nin) hâdislerin Allah’ın zâtında kâim olmasının mümtenî olduğuna dair sözünde, Ebu’l-Huzeyl’in de kabul ettiği şekliyle tekvinin Allah dışında diğer varlıklarda da kâim olabileceği fikrine karşı bir red olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>26</sup> Hayâlî bu ifadesi ile Allah’ın zatının hâdislere mahal olmayacağından hareketle tekvin sıfatının hâdis olduğunu kabul etmemektedir. Yani Hayâlî, tekvin sıfatının Allah’ın zâtında kâim bir sıfat olması ve Allah’ın da hâdislere mahal olmaması durumunda ezeli bir sıfat olacağını söylemektedir.

Hayâlî, Teftâzânî’nin “Tekvinin başka bir tekvin tarafından yaratılması durumunda teselsül gerekir” sözünde tekvin sıfatının yaratılmasının tekvinin kendisi olduğu fikrinin cevazında sakınca bulunduğunu söylemektedir. Ona göre Bâri’ olan Allah’ın ezelde vasıflandığı tekvin, Allah’ın kendi varlığının bir teallukudur. Bir şeyin zatının vücudundan önce olmasında imkânsızlık yoktur.<sup>27</sup>

Hayâlî’nin hem Teftâzânî’nin, hem de çoğu Mâtürîdîlerin teselsüle yol açması sebebiyle tekvin sıfatının kaynağının başka bir tekvin sıfatı olamayacağı düşüncesi<sup>28</sup> üzerinde fazla durmadığını görüyoruz. Çünkü bu düşünce Allah’ı sıfatların kaynağı olarak belirlemeye yetmemekte ve sorunu çözmektedir. Hayâlî’nin sıfatların kaynağı sorununu yine Mâtürîdî anlayışın zâtın vücuttan önce olduğuna dair kabulü ile çözdüğü anlaşılmaktadır. Onun zâtın vücuttan daha önce olmasını mümkün gören ifadesi bunu göstermektedir. Ona göre vücuttan önce olan zât tüm sıfatların kaynağı olmaktadır. Tekvinde olduğu gibi irade, kudret gibi diğer sıfatların menşei meselesinde de durum aynıdır.

Mâtürîdî âlimler Eş’arîlerin tekvinin mükevvenle olan beraberliği sebebiyle hâdis olduğu iddiasını çürütmek için, tekvin sıfatının hâdis/yaratılmış olması durumunda o tekvini yaratan şeyin de hâdis olması gerektiğini, bunun teselsüle sebep olacağını söylemişlerdir. Bu tür istidlal Mâtürîdîler arasında çok yaygındır. Mâtürîdî geleneğin çok sık dillendirdiği, Teftâzânî’nin de hatırlattığı bu istidlâlî ilk eleştiren muhaşşî Hayâlî olmuştur. Siyâlkûtî de değerlendirmeleri ile onu tasvip ve takip etmiştir.

<sup>25</sup> ‘Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, "Hâşiyetü ‘Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", *Şurûh ve havâşîyü'l-'Akkâidî'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013) 4/57-58.

<sup>26</sup> Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akkâid", 4/57.

<sup>27</sup> Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akkâid", 4/61.

<sup>28</sup> Nüreddîn Ahmed b. Maḥmûd b. Ebî Bekr eş-Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dârü'l-Marife, 1969), 69-70.

Hayâlî'ye şerh yazan Kûl Aḥmed de diğer sıfatlar için hangi durumlar geçerli ise tekvin sıfatı için de aynı durumun geçerli olduğunu, tekvin ile kastedilenin halk, îcâd vb. fiiller olabileceğini belirtmektedir.<sup>29</sup> Tekvini Allah'ın diğer sıfatları gibi bir sıfat olarak kabul etmesi ve Allah'ın fiillerinin tekvine râcî olduğunu söylemesi Kûl Aḥmed'in Mâtürîdî kimliğini göstermesi bakımından önemlidir.

Kûl Aḥmed, "Hayâlî'nin ifadelerini açıklarken, tekvinin başka bir tekvin tarafından yaratılması seçeneğini değerlendirerek, bu durumun muhdîs olan Allah'a ihtiyaç duyulmaması anlamına geleceği yorumunu yapmaktadır. Diğer taraftan tekvinin yine tekvin tarafından yaratıldığına dair düşünce, tekvinin kendisinin tealluku olmasını veya kendi varlığının, yine kendisinin yaratıcısı olmasını gerektireceğinden muhaldir.<sup>30</sup> Kûl Aḥmed'in bu değerlendirmelerinin, Hayâlî tarafından sorunu çözmemesi sebebiyle eleştirilen meşhur Mâtürîdî tekvin istidlâli ile örtüştüğü görülmektedir.

Hayâlî'nin cümlelerini şerh eden diğer muhaşşî olan Siyâlkûtî de tekvin ile yaratan ile yaratılan arasındaki izafeti değil, bizzat bu izafetin başlangıcı olan tekvin sıfatını kastettiğini, aynı durumun ibda, îcâd, ihdas, ihtira', ihyâ, imâta, halk, tahlîk, terzîk gibi Allah'ın fiillerinde de geçerli olduğunu söylemektedir.<sup>31</sup> Siyâlkûtî'nin bu ifadeleri Allah'ın fiil sıfatlarının kaynağının tekvin olduğuna dair görüş ihsası ve Mâtürîdî bir tavır olarak yorumlanmalıdır.

Siyâlkûtî, hâdis bir sıfat olarak tekvin Allah'ın zâtında kâim olabilirken, yine bu hâdis tekvin sıfatı (Ebu'l Huzeyl'in her cismin tekvininin kendi zâtında kâim olduğu iddiası paralelinde) neden diğer hâdis varlıklara sıfat olmasın ki? şeklinde bir soru sorarak böyle bir durumda Allah ile yaratılanların aynı sıfatları taşıyacağını hatırlatmaktadır. O'na göre Tefâtânî eğer tekvinin hâdis olmadığını, hadis olması durumunda her cismin tekvininin kendi zatında olmasının gerekeceği fikri ile ispat etmek istediye, kendisinin tekvinin hâdis olamayacağına dair yukarıda zikrettiği iki delili yani ilk delil ile dördüncü delili birleştirmiş olmaktadır.<sup>32</sup>

Siyâlkûtî bu ifadeleriyle tekvinin hâdis olması durumunda iki durumun ortaya çıkacağını söylemeye çalışmaktadır. Bunlardan ilki, Allah'ın hâdislere mahal olan hâdis bir varlık olmasıdır. İkincisi ise tüm varlıkların tekvininin kendisinde kâim olması gerekmesidir ki, bu da varlığın kendi kendini yaratacağı sonucuna varacaktır. Her iki durum Allah için sakınca doğuracağı için Hayâlî ve muhaşşîsi Siyâlkûtî tarafından reddedilmiştir.

Siyâlkûtî, tekvinin yine başka bir tekvin tarafından yaratılmasında tekvinin teallukunun yine tekvin olması sonucunu doğuracağını, böylece kendi varlığının sebebi ve başlangıcı olacağından, vacip lizâtihi bir varlık özelliği taşıyacağını da söylemektedir. Tekvinin var olması için başka bir tekvin tarafından yaratılma veya tekvinsiz yaratılma şeklinde sadece

<sup>29</sup> İbn Hızır el-Kâzerûnî Kûl Aḥmed, "Ḥâşiyetü Kûl Aḥmed 'ale'l-Hayâlî", *Şurûḥ ve ḥavâşiyü'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 4/54.

<sup>30</sup> Kûl Aḥmed, "Ḥâşiyetü Kûl Aḥmed 'ale'l-Hayâlî", 4/66.

<sup>31</sup> Siyâlkûtî, "Ḥâşiyetü 'Abdilḥakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/53.

<sup>32</sup> Siyâlkûtî, "Ḥâşiyetü 'Abdilḥakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/57.

iki seçenek kabul edilmesi yanlıştır. Tekvinin kaynağı olarak başka bir tekvin yerine Allah'ın zatının kabul edilmesi daha uygun olacaktır. Önce Allah'ın zatının bir tealluku olarak tekvin sıfatı, sonra da bu sıfatın tealluku olarak tüm mahlûkât ortaya çıkmış olabilir. Bu şekildeki açıklama aklen mümkündür.<sup>33</sup> Bu görüşüyle Hayâlî'ye uyan Siyâlkûtî, tekvinin Allah'ın zâtında kâim olması durumunda, Allah'ın hâdislere mahal olamaması sebebiyle tekvinin de kadîm olacağını söyleyen birine böyle bir kabulün yanlı olmayacağını da söylemektedir.<sup>34</sup>

Kanaatimize göre Siyâlkûtî'nin tekvinin yine tekvin tarafından yaratılması durumunda tekvinin varlık sebebinin yine kendisi olması sebebiyle vacip lizâtihî varlığın özelliğini taşıyacağına dair değerlendirmesi tutarlı gözükmemektedir. Çünkü bu bölümde tartışılan konu bir tekvinin yine kendisini yaratması değil, bir tekvinin başka bir tekvin tarafından yaratılması durumudur.<sup>35</sup> Kanaatimizce Siyâlkûtî'nin bu açıklaması Ebu'l-Huzeyl'in kabulü olan "varlıkların kendi tekvinine sahip olması" fikri bağlamında tutarlı bir açıklama olabilirdi. Ancak onun tekvinin vacip lizâtihî varlığın özelliğini taşıyacağına dair yaptığı bu açıklama Teftâzânî'nin tekvinin kaynağını arayan bu pasajı bağlamında tutarsız gözükmemektedir.

Teftâzânî muhaşşisi Kestelî ise kısa bir ifade ile Allah'ın sıfatlarının Allah'ın zâtıyla kâim olduğunu, bir varlığın sıfatının kendi dışındaki bir varlıkta kâim olmasının anlamsız olduğunu söylemektedir.<sup>36</sup> Buna göre Kestelî, bir varlığın sıfatının kendi zâtında olması gerektiği fikrinden hareketle Allah'ın diğer sıfatları gibi tekvin sıfatının da Allah'ın zâtında kâim olması gerektiğini, dolayısıyla da ezeli bir sıfat olduğunu kastetmektedir.

Kestelî, yaratmaya kâdir olması sebebiyle Allah'a mükevvin denilmesi durumunda kâdir olunan her araz için Allah'a ism-i fâil kalıbından bir isim vermenin câiz olacağı söylemine karşı çıkmaktadır. Ona göre, bu durumda Allah'a, siyahlığa kâdir olmasından dolayı "siyah", beyazlığa kâdir olmasından dolayı "beyaz", yazmaya kâdir olmasından dolayı "kâtip", harekete geçirmeye kâdir olmasından dolayı "müteharrik" isimlerini ve bunların dışında birtakım isimleri vermek câiz olmaktadır. Bunun batıl olduğu ise açıktır.<sup>37</sup> Kestelî'nin renkler üzerinden dillendirdiği bu örneğin Mâtürîdî tekvin anlayışının harareti savunucusu Şâbûnî'den<sup>38</sup> ilham alınarak dillendirildiği görülmektedir. Bu sebeple Kestelî'nin de bu geleneğin bâriz bir takipçisi olduğunu söylemek mümkündür.

Kestelî, Teftâzânî'nin ifadelerinde tekvinin kendisiyle yaratılması fikrinin cevazına reddiye olduğunu söylediğini de bildirmektedir. Tekvinin kendisinin yine kendi mükevveni olması fikri ise tekvinin mükevvenen başka ve farklı şeyler olduğu açıklaması

<sup>33</sup> Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/62.

<sup>34</sup> Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/63.

<sup>35</sup> Mâtürîdî anlayışta tekvinin başka bir tekvin tarafından yaratılması fikri teselsül gerektirmesi bakımından geçersiz kabul edilmiştir. Siyâlkûtî ise bundan farklı olarak tekvinin yine kendisi tarafından yaratılması durumunu değerlendirmektedir.

<sup>36</sup> Muşlihuddîn Muştafa el-Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Aka'id* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2014), 97.

<sup>37</sup> Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Aka'id*, 97.

<sup>38</sup> Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 71.

ile geçersiz olacaktır. Kestelî'ye göre Bârî teâlânın vasıflandığı tekvin sıfatının kendisine tealluku yoktur. Bir şeyin zatının vücudundan önce olması câizdir. Bu bir şeyin varlığının zatının gereği olması sonucunu ortaya çıkarır. Bazı âlimler Allah hakkında bu durumu kabul etmiş, çoğu âlim de reddetmiştir. Yaratılmışların varlığının zatının gereği olduğu fikri ise Allah'ın yaratıcı olduğu fikrine zarar verecektir.<sup>39</sup> Bu sözleri onun Allah'ın varlığının ve sıfatlarının (vücuttan önce olan) zâtı gereği olduğu fikrine katıldığını göstermektedir.

Diğer Teftâzânî muhaşşîsi Ramazan Efendi ise Hanefîlerin tekvini kudret ve iradeden farklı, hakiki bir sıfat olduğunu söylediklerini, tekvini ma'dumun yokluktan varlık sahasına çıkarılması olarak açıkladıklarını ve "halk" ve "tahlîk" vb. kelimelerle ifade ettiklerini söylemektedir. Onlar tekvini varlığın varlık sahasına çıkışının başlangıcı olarak tanımlayıp kudret sıfatından farklı bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Tekvini yaratma fiilinde aktif olan sıfat olarak, kudreti de varlığın sıhhati için gerekli bir sıfat olarak kabul etmiş, böylece tekvin ve kudreti birbirinden ayırmışlardır.<sup>40</sup>

Ramazan Efendi'nin ilk defa İmam Mâtürîdî tarafından sistemli şekilde zikredilen tekvin meselesi hakkındaki itikâdî görüşü "Hanefîlere göre" ibaresi ile Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunması dikkat çekicidir. Bu durum Ramazan Efendi'nin yaşadığı XVII. yüzyılda amelî konularda olduğu gibi itikâdî konularda da Ebû Hanîfe'nin otorite sahibi olduğunu göstermektedir.

Ramazan Efendi, Allah'ın daha vücut bulmadan varlıklar hakkında tasarrufta bulunması anlamına gelen tekvin anlayışına karşı, Allah'ın fiilinin gerçekleştiği anda mevcut olmayan bir şey ile nitelenerek övülmesinin abes olacağına dair itirazın varlığından bahsederek bu itiraza cevap vermektedir. Ona göre, ezelde bir şeyin haberinin verilmesi o şeyin ezelde var olmasını gerektirmez. Eğer haber verilen ve övülen vasıf hitabın yönlendirildiği zaman var ise, o vasıf gerçek bir vasıf olur ve övülme gerçekleşir. Hitabın öncesinde veya sonrasında bu vasıf mevcutsa, bu durumun mazi veya gelecek zaman kipi ile haber verilmesi doğru olur. "Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı" (el-Bakara 2/29) ayetinde durum böyledir.<sup>41</sup> Ramazan Efendi'nin bu ayetle ilgili olarak, Allah'ın ezeli kelâmı Kur'an'da, yaratılmalarından önce mahlûkâtтан bahsettiğini veya ilerde yaratacağı birçok şey varken daha onlar var olmadan varlıkları yarattığını söylediğini belirtmekte ve bunu "var olmadan varlıklar hakkında tasarrufta bulunan tekvin" anlayışı ile bağdaştırdığını söyleyebiliriz.

Ramazan Efendi'ye göre aslında yaratıcı olmayan Allah'ın mecâzî ifadeler kullanarak kendini yaratıcıymış gibi göstermesi de düşünülemez. Çünkü mecâz ancak hakiki anlamın kastedilmesini engelleyen bir sebep olması durumunda söz konusu olur. Burada ise böyle sakıncalı bir durum yoktur. Zaten böyle bir sebep olması durumunda da Allah'ın ezelde

<sup>39</sup> Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, 98.

<sup>40</sup> Ramazan Efendi b. Muhammed, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâid* (Çenberlitaş: Şirket-i Sâhide-i Osmâniyye, 1320), 151.

<sup>41</sup> Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, 152.

yaratıcı olmaması gerekecektir. Allah'ın hakiki anlamda yaratıcı olmayacağı bir durumda söz konusu olacak mecaz düşüncesi Allah hakkında bâtıldır. Diğer ihtimal ise Allah'ın yalan söylemesidir. Allah'ın yalan söyleme durumu da bâtıldır. Çünkü Allah hiçbir tereddüt olmaksızın doğru sözlü olup, hakkında yalancılık şaibesi dahi bulunamaz.<sup>42</sup>

Ramażan Efendi'nin tekvin konusu bağlamında değindiği te'vilin ne zaman yapılabileceğine dair bu bilgilerin hem Mâtürîdîler hem de Eş'arîler tarafından aynen kabul edildiğini belirtmemiz gerekir.<sup>43</sup>

Kestelî gibi Ramażan Efendi'ye göre de Allah'ın kırmızılığa kâdir olması durumunda "kırmızı", "siyahlığa kâdir olması durumunda "siyah" diye isimlendirmek, hiç kimse tarafından söylenmeyen türden ve Allah'ın kâdir olduğu her şeyden türetilen isimlerle Allah'ı isimlendirmek anlamına gelirdi ki bu câiz değildir. Bu durum aklen câiz olsa da sem'î deliller açısından câiz değildir. Bu düşünce gereği Allah'ın yaratmaya güç yetirmesinden dolayı "yaratıcı" diye isimlendirilmesi gerekecekti ki, bu bâtıldır. Dolayısıyla Allah'ın kâdir olduğu her araz için isimlendirme câiz değildir.<sup>44</sup>

Tekvinin yine tekvin tarafından yaratılması, tekvinin kendisini yaratmasını ifade edeceğinden bâtıldır. Çünkü bu durumda tesir, eserin kendisi olmaktadır. Diğer taraftan bir hâdisin tekvin olmaksızın yaratılması caiz olursa, evrendeki tüm hadislerin de tekvin olmadan yaratılması câiz olur. Bu ise evrenin Allah tarafından yaratılmadığı anlamına gelmektedir ki bu düşünce de muhaldir. Zira Allah, "O her an kâinata tasarruf etmektedir." (er-Rahman 55/29) buyurmaktadır.<sup>45</sup>

Ramażan Efendi'nin evrenin Allah tarafından yaratılmadığı şeklindeki fikri aklî delillerle ispat etmek yerine nassın otoritesine başvurması dikkat çekicidir. Onun bu tercihinin, nas ile istidlâlin aklî istidlâlden üstün olduğuna dair bir kabul veya "kolaya kaçmak" olarak yorumlamak mümkündür.

Ramażan Efendi Ebu'l-Huzeyl'in her varlığın kendisinin mükevvin olduğu ve tekvinin her varlıkta bulunduğu fikrini de eleştirmektedir. Böyle bir düşüncede mükevven, tekvin sıfatı ile kâim olan şey olmaktadır. Tekvin ile mükevven aynı şey veya tekvin mükevven ile kâim olan şey olursa, mükevvenin varlığı kendinden dolayı olur ve var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymaz. Bundan dolayı da kadîm olur. Ramażan Efendi'ye göre Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ı bu görüşü dillendirmeye iten sebep yaratılmışların hâdis olduğunu ispatlamaktır. Bu sebeple o, varlıkların kıdemi görüşünden sakınarak tekvinin kıdeminin imkânsız olduğunu söylemiştir. Ancak bu imkânsızlığı kabul etmekle beraber bir varlığın kendinde mevcut bir araz sebebiyle var olduğunu da kabul etmiştir ki bu düşünce varlığı var olmasında hiçbir şeye muhtaç etmeyen bir konuma taşıyacaktır. Bu yanlıştır.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 152.

<sup>43</sup> Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 83.

<sup>44</sup> Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 153.

<sup>45</sup> Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 153.

<sup>46</sup> Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 153.

Teftâzânî'nin tekvin ile ilgili ilk cümlelerini açıklayan yukarıdaki muhaşşîlerin tekvini kudretten ayrı, müstakil bir sıfat olarak kabul ettikleri görülmektedir. Bu âlimlerin açıklamaları ile tekvin sıfatını, var edilecek şeyin varlık sahasına çıkışında etkili olan izafetin başlangıcı ve kudretten ayrı, hakiki bir sıfat olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu anlayış Mâtürîdî tekvin sıfatı anlayışıyla örtüşmektedir.

## 2.2. Tekvin-Mükevven Münasebetleriyle İlgili Yorumlar

Teftâzânî vurulan olmadan vurmanın olmayacağı gibi mükevvensiz de tekvinin düşünülmemeyeceğini söyleyenlerin yani Eş'arîlerin, tekvin kadîm olursa yaratılmışların da kadîm olacağını söylediklerini, Ömer en-Neseî'nin ise onlara "Tekvin, Allah'ın âlemi bütün parçaları ile ezelde değil, var olacakları zamanda ilmi ve iradesine göre yaratmasıdır" diyerek cevap verdiğini söylemektedir. Neseî'nin bu ifadesi doğrultusunda değerlendirmelerine devam eden Teftâzânî, âlemin varlığının Allah'ın zâtıyla veya sıfatlarından biriyle ilişkilendirilmemesinin, yaratıcının hiçbir iş yapamayan âtil bir durumda olmasını, hâdislerin de var olmaları konusunda yaratıcıya muhtaç olmamaları sonucunu doğuracağını vurgulamaktadır. Eğer âlem Allah'ın zâtıyla veya sıfatlarından bir sıfatla ilişkilendirilirse ya tealluk edilen varlığın kadîm olması gerekir ki bu bâtıldır, ya da tealluk edilen varlığın kadîm değil, hâdis olması gerekir. O zaman tekvinin tealluku olan mükevven hâdis olsa da tekvin sıfatı kadîm olur.<sup>47</sup>

Teftâzânî'nin, ilerleyen satırlarda, yine konuyu Neseî'nin ağzından aktardığı şu ifadelerle şerhine devam ettiğini görüyoruz: "Vurma fiili ile vurulan şey arasındaki durumun mükevven ile tekvin arasındaki durum gibi olduğunu, mükevven olmadan tekvinin düşünülmemeyeceği fikrini kabul etmiyoruz. Vurmak, izafî bir sıfat olup, vuran ve vurulan taraflarından her ikisi olmadan gerçekleşmez. Oysa tekvin hakiki bir sıfat olup, yok olanı yokluktan varlığa çıkaran izafetin kendisi değil, bu izafet için bir başlangıçtır. Bazı meşayihin ifadelerinde olduğu gibi tekvin sıfatı izafetin kendisi olsaydı, mükevven olmadan bu izafetin gerçekleştiğini söylemek zarûrî bilgileri inkâr olurdu."<sup>48</sup>

Ona göre vurma fiili ile vurulan şey, yeme fiili ile yenilen şey örneklerinde olduğu gibi, fiil zorunlu olarak mef'ulden başkadır. Eğer tekvin mükevvenin kendisi olsaydı, zorunlu olarak mükevvenin kendi kendine oluşturulmuş ve yaratılmış olması, kendinin aynı olan bir tekvin ile yaratılmış olması gerekirdi. Bu durumda da yaratıcıya ihtiyaç duymadan kadîm olurdu ki bu muhaldir.<sup>49</sup>

Teftâzânî'nin bu satırlarını şerh eden Hayâlî'ye göre mükevven ya tekvin sıfatının teallukunun hâdis olmasından ötürü hâdis olur yahut mükevvenin varlığına etki eden ezeli teallukun belli bir zaman için olmasından dolayı hâdis olur. Bu, metne en uygun olan mânâdır.<sup>50</sup> Bu ifadeyle Hayâlî'nin tekvin ile mükevven arasına yine bu ikisinin

<sup>47</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akîdeti'n-Neseîyye*, 56-57.

<sup>48</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akîdeti'n-Neseîyye*, 57-58.

<sup>49</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akîdeti'n-Neseîyye*, 58.

<sup>50</sup> Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/78.



birbirleri arasındaki ilişkisini ifade eden tealluku koyarak, bu teallukun hâdis olması sebebiyle mükevvenin hâdis olacağını söylediği, böylece tekvini hudustan kurtarmaya çalıştığı görülmektedir. Bu yorumların tekvini ezeli ama teallukunu hâdis gören Mâtürîdî telakkiye uygunluğu müsellemdir.

Siyâlkûtî de faziletli muhaşşî olarak nitelediği Hayâlî'nin açıklamalarına mutabık olarak, ayrıca felsefecilerin kadîm varlık anlayışını göz önünde bulundurarak, tekvinin kıdemini mükevvenlerin kıdemini gerektirmediğini belirtmekte ve bunun tersi durumu kastederek, tekvinin mükevvenlere teallukunun da tekvinin hudusunu göstermeyeceğini söylemektedir. Ona göre kadîm, var oluşunda başka bir varlığın teallukunun bulunmadığı varlık olunca, tekvinin kadîm olması gerekir.<sup>51</sup> Siyâlkûtî bu sözleri ile başkası tarafından yaratılmanın hudus veya kıdem için tam geçerli sebep olmadığına dikkat çekmekte, bu şekilde verilecek hâdis veya kadîm hükmünün herkes katında (en azından filozoflar katında) geçerli olmayacağını hatırlatmaktadır.

Siyâkûtî tekvinin irade ve kudretten farklı olarak fâilde zorunlu olarak var olan bir sıfat olduğunu, bu sıfatın hem fâil ile fâil olmayan arasındaki farkı, hem de fâil ile meful arasındaki farkı ifade ettiğini söyleyen tavrı ile Hayâlî'nin izinden gitmektedir. Siyâkûtî'ye göre, fiili gerçekleşerek mefulü ortaya çıkan fâil varlık ile henüz fiili gerçekleşmeyip mefulü ortaya çıkmayan varlık arasında fark vardır. Mesela vurma fiilini gerçekleştirmiş olan anlamında "vuran" kavramını düşündüğümüzde eylem bakımından vuranın vurmayandan farkını idrak ederiz. Bunlardan birinin eseri/tesiri varken diğerinin tesiri yoktur. İşte bu fark tekvin ile irade ve kudret arasındaki farkı ifade eder. Tekvini ifade eden bu mana, filozoflar katında kudret ve irade sıfatları faal olmasa bile îcap yoluyla kendinden sadır olan eserine nispetle mucib ve fail olan Allah hakkında geçerli bir sıfattır. O halde kudret ve irade sıfatları tahakkuk etmeden Allah'ın zâtında bulunan bu manayı ifade eden tekvin, bu sıfatlardan daha önce ve onlardan farklı bir sıfattır.<sup>52</sup>

Siyâkûtî'nin bu ifadelerinden, kudret sıfatını Allah'ın her şeye gücünün yettiğine dair potansiyeli ifade eden ve tahakkuku olmayan bir sıfat olarak gördüğünü, tekvini ise tahakkuku ve mefulü olan bir sıfat olarak değerlendirerek Mâtürîdîliğin tekvin anlayışına uygun bir yorum yaptığını söylemek gerekir.

Siyâlkûtî, Allah'ın âlemin parçalarından her birini var olacakları vakit için yaratması anlamındaki tekvinin kadîm olacağını söylemektedir. Ona göre mükevven ezeli sıfatın teallukunun âlemin tayin edilmiş bir zamanda var edilmesine delâlet etmesi sebebiyle hâdistir. Daha açık ifade ile Zeyd'in güneşin aslan burcuna girdiği vakitte yaratılmasına dair tekvinin tealluku, vaktin gelmesi ile ilgili olduğundan hâdis olmaktadır. Ama bu durumla ilgili olan tekvin ezeldir.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/71.

<sup>52</sup> Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/71-73.

<sup>53</sup> Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/78.

Ramażan Efendi tekvinin ezeli ve bâkî bir sıfat olduğunu, mükevvenin ise hâdis olduğunu söylemektedir. Ona göre her mevcudun varlığı, var olacakları zamanda yaratılmaları bakımından Allah'ın ezeli tekvin sıfatı ile alakalıdır. Ramażan Efendi tekvinle mükevven arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: Bir adam Şa'ban ayında iken karısına "Ramażan ayı geldiğinde boşsun" derse, talak Ramażan ayında gerçekleşecek olsa ve karısı o an boş olmasa da, adam o an boşayandır. Yani boşayan ismini o adama vermek caizdir. Çünkü adamın kadını boşaması, hükmen Ramażan ayında gerçekleşecek olsa ve henüz Şa'ban ayında iken karısı boş olmasa da, adam Ramażan ayında iken o fiili yapmayı istemiş olduğundan bu isimlendirme gerçekleşmiştir.<sup>54</sup>

Ramażan Efendi'nin verdiği örneğin Siyâlkûtî'nin verdiği Zeyd'in eşini boşaması örneği ile aynı meyanda olduğu görülmektedir. Bu durum iki âlimin aynı kanaati paylaştığını göstermektedir. Siyâlkûtî ve Ramażan Efendi'nin hemfikir oldukları kanaatin Mâtürîdî kelâm geleneğinin tekvin anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir. Ramażan Efendi'nin kullandığı eşini boşayan adam örneğinin bu geleneğin önemli âlimlerinden ve tekvin konusunda Râzî ile yaptığı münakaşalarla meşhur olan Nûreddin es-Şâbûnî (580/1184) tarafından ifade edilen bir örnek olduğunu<sup>55</sup> görüyoruz. Bu durum hem Ramażan Efendi'nin hem de Siyâlkûtî'nin görüşlerinin kaynağının belirlenmesi bakımından önemlidir.

Bu tespite uygun olarak, tekvinin ancak hakiki bir sıfat olduğunda ezeli bir varlık olacağını söyleyen Ramażan Efendi, Mâtürîdî tekvin telakkisini dillendirmektedir. Ona göre tekvin ezeli olunca varlığı izâfî sıfatın tersine, mükevvenin varlığından farklı olur. Çünkü izâfî sıfatın hariçte varlığı yoktur. Tekvin kudret ve iradeden farklıdır. Çünkü kudret, fiili ortaya çıkarmaya uygun değildir. Kudret, yapmak veya yapmamak gibi fiilin iki tarafından birini gerçekleştirmeyi ifade edemez. Bilakis kudret yaratma veya yaratmama fiillerinin ikisi ile de vasıflanır. Tekvin, irade sıfatından da farklıdır. Çünkü irade sıfatı bu maddîlerden birini tercihi ifade eden bir sıfattır.<sup>56</sup> Bu ifadeleri Ramażan Efendi'nin kudreti güç yetirmek anlamında bir potansiyeli, iradeyi de tercih ifade eden bir sıfat olarak kabul ettiğini anlıyoruz. Bu durumda bu iki sıfatın fiili gerçekleştirmeye kabiliyetli olmadığı görülmektedir. Ramażan Efendi fiili gerçekleştiren ve yaratan bu sıfatın tekvin olduğunu söylemekte ve bu söylemiyle de Mâtürîdî anlayışı kabul etmektedir.

Eş'arîlerin tekvin ile mükevvenin beraber ve bir olduğuna dair görüşlerine de değinen Ramażan Efendi onların bu değerlendirmelerinin sebebinin, tekvini mükevven ile mükevven arasında ve bu ikisinden ayrılmayan, onlarsız gerçekleşemeyen bir ilişki ve nispet olarak görmeleri olduğunu söylemektedir. Ramażan Efendi, Mâtürîdî anlayışa uygun olarak, tekvinin kıdeminin mükevvenin kıdemini gerektirdiği fikrini kabul etmemektedir. Tekvinin teallukunun hâdis olduğunu söyleyen Ramażan Efendi'ye göre

<sup>54</sup> Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, 152.

<sup>55</sup> Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 72.

<sup>56</sup> Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, 161.

eğer tekvinin tealluku hâdis olmaz ise, ilim, kudret gibi sıfatların teallukları da hâdis olmaz. Allah'ın ilim ve kudret sıfatında de durum aynıdır ve varlıklar zamanı geldiğinde Allah'ın ezeldaki ilim ve iradesi gereği vakti gelince var olur.<sup>57</sup>

Ramażan Efendi'ye göre her var olacak şey, var olacağı zamanda, ezeli tekvininden dolayı var olacaktır. Varlık hâdis olsa da tekvin ezeldir. Bu durum, cumartesi günü yaralanan adamın, bu yaralanma sebebiyle ertesi hafta cuma günü ölmesi ve böylece onu yaralayan kişinin (yaralanmanın olduğu) cumartesi gününden itibaren katil olarak isimlendirilmesi gibidir.<sup>58</sup>

Ramażan Efendi tarafından daha önce kullanılan örneğin Şâbûnî'den alındığı gibi, bu örneğin de Şâbûnî'den aynen alındığını görüyoruz. Benimsediği bu görüşlerin sahibinin Şâbûnî'ye ait olduğunu "Bu görüş, "Usûl" ve "Bidâye" kitaplarının sahibi Şâbûnî'nin görüşüdür."<sup>59</sup> ifadesinden de anlamaktayız.<sup>60</sup> Bu ifadeler onun Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bağlılığının bâriz bir göstergesidir.

Ramażan Efendi âlemin tüm parçalarının hâdis olduğunun herkes tarafından kabul edildiğini söylemektedir. Bu noktada hem Eş'arîler hem de mutasavvıflar katında "Allah bir şey yapmak istediğinde o şeye 'ol!' der, o da hemen oluverir" (el-Yâsîn 36/82) ayeti ile istidlâl edilerek âlemin Allah'ın "ol!" sözü ile yaratıldığına dair kabule karşı çıkmaktadır. Ona göre Ehl-i sünnet âlemin yaratılışının "Ol!" emrinin tealluku ile gerçekleştiğini kabul etmemektedir. Bilakis âlemin varlık sebebi Allah'ın yaratması ve tekvin sıfatıdır. "Ol!" emri ise, Allah'ın varlıklar üzerindeki kudretinin kemâlini ve yaratmanın hızını göstermek için zikredilmiş mecâzî bir anlatımdır.<sup>61</sup>

Şâbûnî de Eş'arîlerin âlemin Allah'ın "Ol!" emri ile yaratıldığını söylediklerini görüyoruz. Şâbûnî bu söylemin tekvin sıfatını itiraf anlamına geldiğini söylemektedir. Çünkü "Ol!" emri Allah kelâmı olması sebebiyle Allah'ın zatıyla kâim ve ezeldir. Âlemin henüz âlem yok iken, ezelde sâdir olan "ol" emriyle yaratılması tekvine delalet etmektedir. Çünkü Mâtürîdîlere göre tekvin Allah'ın varlıkları henüz onlar yok iken hangi zamanda ve ne şekilde var olacaklarsa o şekilde yaratmasıdır.<sup>62</sup>

Bu noktada Ramażan Efendi'nin Şâbûnî'nin istidlâlinde haberi olduğu ama onunla aynı istidlâlde bulunmadığı söylenebilir. Ramażan Efendi "Ol" emri ile ezeli olan tekvin sıfatının açıklanamayacağını görmektedir. Çünkü ayetin "o da hemen oluverir" kısmı, "Ol!" emri ile yaratmanın peşpeşe olmasını gerektirmektedir. Bu peşpeşelik/beraberlik hem Allah'ın kelâm sıfatını hem de tekvin sıfatını hâdis yapacaktır. Dolayısıyla yaratılmanın hemen öncesinde ve bitişik olan bu emirle "Allah'ın varlıkları henüz onlar yok iken hangi zamanda ve ne şekilde var olacaklarsa o şekilde yaratması" anlamına gelen

<sup>57</sup> Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 154-155.

<sup>58</sup> Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 155.

<sup>59</sup> Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 72.

<sup>60</sup> Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 155.

<sup>61</sup> Ramażan Efendi, *Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aķâid*, 155.

<sup>62</sup> Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 73.

tekvin sıfatı açıklanamaz. Çünkü eğer varlıkların yaratılışı bu emre bağlanırsa, varlıkların yaratılmasının bu emirle bitişik/beraber olma zorunluluğu ortaya çıkacaktır. Bu durumda “Ol!” kelâmı ile mükevvenin/varlığın beraberliği ya ikisinin de hâdis ya da ikisinin de ezeli olmasını gerektirecektir. Tekvin sıfatı ile mükevven/varlık arasına giren tealluk, “Ol!” kelâmının söylemesi ile mükevvenin/varlığın var olması arasında zaman aralığı olmadığından araya giremeyecektir. Bu durumun ya Allah’ı diğer varlıklar gibi hâdis ya da âlemi Allah gibi ezeli yapacağı muhakkaktır.

Buna göre Şâbûnî ile Ramazan Efendi’nin “Ol!” emrinin ezeli veya hâdis olması gibi farklı açılardan yaklaştıkları görülmektedir. Şâbûnî “Ol!” emrini ezeli kabul ederek, bu emirle varlıkların ilerki bir zamanda yaratıldığını söylemiş ve bunu tekvin sıfatının farklı şekilde ifade etmek olduğunu söylemiştir. Ramazan Efendi ise bu emirle yaratmanın bitişik olduğunu düşünerek bu emir ile tekvin sıfatının açıklanamayacağını düşünmüştür. Buna göre Ramazan Efendi’nin Şâbûnî’nin istidlalindeki açığı görerek düzelttiği söylenebilir.

### 2.3. Filozoflara Bir İtiraz

Tekvin ile mükevvenin ilişkileri bağlamında “hâdis” ve “kadîm” kavramlarının ifade ettiği anlamın belirlenmesi gerekmektedir. Tekvin ve mükevvenin kıdemi veya hudusunun tartışılması bu kavramların açıklanmasını zorunlu kılmıştır. Bu sebeple gerek şârih gerekse muhaşşîlerin “hâdis” ve “kadîm” kavramlarının ifade ettiği anlamı açıkladıklarını görüyoruz. Gazzâlî ile filozoflar arasında âlemin kıdemi konusunda gerçekleşen meşhur tartışma şârih ve muhaşşîlerimizin bu kavramların tarifinde dikkatli davranmalarını gerektirmiştir. Bu noktada filozofların bu kavramlara yüklediği anlama kısaca değinmek yerinde olacaktır.

İslâm filozofları kıdem ve hudus kavramlarını zaman ve zât bakımından ele alarak âlemin zamansal açıdan kadîm, zât bakımından hâdis olduğunu söylemişlerdir. Onların kelâmcıların tepki göstermesine sebep olan âlemin zaman bakımından kadîm olduğu fikrinin kaynağı âlemin yaratılışı hakkındaki sudur düşünceleridir. Âlemi ay üstü ve ay altı âlem şeklinde ikiye ayıran filozoflar ay üstü âlemin zamansal açıdan başlangıçsız olduğunu, zamanın ancak ay altı âlemde söz konusu olduğunu iddia etmişlerdir. Ay üstü âlem ilk varlık ile akıllardan oluşmaktadır. İlk Varlık olan Allah’tan ilk akıl taşma/feyz sonucu ortaya çıkmış, sonra diğer akıllar da birbirinden yine taşma/feyz ile ortaya çıkmışlar, daha sonra her aklın kendini idraki ile felekler oluşmuş, böylece ay üstü âlem meydana gelmiştir.<sup>63</sup> Sudûr teorisi diye isimlendirilen bu telakkide ay üstü âlem ilk Varlık’tan taşma sonucu ortaya çıktığı için var olması bakımından ilk Varlık’a muhtaç olsa da kaynakları ilk Varlık olduğundan hâdis değildir.<sup>64</sup> Buna göre ay üstü âlem zâti bakımdan hâdis iken zamansal bakımdan ezeli olmaktadır.

<sup>63</sup> Ebû ‘Alî el-Ĥüseyn b. ‘Abdillâh b. ‘Alî İbn Sînâ, *Felsefe’nin Temel Konuları en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013), 229; Ebû ‘Alî el-Ĥüseyn b. ‘Abdillâh b. ‘Alî İbn Sînâ, *Kitâbü’s-Şifâ: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 149.

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 197, 204; Ebû ‘Alî el-Ĥüseyn b. ‘Abdillâh b. ‘Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 127-142.

Bununla beraber filozoflar âlemin Allah'tan ihtiyar sonucu değil, îcap yoluyla ortaya çıktığını da söylemişlerdir.<sup>65</sup> Bunun sebebi onların ihtiyarın Allah'ın zâtında bir değişiklik anlamına geleceği, bununca hudus gerektireceğine dair endişeleridir.

Gazzâlî'nin filozofları âlemin (zamansal bakımdan) kadîm olduğunu söylemelerinden dolayı tekfir etmesi üzerine gelişen tartışmalardan haberdar olan şârih ve muhaşşîlerimizin tekvin bağlamındaki söylemlerinde bu hususu göz önünde bulundurduklarını görüyoruz.

Filozofların kıdem ve hudus tanımlarını hatırlatan Teftâzânî, mükevvenin varlığının başkasına bağlı olmasının onun hâdis olmasını gerektirmeyeceğini söylemektedir. Felsefecilerin heyula gibi bazı mümkün varlıkların kadîm olduğunu benimsediklerini, bu anlayış çerçevesinde her ne kadar kadîm olsa da bir varlığın başkasından ortaya çıkıp onun devamlılığı ile devamlı olmasının câiz olduğunu belirtmektedir. Teftâzânî'ye göre âlemin yaratılmışlığını doğrudan âlemin hudusuna dayanan bir delille ispatlamak yerine, âlemin yaratıcının hür iradesi sonucu ortaya çıktığını söylemek, aynı zamanda onun hâdis olduğunu söylemektir. Teftâzânî, bunun farkında olan Neseî'nin âlemin bütün cüzlerine vurgu yaparak, bunların irade ile yaratıldığını söylediğini, bunun da heyula gibi bazı cüzlerin kadîm olduğunu söyleyen felsefecilere bir itiraz olduğunu belirtmektedir.<sup>66</sup>

Hayâlî'ye göre burada öncelikle tekvin sıfatının hâdis olduğunu söyleyenlerin istidlâllerine cevap vardır. Ona göre "Tekvin sıfatının kadîm olması durumunda yaratılmışların da kadîm olması gerekir." sözündeki zorunluluk/ilzam men edilmiştir. Hayâlî'ye göre tekvinin teallukunun hudusu, tekvinin hudusunu gerektirmemektedir. Hayâlî tekvinin hadis bir sıfat olduğunu söyleyenlerin varlıkların bazen Allah'ın zatına veya sıfatlarına tealluk ettiğini, bazen de tealluk etmediğini söylediklerini belirterek bu kimselerin samimi olmadıkları yorumunda bulunmaktadır.<sup>67</sup>

Hayâlî, metinde geçen "hâdis" kelimesinden maksadın varlığı için bir başlangıcı olan, "kadîm" kelimesinden maksadın da bunun tam tersi olduğunu söylemektedir.<sup>68</sup> Onun yaptığı bu tanımlar felsefecilere bir itiraz olarak değerlendirilmelidir. Çünkü filozoflar âlemi zât ve zaman bakımından değerlendirerek âlemin zât bakımından hâdis olduğunu ama zaman bakımından kadîm olduğunu kabul etmişlerdir. Hayâlî yaptığı hâdis tarifi ile âlemin var olmasından önce yok olduğu bir zamanın olduğunu, bu sebeple de hâdis olduğunu söylemektedir.

Siyâlkûtî, Hayâlî'nin bu ifadesiyle, hâdisin var olmasından önce bir yokluk bulunan varlık, kadîmin ise var olmasından önce bir yokluğun söz konusu olmayan varlık olduğunu kastettiğini söylemektedir. Ona göre Neseî, "âlemin parçalarından her bir parçayı" demekle heyula ve sûret gibi âlemin bazı parçalarının kadîm olduğunu söyleyen

<sup>65</sup> Ebû 'Alî el-Hüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifâ-Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 1-13, 151-154.

<sup>66</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâideti'n-Neseîyye*, 57.

<sup>67</sup> Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/80-81.

<sup>68</sup> Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/85.

filozoflara itiraz etmektedir. Çünkü hâdis hakkında müellifin yani Hâyâlî'nin yukarıdaki tarifi kabul edilince, tekvin yokluktan varlığa çıkarmak anlamına gelmektedir. Böyle bir tekvin anlayışı da âlemin bazı parçalarının yokluktan değil, İlk Varlıktan sudur ile taşarak var olandan türediğini söyleyen filozoflara reddiye olmaktadır. Tekvinin tanımı böyle değil de bunun tersi yani “varlığı hakkında başkasına muhtaç olan varlık” diye yapılsaydı o zaman filozoflar için yapılan bu itiraz gerçekleşmeyecekti. Çünkü filozoflar, heyula ve suret dâhil her şeyin varlığının feyz ile ve ihtiyar olmadan gerçekleştiğini söylemektedirler.<sup>69</sup>

Ramażan Efendi'ye göre fiili istediğinde yapan, istemediğinde yapmayana “fâil bi'l-ihtiyâr”, fiilin kendisinden zorunlu olarak çıktığı fâile de “fâil bi'l îcâb” denir. Fâil bi'l îcâbda hür irade ile seçim ve fiile yönelme yoktur. Bunun fâilliği ateşin yakması, güneşin aydınlatması gibidir. Ramażan Efendi, Teftâzânî'nin ifadesindeki “bi” harf-i cerrinin “beyyennâ” kelimesine râci olduğunu söylemektedir. “Beyyennâ” ile de âlemin hâdis olduğunu gösteren delillerle, yine âlemin hür irade sahibi bir yaratıcının eseri olduğuna yönelik istidlal kastedilmektedir. Ona göre âlemin hudûsu ile yaratıcının ihtiyar sahibi olduğuna yönelik istidlalde bulunmak doğru olmaz. Çünkü âlemin hudûsu, yaratıcının özgür irade sahibi olması esasına dayanmaktadır. Eğer bu istidlal âlemin hudusuna dayanan bir delile dayanıyorsa gizli bir devir gerekir. Diğer bir ifadeyle âlemin hudusundan yola çıkılarak Allah'ın ihtiyarı üzerine delillendirme olmaz. Hudus zaten ihtiyar anlamı taşır. İhtiyara dayalı olarak ortaya çıkan her şey ise hâdistir. Mümkün, irade sahibi bir mûcide muhtaç olması durumunda, öncesinde zaman geçmiş olan anlamında, zamanî hâdistir. Zira mümkün, mucidin yaratmaya yönelmesi anında mevcut olmaz. Aksi durum, hâsılı tahsil yani hâlihazırda mevcut olan varlığı, tekrar yaratmaya yönelmek olur. Mevcud, zorunlu olarak var olmanın tersine, kast ve ihtiyar sonucu var olursa, söz konusu varlık yaratmaya kastedilme anında ma'dumdur, mevcut değildir.<sup>70</sup>

Görüldüğü üzere gerek şârih Teftâzânî gerekse muhaşşîlerden Hâyâlî, Siyâlkûtî ve Ramażan Efendi Neseffî'nin tekvini tarif ederken “Tekvin, Allah'ın âlemin cüzlerinden her birini var olacakları vakitte yaratması anlamına gelen Allah'ın ezeli sıfatıdır” şeklindeki tarifinden yola çıkarak, varlıkların yok iken sonradan var oldukları yorumunu yapmaktadırlar. Neseffî'nin tanımında ve muhaşşîlerin yorumunda farkında olunması gereken iki önemli durum vardır. Birincisi, varlıklar henüz yok iken ezelde onların ilerki bir vakitte yaratılmasına tekabül eden tekvin anlayışıdır. Bu anlayış, tekvini itibarî kabul eden ve hakiki sıfat oluşunu reddeden Eş'arîlere karşı bir itirazdır. İkincisi ise hudusun tanımının zaman kavramı üzerinden yapılmasıdır. Bu âlimler hudusu “varlık sebebi başkası olan varlık” olarak değil de, “varlığından önce zaman bulunan” olarak tanımlamakla da heyula, suret vb. bazı varlıkların zaman bakımından İlk Varlık'la beraber ve kadîm olduğu düşüncesine karşı çıkmışlardır. Neseffî'nin mezkûr tekvin tanımında “âlemi oluşturan her cüzün tekvinle yaratılmasına” vurgu yapması ise ay üstü varlıklar

<sup>69</sup> Siyâlkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hâyâlî", 4/85.

<sup>70</sup> Ramażan Efendi, Şerhu Ramażan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâid, 156-157.

olsun ay altı varlıklar olsun hepsinin öncelerinde var olmadıkları bir zaman diliminin söz konusu olduğuna dair bir vurgu olarak filozoflara karşı bir reddiye kabul edilmiştir. Zira filozoflar heyulanın “başkası sebebi ile var olmuş olmama” anlamında değil, “öncesinde yokluk geçmemesi” anlamında kadîm olduğunu söylemektedirler.

Diğer taraftan özellikle Ramazan Efendi'nin Allah'ın âlemi zorunlu olarak değil tamamen kendi istemesi ve iradesi ile yarattığını, ihtiyar ve irade sonucu ortaya çıkan her şeyin mantıken zorunlu olarak hâdis olacağını söylemesi de yine filozoflara karşı bir itirazdır. Ramazan Efendi'nin ihtiyarla yaratmanın bir karar aşaması gerektirmesi sebebiyle Allah'ın varlığı ile diğer varlıkların varlıkları arasında bu karar aşaması ve bir miktar süre söz konusu olacağından hudus ifade edeceği fikri de yine aynı konuda farklı açıdan itiraz anlamına gelmektedir. Buna göre heyula ve suret gibi tüm varlıkların kadim olmadığı sonucuna varmak isteyen kelâmcılar hudus tanımı ve ihtiyârî yaratma telakkileri ile filozoflara muhalefet etmişler, “hâdis” ve “kadîm” kavramlarının anlamlarını bilinçli şekilde filozofların telekkîlerini dışlayıcı şekilde vermişlerdir.

#### 2.4. Teftâzânî'nin Eş'arîlik Yanlı Tutumunun Yansımaları

Konunun girişinde Mâtürîdî bir metni şerh etmenin sorumluluğu ile hareket ederek Mâtürîdî tekvin anlayışını ortaya koyan Teftâzânî, ilerleyen bölümlerde tabi olduğu mezhebin görüşlerini zikretmekten kendini alamamaktadır. Onun “Kelâmcıların muhakkikleri, tekvin sıfatının yüce yaratıcının her şeyden önce, her şeyle beraber ve her şeyden sonra olması, dillerimizde zikredilen olması, bizim mabudumuz olması, öldüren ve diriltiren olması gibi bir takım aklî mahiyetler ve izafetlerden ibaret olduğu görüşü üzeredirler. Tekvinin kudretten ayrı müstakil bir sıfat olduğuna dair delil yoktur. Kudret sıfatının mükevvenin varlığına veya yokluğuna nispeti eşit olsa bile, kudret sıfatının irade sıfatı ile birleşmesiyle mükevvenin varlığı veya yokluğu seçeneklerinden biri tercih edilmiş olur.”<sup>71</sup> ifadesi bu türden ifadelerdir.

Teftâzânî'nin bu açıklamaları Mâtürîdî tekvin sıfatı anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Zira Mâtürîdîler tekvin sıfatını aklî ve itibarî bir sıfat olarak değil, Allah'ın diğer sıfatları gibi, Allah'ın zâtında kâim hakiki bir sıfat olarak görürler.<sup>72</sup> Teftâzânî'nin tekvin hakkındaki açıklamaları tekvini kudret sıfatının bir tealluku olarak hakiki olmayan, itibarî bir sıfat olarak kabul eden Eş'arîlerin kanaatini<sup>73</sup> yansıtmaktadır. Teftâzânî'nin bu tarz açıklamaları ile Mâtürîdî kelâm metni olan *Nesefî 'Aşkâidi'*ni şerh ederken Eş'arî anlayışın kanaatlerini sokuşturmak suretiyle ana metni minvalinden saptırarak yeni bir metin inşasına giriştiği söylenebilir. Bu durum, şerh ve hâşiye literatürünün ana metnin bir tekrarı olmaktan ziyade ana metin üzerinden muhaşşînin fikirlerinin savunulması gibi orijinal bir literatür olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>71</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aşkâidi'n-Nesefiyye*, 56.

<sup>72</sup> Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1/69-74; Şâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 67-73.

<sup>73</sup> Râzî, *Münâzarâtü Fâhri'd-dîn er-Râzî fi bilâdi Mâ verâü'n-nehr*, 17-24.

Yine Teftâzânî'nin tekvinin hakiki olmayan itibarî bir sıfat olduğu şeklindeki Eş'arî telakkiyi "kelâmcıların muhakkikleri"nin görüşü olarak takdim etmesi de açıkça Eş'arîlik taraftarlığı olarak kabul edilmelidir. Onun Eş'arîleri "muhakkik kelâmcılar", diğerlerini de adeta "sıradan kelâmcılar" olarak niteleyen bakış açısının Mâtürîdî âlimler katında kışkırtıcı etki yapacağı ise muhakkaktır.

Nitekim Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki tartışmalı konularda Teftâzânî muhalefesinde başı çeken Hayâlî, Teftâzânî'nin açıkça Mâtürîdîlik eleştirisi yaptığı bu satırlara, kudret ve irade sıfatlarını tek başlarına tealluku olmayan sıfatlar olarak niteleyerek ve tekvinin Vâcip'te var olan ve bu sıfatlardan farklı bir sıfat olduğunu söyleyerek muhalefet etmektedir.<sup>74</sup>

Bu noktada Hayâlî'nin şerhinde Teftâzânî'nin telif tarzını aynen uyguladığını belirtmemiz gerekir. Teftâzânî'nin Neseffî'nin tekvini savunan satırlarına aykırı olarak ve "Tekvinin kudretten ayrı müstakil bir sıfat olduğuna dair delil yoktur." diyerek Eş'arî anlayışı savunduğu gibi, Hayâlî de Teftâzânî'nin tekvini iptal eden ve kudret sıfatını öne çıkaran bu ifadelerini görmezden gelen bir şerh metoduyla, tekvin sıfatının varlığını savunmaktadır. Hayâlî, Teftâzânî'nin söz konusu ifadelerini şerh ederken tekvinin fâilde bulunan ve faili fail olmayandan ayıran bir mânâ olarak Allah'ta da bulunduğunu hatırlatarak tekvinin bunlardan ayrı, hakiki bir sıfat olduğunu vurgulamaktadır.<sup>75</sup> Hayâlî'nin bu yaptığı Teftâzânî'nin Neseffî'nin metnini kendi mecrasından çıkararak tavrını aynı usulle tersine çevirmek yani Mâtürîdî metnini kendi mecrasına döndürmek olarak anlaşılmalıdır.

Siyâkûtî de tekvinin irade ve kudretten farklı olarak fâilde zorunlu olarak var olan bir sıfat olduğunu, bu sıfatın hem fâil ile fâil olmayan arasındaki farkı, hem de fâil ile mef'ul arasındaki farkı ifade ettiğini söylemektedir. Siyâkûtî vurma fiilini ele alarak "vuran" ile "vurmayan" arasındaki farktan hareket ederek birinin tesiri varken diğerinin tesirinin olmadığını söylemekte ve kudret ile tekvinin farkını bu şekilde açıklamaktadır.<sup>76</sup>

Çul Ahmed de Siyâkûtî gibi, fail ile fail olmayan arasındaki farka dikkat çekerek, kısaca tekvinin tesiri olan bir sıfat olarak Allah'ın hakiki bir sıfatı olduğunu söyleyerek Mâtürîdî tekvin anlayışını kabul ettiğini göstermektedir.<sup>77</sup>

Teftâzânî'nin Eş'arîleri üstün gören tavrı karşısında Hayâlî, Siyâkûtî ve Çul Ahmed'in Mâtürîdî tekvin anlayışını dillendirerek kibarca muhalefet ettiği söylenebilir. Teftâzânî'nin Eş'arîleri üstün gören ifadelerine en sert tavrı Ramazan Efendi göstermiştir. Ramazan Efendi, tekvinin itibarî bir şey olduğunu söyleyen Teftâzânî'nin bu sözlerini Eş'arî mezhebine yönelik bir meyil olarak değerlendirmektedir. Çünkü Teftâzânî, tekvin sıfatını kudret sıfatının bir tealluku olarak gerçek bir sıfat değil, itibari ve hâdis bir sıfat

<sup>74</sup> Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/72.

<sup>75</sup> Hayâlî, "Hâşiyetü Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâid", 4/72.

<sup>76</sup> Siyâkûtî, "Hâşiyetü 'Abdilhakîm es-Siyâkûtî 'ale'l-Hayâlî", 4/72-73.

<sup>77</sup> Çul Ahmed, "Hâşiyetü Çul Ahmed 'ale'l-Hayâlî", 4/75.



olarak kabul eden Eş'arî anlayışını dile getirmiştir. Ramazan Efendi'ye göre itibârî olmak, kendi cinsinden olan başka bir şeyin bilinmesi için bir şey hakkında akıl yürütmekle ilgilidir. Bu anlamda ezelde var olan tekvin sıfatı kudret sıfatı gibi gerçek bir sıfat olup, varlıkların başlangıç noktasıdır. Varlıklar bu tekvinle gelecekte bir vakitte var olurlar. Ona göre tekvin Eş'arîlerin kudret sıfatı hakkında söyledikleri gibi mahlûkâta tealluku sebebiyle tahlîk, rızıklandırılanlara nispetle terzîk, hayata tealluku sebebiyle ihyâ, ölüme tealluku sebebiyle imâta ve bunların benzeri itibârî ve izâfî isimlerle isimlendirilir.<sup>78</sup>

Ramazan Efendi'ye göre deliller tekvin sıfatının ezeli, hakiki ve Allah'ın zatında kâim bir sıfat olduğunu göstermektedir. O, muhakkik âlimler sözüyle Teftâzânî'nin kastettiği âlimlerin Eş'arîler olduğunu belirterek onların tekvini aklî itibar ve izafetlerden ibaret gören kanaatini reddetmektedir. Çünkü bu durumda tekvin hariçte varlığı olmayan, aklî bir mahiyet olmaktadır. Bu durumda tekvin sıfatının Allah'ın bir sıfatı olduğunu gösteren naklî ve aklî deliller de anlamsız olmaktadır.<sup>79</sup>

Diğer taraftan Teftâzânî'nin farklı yerlerde de zikrettiği hem "Meşâyih/büyük âlimler" ifadesi ile hem de "Râsihîn/derin ilim sahibi âlimler" ifadesi ile İmam Eş'arî ve Eş'arîleri kastettiği satırlara Ramazan Efendi'nin onun tarafgirliğini göstermesi bakımından not düştüğünü<sup>80</sup> de belirtmek gerekir.

Yaratmada etkili olan sıfatın kudret sıfatı olduğu, tekvinin ise kudret sıfatının bir tealluku ve gerçek olmayan, itibari bir sıfat olduğu şeklindeki Eş'arîler katında müsellemlenmiş olan<sup>81</sup> telakkiyi benimseyen Teftâzânî, bu telakkiyi en doğru görüş olarak sunmaktadır. O, bu görüş doğrultusunda ihyâ, imâta vb. fiilî sıfatları kudret sıfatının birer tealluku olarak görmektedir.<sup>82</sup> Mâtürîdîlerin bu konudaki görüşlerini ele alan Teftâzânî, bu görüşleri ikiye ayırmaktadır. Bu görüşlerden, Allah'ın bu fiillerinin her birinin hakiki ve ezeli birer sıfat olduğuna dair ilk görüşü bazı Mâverâünnehir âlimlerinin görüşü olarak zikreden Teftâzânî, onların bu telakkilerinin kabul görmediğini belirtmektedir. Ona göre bu telakkide bu fiiller birbirine benzer de olsa, kadimleri çoğaltmak vardır. Teftâzânî, Mâverâünnehir âlimlerinden muhakkik olanların doğruya (Eş'arî telakkiye) en yakın görüşü olarak ise, fiilî sıfatların hepsinin merciinin tekvin sıfatı olduğu şeklindeki görüşü sunmaktadır. Bunlara göre tekvin sıfatı hayata tealluk edince ihyâ, ölüme tealluk edince imâta, şekle tealluk edince tasvîr, rızka tealluk edince terzîk gibi isimlerle isimlendirilir.<sup>83</sup>

Ramazan Efendi, bu konuda üç görüş zikretmektedir. Birincisi, bunların her birinin kudret sıfatının var olacağı vakitte makdura teallukundan ibarettir. Bu durumda tekvin, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve ona tâbi olanların benimsediği gibi hakiki bir sıfat değil, izâfî bir sıfat olur. İkincisi, Allah'ın fiilî sıfatlarının her birinin ilim, kudret, irade vb. gibi Allah'ın

<sup>78</sup> Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aşkâid*, 154.

<sup>79</sup> Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aşkâid*, 154.

<sup>80</sup> Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Aşkâid*, 157, 159.

<sup>81</sup> Râzî, *Münâzarâtü Fâhri'd-dîn er-Râzî fî bilâdi Mâ verâü'n-nehr*, 17-21.

<sup>82</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aşkâideti'n-Nesefiyye*, 59, 60.

<sup>83</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aşkâideti'n-Nesefiyye*, 59.

zâtında kâim ezeli ve hakiki birer sıfat olması şeklindeki görüştür. Bazı Mâverâünnehir âlimlerinin görüşü bu şekildedir. Üçüncüsü ise, tekvinin hakiki, Allah'ın zâtında kâim, ezeli bir sıfat olmasıdır. Bu görüşe göre terzîk, tasvîr, ihyâ, imâta tekvinin yaratılmışlara özel olarak tealluku ile ortaya çıkar. Ramazan Efendi'ye göre bu görüşlerin hakikate en yakın olanı ilk ve ikincisi değil, üçüncü görüştür.<sup>84</sup>

Bu satırlardan onun, Teftâzânî'nin bu ifadelerine kurnazca cevap verdiği görülmektedir. Zira o, fiilî sıfatların durumu konusunda üç görüşten bahsederek Eş'arî görüşünü diğer iki Mâtürîdî görüşle aynı konuma koymakta ve bu üç görüş arasında fiilî sıfatları tekvine râci kılan Mâtürîdî görüşü en doğru görüş olarak sunmaktadır.

Teftâzânî'nin Eş'arîliği ve görüşlerini yücelttiği noktalarda Mâtürîdî görüşleri Ehl-i sünnet'in görüşü olarak lanse eden Ramazan Efendi,<sup>85</sup> Eş'arîliğin Ehl-i sünnet olup olmadığını tartışmaya açmaktadır. Ramazan Efendi, Neseî'nin "Bize göre tekvin mükevvenenden ayırdır" ifadesini açıklarken "Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin zıddına Ehl-i Sünnet'e göre tekvin mükevvenenden ayırdır" diyerek Eş'arîleri Ehl-i sünnet'ten kabul etmemiştir denilebilir.

## Sonuç

Osmanlı kelâm ulemasının ismen Mâtürîdî olsa da aslında Eş'arî olduğu iddiasına açıklık getirmeyi amaçlayan bu çalışmada Mâtürîdî ilim havzasında yetişmiş âlimlerin tekvin sıfatı hakkındaki görüşleri ele alınarak Eş'arîleşme yaşayıp yaşamadıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Görüşlerine yer verdiğimiz âlimler Hayâlî, Kestelî, Ramazan Efendi, Çul Aḥmed ve Siyâlkûtî'nin tekvini kudret sıfatından ayrı, yaratmada etkin, hakiki bir sıfat olarak kabul ettikleri ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda tekvinin kudretin bir tealluku olduğu, itibarî ve gerçek bir sıfat olmadığına dair Eş'arî anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır.

Bu âlimler Eş'arî telakkinin bir itirazı olarak, tekvin ile mükevvenin beraberliği sebebiyle tekvinin hâdis olması gerektiği düşüncesinin geçersiz olduğunu da söylemişlerdir. Onlar tekvini Mâtürîdî anlayışa uygun olarak "Allah'ın daha ezelde varlıklar yok iken onlar ne zaman ve ne özellikte var olacaklarsa o zaman ve o şekilde yaratması" olarak tarif ederek, tekvin ile mükevvenin beraber olmasının zorunlu olmadığını anlatmak istemişlerdir.

Kronolojik olarak ele aldığımız muhaşşîlerin ilki olan Hayâlî, Teftâzânî'ye kısa ama veciz açıklamalarla muhalefet etmektedir. Hayâlî'nin ifadelerini açıklayan Çul Aḥmed ve Siyâlkûtî'nin açıklamaları ile Hayâlî'yi destekledikleri görülmektedir. Ramazan Efendi ve Kestelî'nin aynı minvaldeki açıklamalarında kullandıkları örneklerin Mâtürîdî tekvin telakkisinin meşhur savunucusu Şâbûnî'den alındığı tespit edilmiştir.

<sup>84</sup> Ramazan Efendî, *Şerhu Ramazan Efendî 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, 161,162.

<sup>85</sup> Ramazan Efendî, *Şerhu Ramazan Efendî 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, 155.

Muhaşşîlerin hâdis ve kadîm kavramları hakkındaki açıklamalarında Gazzâlî'nin filozoflara âlemin kıdemi konusunda yönelttiği eleştirilerin etkisi hissedilmektedir. Muhaşşîlerimizin, filozofların kıdem ve hudusu zamânî ve zâtî olarak iki aşamada ele alan anlayışlarını boşa çıkarmak için hudusu "öncesinde zaman bulunan" kıdemi de "öncesinde zaman bulunmayan" diye tarif ettikleri görülmüştür. Bu muhaşşîler yaptıkları bu tarifi filozofların telakkisine muhalefet olduğunu da açıkça belirtmişlerdir. Bu durum Gazzâlî ile filozoflar arasında yaşanan meşhûr tartışmanın ilgili dönemde güncelliğini koruduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Teftâzânî'nin Eş'arîlik yanlısı görüşlerine en sert tepkiyi verenin Ramazan Efendi olduğu görülmüştür. Diğer muhaşşîler Teftâzânî'nin Eş'arîlik yanlısı görüşlerini kabul etmeyerek, Mâtürîdî telakki doğrultusunda açıklamalar yapmakla yetinerek nispeten pasif muhalefet etmişlerdir. Ancak Ramazan Efendi Teftâzânî'nin bu tarz ifadeleri karşısında onun bu meylinin altını çizmiş, tekrarlanan Eş'arîlik yanlısı ifadeler sonunda sert bir tepki olarak, zımnen Eş'arîliğin Ehl-i sünnet'e dâhil olmadığını söylemiştir. O, Eş'arîliği Mu'tezile ile aynı kefeye koyarak görüşlerini Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olmayan, bid'at görüşler olarak kabul etmiş olmaktadır. Bu durum Osmanlı Devleti ilim çevrelerinde Mâtürîdî anlayışın ne denli canlı ve diri olduğunun bir başka delilidir.

Büyük çoğunluğu Mâtürîdî ilim havzasında yetişen *Şerh'ul-'Akâid* muhaşşîlerinin haşiyelerinde tekvin meselesi etrafına yapılan bu tespitler, bu âlimlerin Mâtürîdî kelâm geleneğine sıkı bir şekilde bağlı olduklarını göstermektedir. Medreselerde Eş'arî kelâm kitaplarını okumaları sebebiyle Eş'arîlikten etkilenecek Eş'arîliğe evrilmemişlerdir. Dönemlerinin önemli ulemasından olan bu kelâmcılar ismen Mâtürîdî, aslen Eş'arî değildir. Bilakis, Teftâzânî'nin Eş'arîlerin tekvin söylemine ağırlıklı olarak Şâbûnî'den tevârüs ettikleri delillerle karşılık vermişler, Mâtürîdî tekvin anlayışını hararetle savunmuşlardır. Bu âlimlerin tekvin savunularında izlenen Şâbûnî etkisi, -her ne kadar Osmanlı'da felsefî kelâm metodu kullanılması sebebiyle Râzî'ciliğin etkisinden söz edilse de- tekvin meselesi bağlamında Râzî ve Eş'arî karşıtlığının devam ettiğini göstermektedir. Bu karşıtlık, Teftâzânî'nin Eş'arîleri üstün gören ifadeleri karşısında Eş'arîlerin Ehl-i sünnet olup olmadığını tartışmaya açacak kadar güçlüdür. Diğer taraftan *Şerh'ul-'Akâid*'in medreselerde bu muhaşşîlerinin haşiyeleriyle beraber okutulması Eş'arî fikirlerin bu muhaşşîlerin Mâtürîdîlik orjinli fikirleri ile dengelenmesi amacına matuf olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla beraber bu tespitler *Şerh'ul-'Akâid* haşiyelerindeki tekvin meselesi ile sınırlı kalmıştır. Konunun daha net olarak ortaya konulması için benzer araştırmaların *Ṭavâli'u'l-Envâr*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Akâidü Adudiyye* gibi eserlere yazılan şerh ve hâşiyeler ile müstakil akâid risaleleri bağlamında da yapılması, bunların toplumsal etkilerinin tespit edilmesi de gerekmektedir.

## Kaynakça

- Barlak, Muzaffer. "İslâm İlim Tarihi İçinde Kalam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Haziran 2016), 480-508.
- Bebek, Adil. "Hayâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/3-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsıruddin 'Abdullah b. 'Ömer. *Ṭavâli'u'l-Envâr min Meṭâli'i'l-Enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dârü'l-Cebel, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1991.
- Cürcânî, Ali b. Muḥammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Muḥammed Abdurrahman el-Mar'aşî. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2012.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kalam Öğretimi (İznik, İstanbul, Edirne, İstanbul)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Durmuş, İsmail. "İsferâyinî, İsmüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Ḥanîfe, Nu'mân b. Şâbit. "Vaşiyetü'l-imâm Ebî Ḥanîfe". *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Ḥamidi, Muḥammed Sadık. "Mardin ve ilçelerinde Hâmidiye Medreseleri". *Uluslararası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri*. ed. İsmail Narin. 427-457. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Ḥayâlî, Aḥmed b. Mûsâ. "Ḥâşiyetü Ḥayâlî 'alâ Şerḥi'l-'AĀĪd". *Şurûḥ ve ḥavâşiyü'l-'AĀĪdi'n-Neseḫiyye*. thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434.
- İbn Manzûr, Muḥammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. İran: Neşrü Edebi'l-Havze, 1405.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî. *Felsefe'nin Temel Konuları: en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî. *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihât*. çev. Ali Durusoy vd.. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- 'Îcî, 'Aḫdullah ve'd-dîn 'Abdurrahmân b. Aḫmed. *el-Mevâkıf fî 'ilmi kelâm*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1997.
- Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkinine Genel Bir Bakış". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 113-127.

Kazanç, Fethi Kerim. “Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açından Bir Tahlili”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd.. 1/49-74. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Kestelî, Muşliḥuddin Muştafa. *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerḥi'l-'Aḳâid*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2014.

Ḳûl Aḥmed, İbn Hızır el-Kâzerûnî. "Hâşiyetü Ḳûl Aḥmed 'ale'l-Hayâlî", *Şurûḥ ve havâşiyü'l-'Aḳâidi'n-Nesefiyye*. thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. 3. Bs. İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâti'l-Mısriyye, ts.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muḥammed. *Tabşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

Öztürk, Yunus. “Şerh ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2017), 288-311.

Ramazân Efendî, İbn Muḥammed. *Şerḥu Ramazân Efendî 'alâ Şerḥi'l-'Aḳâid*. Çenberlitaş: Şirket-i Sâhide-i Osmâniyye, 1320.

Râzî, Faḥrüddîn Muḥammed b. 'Ömer b. Ḥüseyn. *Muḥaşşalu efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müteḳḥirîn mine'l-'ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-müteḳellimîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Tunus: Külliyyetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.

Râzî, Faḥrüddîn Muḥammed b. 'Ömer b. Ḥüseyn. *Münâzarâtü Faḥri'd-dîn er-Râzî fi bilâdi Mâ verâü'n-nehr*. thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, ts.

Şâbûnî, Nûreddîn Aḥmed b. Maḥmûd b. Ebî Bekr. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi uşûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rife, 1969.

Şâbûnî, Nûreddîn Aḥmed b. Maḥmûd b. Ebî Bekr. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Ârûci. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2013.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm. *Hâşiyetü Abdilhakîm es-Siyâlkûtî 'ale'l-Hayâlî, Şurûḥ ve havâşiyü'l-'Aḳâidi'n-Nesefiyye*. thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434.

Şanal, Mustafa. “Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Aralık 2003), 149-168.

Teftâzânî, Mes'ûd b. 'Ömer b. 'Abdullah Sa'deddîn. *Şerḥu'l-'Aḳâidi'n-Nesefiyye*. thk. Mustafa Merzûkî. Cezayir: Dârü'l-Hüdâ, ts.

Uludağ, Süleyman. “Maturidîlik”. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerḥ'ul-'Aḳâid*. mlf. Sa'deddîn et-Teftâzânî. 20-36. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Nesefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/217-219. (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

Yeşilyurt, Temel. "Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2017), 9-23.

Yılmaz, Sabri. *Kelâm'da Te'vil Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Yücedoğru, Tevfik. "Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvin Tartışması". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 1987), 253-261.