

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN TEBSİRATÜ'L-EDİLLE
ADLI ESERİNDE MU'TEZİLE'YE YÖNELTTİĞİ
ELEŞTİRİLER
(ALLAH'IN SIFATLARININ İSPATI ÖRNEĞİ)

Kerem TAŞCI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Konya – 2021

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN TEBSİRATÜ'L-EDİLLE
ADLI ESERİNDE MU'TEZİLE'YE YÖNELTTİĞİ
ELEŞTİRİLER
(ALLAH'IN SIFATLARININ İSPATI ÖRNEĞİ)

Kerem TAŞCI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Konya – 2021

ÖNSÖZ

Dinî hayat tarzı modern döneme kadar Müslüman –ve dahî Hristiyan- milletlerin sosyal hayatının esas belirleyicisi konumunda bulunmaktaydı. İslâm özelinde ise dinin, tebliğ edildiği dönemden itibaren, ilk Müslüman devletlerin kurulmasıyla birlikte toplumdaki belirleyiciliği en üst seviyede olmuştur. Toplum tarafından hükümdarların Rasûlullah'ın (s) halifesi, Müslümanların muhafızı ve Allah'ın yeryüzündeki adalet temsilcileri olarak kabul edilmesi, toplum nezdinde kendilerinde ilahî bir kudretin var olduğunu vehmettiriyordu. Sahip oldukları vehmedilen bu kudretin yanında pek tabii bir sorumluluğun da altına girmekteydiler. Müslümanların siyasî açıdan en üst temsilcileri olmaları hasebiyle onların yapacakları herhangi bir yanlış icraat, adalete mugayir verecekleri bir karar, doğrudan dinî ve ilahî bir mahiyette yorumlanmaktaydı.

Hulefâ-i Râşidîn döneminin yarısından itibaren Müslümanlar arasında derin anlaşmazlıklar ve telafisi mümkün olmayan ayrılıklar vuku bulmuştu. Hulefâ-i Râşidîn döneminin akabinde Emevîler, iktidarı yani hilafeti Müslüman toplumunun tamamının rızası dâhilinde olmayacak şekilde uhdelere almışlardı. Buna ek olarak, tebaasının azımsanamayacak kısmını oluşturan mevâlîye yönelik yaptıkları haksızlık ve adaletsizlikler, Hulefâ-i Râşidîn döneminin ortasına kadar süregelen fetihlere rağmen bu dönemde fetihlerin durması, halka yükledikleri maddî külfetin çekilmez seviyeye gelmesi ve tüm bunlar yetmezmiş gibi iktidarlarını eğlenceli ve şatafatlı bir hayat sürme aracı olarak görmeleri, halk nazarında zaten pamuk ipliğine bağlı olan itibarlarının iyice azalmasına yol açtı. Onlar da hâlihazırda ellerinde tuttukları bu iktidar güç ve nimetini kaybetmemek adına, halk nezdinde itibarlarının hemen hemen sıfırlanmış olması dolayısıyla iktidarlarına ilahî bir dayanak bulma gereksinimi hissettiler. Bu düşüncelerle Müslümanların yöneticileri olarak bu görevi kendilerine Allah'ın tevdi ettiğini, ilahi kudret ve sevk ile bu makamda bulunduklarını ve bu duruma yapılacak herhangi bir itirazın doğrudan Allah'ın muradına karşı yapılmış olacağını iddia ederek iddialarını desteklemek için ayet ve hadisleri menfaatlerine uygun düşecek şekilde tahrif ederek ve bu yetmezmiş gibi Hz. Peygamber'e (s) ait olmayan sözleri O'na isnat etmek suretiyle iktidarlarını cebrî bir düşünce sistemiyle

meşrulaştırmak istediler. Yönetici olarak sergiledikleri idari yanlış ve İslâm ahlakıyla telif edilemeyecek tutumları ile Allah'ın mutlak adaleti ve iyiliği birçok kimse tarafından bağdaştırılamamış ve Emevîlerin arkasına sığındığı cebri anlayış toplumda bir aksülamele sebep olmuştur. İşte Allah'ın sıfatlarının tartışılmaya başlanması böyle bir vasatta vaki olmuştur.

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşler, evveleminde bireysel olarak âlimlerin gündemine gelmiştir. Akabinde itikadî mezheplerin teşekkülüyle birlikte konu sistematik olarak ele alınmaya başlanmıştır. Sıfatlarla ilgili ilk sistematik görüşler, ilk teşekkül eden mezhep olan Mu'tezile tarafından dile getirilmiştir. Mu'tezile'nin sıfatlar görüşüne başlarda münferit olarak bir takım itirazlar geliştirilmiş, sonrasında teşekkül etmiş olan Ehl-i Sünnet mezhepleri tarafından bu itirazlar yine sistematik bir şekilde açıklanmaya başlanmıştır. Biz bu çalışmamızda Mâtürîdîliğin önde gelen simalarından olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* isimli eserindeki, Allah'ın sıfatlarının mahiyetiyle ilgili Mu'tezile'nin öne sürdüğü görüşleri ele alış ve bu görüşlerin yanlışlığını nasıl delillendirdiğini inceleyeceğiz.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte müellif ile ilgili bilgiler verilmekte, hayatı, eserleri ilmî yönü ele alınmaktadır.

Birinci bölümde Allah'ın zatı ile sıfatlarının ilişkisi konusunun arka planının daha iyi anlaşılması amacıyla ilkin isim, sıfat ve zat kavramları incelenerek bu kavramların ıstılâhî tahlilleri yapılmakta ve birbirleriyle olan irtibatları incelenmektedir. Sonrasında sıfat tartışmasının tarihi ve sosyal analizi yapılmakta ve hangi saiklerle ortaya çıktığı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Konunun tarihi serencamı tespit edildikten sonra Allah'ın zatı ve sıfatlarının birbiriyle olan ilişkisinin mezhepler tarafından nasıl anlaşıldığına dair bilgiler verilmekte ve Allah'ın sıfatlarının genel bir taksimatı yapılmaktadır.

Tezin esas bölümünü oluşturan ikinci bölümdeyse, *Tebsiratü'l-edille*'nin “Allah'ın Sıfatlarının İspatı” bölümündeki Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Mu'tezilî görüşlere karşı geliştirdiği itirazlar ele alınmaktadır.

Bana karşı her daim anlayışlı olan ve her ne zaman bilgisinden istifade etmek istesem beni geri çevirmeyen kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

başta olmak üzere, tezimle ilgili başım her sıkıştığında yardımına müracaat ettiğim ve her defasında yardımını benden esirgemeyen aziz kardeşim Usame KAHRAMANOğLU'na, teşvikleriyle motivasyonumun her daim diri kalmasını sağlayan çok sevdiğim aileme ve bhusus bu tezin ortaya çıkmasında en az benim kadar emeği olduğunu söylememin mübalağa olmayacağı biricik refikama medyun-ı şükran olduğumu belirtmekten mutluluk duyarım.

Kerem TAşCI

Konya 2021





T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Kerem TAŞCI
	Numarası	184267002003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Temel İslam Bilimleri
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
	Tezin Adı	Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Tebsıratü'l-Edille Adlı Eserinde Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler (Allah'ın Sıfatlarının İspatı Örneği)

ÖZET

EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN TEBSİRATÜ'L-EDİLLE ADLI ESERİNDE MU'TEZİLE'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER (ALLAH'IN SIFATLARININ İSPATI ÖRNEĞİ)

Allah'ın sıfatlarının mahiyeti, İslâm tarihinin henüz ilk yüzyılında tartışma konusu yapılmaya başlanmıştır. Allah'ın sıfatlarının tartışma zeminine çekilmesi, yöneticilerin adil olmayan icraatlarından duyulan hoşnutsuzlukların itikat zemininde anlamlandırılmaya ve çözülmeye çalışılması neticesinde gerçekleşmiştir.

Mu'tezile Allah'ın sıfatlarının, O'nun zatından bağımsız birer varlık olmalarını, O'nun ulûhiyetine hâlel geleceğinden sakınmak maksadıyla, aslî ilkelerinden biri olan tevhîd ilkesi kapsamında reddetmektedir. Ehl-i Sünnet ise hem naklî hem de aklî gerekçeler ileri sürerek, bir takım sıfatların Allah'ın zatına bağlı olarak mevcut olduklarını savunmaktadır.

Biz bu çalışmamızda iki Ehl-i Sünnet mezhebinden biri olan Mâtürîdîliğin, mezhebin müessisi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den sonraki en önemli ismi olarak kabul edilen Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin mühim eseri Tebsıratü'l-Edille fî Usûlî'd-Dîn isimli eserindeki Mu'tezilî görüşleri ne şekilde ve hangi yolla eleştirdiğini Allah'ın Sıfatlarının İspatı başlığı altında ve bu konuda ortaya görüşlerini hangi delillerle savunduğunu belirlemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Allah'ın Sıfatları, Ebu'l-Muîn en-Neseî, Mu'tezile, Tebsıratü'l-Edille.



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Kerem TAŞCI
	Numarası	184267002003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Temel İslam Bilimleri
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
	Tezin Adı	Criticisms to Mu'tazila in Abu'l-Muîn Al-Nasafi's Work Named Tabsirat Al-Adilla (Example of Proving Allah's Attributes)

ABSTRACT

CRITICISMS TO MU'TAZILA IN ABU'L-MUÎN AL-NASAFÎ'S WORK NAMED TABSIRAT AL-ADILLA (EXAMPLE OF PROVING ALLAH'S ATTRIBUTES)

The nature of the attributes of Allah has started to be discussed in the first century of Islamic history. Pulling of Allah's attributes to the ground of discussion, was realized as a result of trying to understand and solve the discontents caused by the unfair actions of the rulers on the basis of belief.

Mu'tazila rejects the attributes of Allah to be entities that independent of him within the scope of the principle of tawhid, which is one of its fundamental principles, in order to avoid harming divinity of Allah. Ahl as-Sunnah, on the other hand, claims that some attributes exist depending on the essence of Allah, by putting forward both transferral and rational reasons.

In this work, we tried to determine how and in what way Abu'l-Muîn al-Nasafi the most important name after Abû Mansur al-Mâturîdî constituent of Mâturîdî doctrine which is one of the two Ahl as-Sunnah doctrines, criticized the Mu'tazilite views in his important work Tabsirat Al-Adilla fî Usûl al-Din under the title of Proving of The Attributes of Allah.

Keywords: Attributes of Allah, Abu'l-Muîn Al-Nasafi, Mu'tazila, Tabsirat Al-Adilla.

ÖNSÖZ	ii
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
KISALTMALAR.....	x
Giriş	1
1. Ebu'l-Muîn En-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri.....	3
1.1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti	3
1.2. Eserleri.....	5
1.3. Öğrencileri.....	8

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR PROBLEM OLARAK ZAT-SIFAT İLİŞKİSİ

1.1. İsim ve Sıfatın Zat ile İlişkisi	11
1.2. Sıfat Tartışmasının Ortaya Çıkışı ve Tarihî Arka Planı	18
1.3. Mezheplere Göre Zat-Sıfat İlişkisi	27
1.3.1. Selef Ulemasına Göre Zat-Sıfat İlişkisi	29
1.3.2. Mu'tezile'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi.....	30
1.3.3. Ehl-İ Sünnet Kelâmcılarına Göre Zat-Sıfat İlişkisi	35
1.4. Genel Bir Tasnifle Allah'ın Sıfatları	40
1.4.1 Zatî/Selbî Sıfatlar	41
1.4.1.1 Vücûd	41
1.4.1.2 Kıdem	42
1.4.1.3 Bekâ	42
1.4.1.4 Vahdâniyet.....	43
1.4.1.5 Muhâlefetün li'l-Havâdis.....	43
1.4.1.6 Kıyâm bi-nefsihî	43

1.4.2	Sübûtî Sıfatlar	44
1.4.2.1	Hayat.....	45
1.4.2.2	İlim	46
1.4.2.3	İrade	46
1.4.2.4	Kudret	47
1.4.2.5	Sem'	47
1.4.2.6	Basar	48
1.4.2.7	Kelâm	48
1.4.2.8	Tekvîn.....	50
1.4.3	Fiilî Sıfatlar	51
1.4.4	Haberî Sıfatlar	52

İKİNCİ BÖLÜM

NESEFÎ'NİN SIFATLARIN İSPATINDA MUTEZİLE'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

2.1.	Sıfâtullah'ın Kıdem Açısından Kemâli	55
2.2.	Kudret Sıfatının İmkânsıza Taalluku.....	56
2.3.	Allah'ın Adlandırılmasında Hakikat – Mecaz.....	59
2.4.	Sıfâtullah'ın Ezelîliği	60
2.5.	Allah'ın İlminin Ezelîliği	64
2.6.	Mu'tezile'nin Sıfâtullah Anlayışının Kritiği	70
2.7.	Allâf ve Nazzâm'ın Sıfâtullah Anlayışının Kritiği.....	75
2.8.	Ebû Ali el-Cübbâî'nin Sıfâtullah Görüşünün Kritiği	81
2.9.	Zat ve Sıfâtullah'ın Kıdemi	82
2.10.	Sıfâtullah'ın Bekâsı	84
2.11.	Allah'ın Zatının Eşsizliği	85
2.12.	Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi.....	86

2.13.	Mu'tezile'nin "Kıyâsu'l-Gâib ale's-Şâhid" Usulü	91
2.14.	İlim – Âlim İlişkisi	97
2.15.	Sıfatların Zata Nispeti	98
2.16.	Mu'tezile İçerisinde Şahidin Gaibe Kıyasına Bakıştaki Farklılıklar.....	100
2.17.	Ebû Ali el-Cübbâî'nin Şahitle Gaibi Kıyasını Kullanımdaki Hatası	102
2.18.	Ka'bî'nin Zat-Sıfat İlişkisi Hakkındaki Görüşünün Yanlışlığı	103
2.19.	Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Kıyas Metodunu Yanlış Kullanması	105
2.20.	Fiil – Bilgi İlişkisi.....	107
2.21.	Cevher – Araz Kozmolojisi Açısından Marifetullah.....	108
2.22.	Tanrı – Kıdem İlişkisi.....	108
2.23.	Bekâ Açısından Allah'ın Sıfatları	113
2.24.	Sıfâtullah'ın Aynîliği – Gayrîliği	113
2.25.	Allah'ın İlim Sıfatıyla İlgili Bazı Mülâhazalar	121
2.26.	Zat – Sıfat İlişkisi	130
SONUÇ.....		132
KAYNAKÇA.....		135

KISALTMALAR

(s)	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
b.	: Bin
öl.	: Ölüm tarihi
b.y.	: Basım yeri yok
y.y.	: Yayın yeri yok
t.s.	: Tarihsiz
ed.	: Editör
mlf.	: Müellif
a.mlf	: Aynı müellif
haz.	: Hazırlayan
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
tsh.	: Tashih
nşr.	: Neşreden
çev.	: Çeviren
bkz.	: Bakınız
vd.	: Ve diğerleri
vb.	: Ve benzeri
D.E.Ü.	: Dokuz Eylül Üniversitesi
M. Ü.	: Marmara Üniversitesi
İSAM	:İslam Araştırmaları Merkezi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı

Giriş

Çalışmanın Önemi ve Gayesi

Allah'ın sıfatları konusu, İslâm tarihinde sistematik olarak tartışma mevzusu yapılan ilk konu olma özelliği taşımaktadır. Konunun doğrudan Allah ile ilgili olması, önemi hakkında herhangi bir spekülasyona mahal bırakmamaktadır. Açıktır ki Allah inancı, İslâm itikadının temelini oluşturur.

Görüşlerini ele aldığımız Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdîliğin, kurucusu kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den sonraki en önemli ismi olarak kabul edilmekte ve mezhebi sistematize ederek kendinden sonraki mezhep ulemâsı üzerinde derin tesirler bırakmış bir âlimdir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Mâtürîdîliği sistemli bir hale getirdiği kabul edilen ve kendinden sonraki birçok ulemâ tarafından muhtevâsından bazen yararlanılan bazen de kitap doğrudan ihtisar edilmek suretiyle aktarılan eserin adı *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*'dir.

Çalışmamızda bu geniş hacimli ve hem mezhep içerisinde hem de alanında büyük önemi haiz eserin, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bölümü ele alınmıştır. Bunun sebebi öncelikli olarak, İslâm itikadının üç sacayağından (ilâhiyat, nübüvvet ve semiyat) biri olan ilâhiyat başlığı altındaki en önemli konu olan Allah'ın sıfatlarının mahiyeti konusunun İslâm inancındaki yerinin ehemmiyetidir. Bu konuda kelâm tarihinde birçok tartışma vuku bulmuş ve bu sahada kalem oynatmış hemen her müellif konuyla ilgili görüş belirtmiştir. Bunun yanında meselenin aktüel bir yanı da bulunmaktadır. Modern bir inanç akımı olan ve toplumda yaygın olduğu düşünülen deizm inancı Allah'ın sıfatlarıyla ve özellikle kelâm sıfatıyla doğrudan ilgili bir meseledir. Çünkü bu inanca göre kâinatın yaratıcısı olduğu kabul edilen tanrı, evrene ve tabii insan hayatına hiçbir müdahalede bulunmamaktadır. Sıfat konusunun iyi anlaşılması, deizm inancının İslâm itikadı açısından kıymetinin de daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Konunun önemini dile getirdikten sonra, konuyu niçin Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn* isimli eseri üzerinden ele aldığımızı açıklamak icap etmektedir. Bu eserin incelenme amacı, müellifin eserinde neredeyse tüm Mu'tezilî görüşleri ele alması ve bu görüşlere birçok farklı açıdan ve müdellel

şekilde cevaplar vermesidir. Bu eser sayesinde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet tarafından konuyla ilgili dile getirilen görüşlerin birçoğuna muttali olunabilmektedir.

Çalışmanın Metodu

Üzerinde çalıştığımız *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* isimli eserin hâlihazırda üç farklı tahkiki bulunmaktadır. Çalışma boyunca Claude Salame'in tahkiki esas alınmıştır. Fakat bazı yerlerde diğer tahkiklerden de yararlanmaktan geri durulmamıştır. Claude Salame'in yapmış olduğu tahkikteki bazı yerlerde ibarenin anlamının tam olarak anlaşılabilmesi sebebiyle söz konusu bölüm diğer tahkiklerle mukayese edilerek doğruya daha yakın olduğu düşünüldüğü şekilde düzenlemelerde bulunulmuştur.

Çalışmamızda, bir konu belli bir müellifin penceresinden ele alındığından dolayı betimleyici bir yöntem izlenmiştir. Çalışmanın ana bölümüne geçilmeden önce müellif ve konu ele alınmadan önce meselenin daha iyi anlaşılabilmesi adına konuyla ilgili ıstılahî çerçeve hakkında bilgiler verilmiştir. Çalışmaya esas teşkil edecek bölümde ise müellifin ilgili eserinde konuları ele alış tarzına ve sırasına uygun olarak işlenmiştir. Müellifin eserini telif metodu; ilkin muarız görüşü zikretmek ve bu görüşün yanlışlığını ortaya koymak şeklindedir. Biz de bu çalışmamızı aynıyla bu sıralamayı gözetmek ve müellif karşıt kabul ettiği görüşü nasıl naklettiyse ve müellifin söz konusu görüşü anladığı şekilde nakletmek ve bu görüşleri hangi delillerle reddetmişse o delilleri zikretmek suretiyle gerçekleştirdik. Bunun yanında anlamı kapalı gibi görülen yerleri açıklayarak konuyu daha anlaşılır kılmaya gayret gösterdik.

Müellifimiz, çalışmayı yürüttüğümüz bölümde, yeri geldikçe Mu'tezile'nin haricinde birçok mezhep ve görüş sahibinin konuyla alakalı görüşlerine de yer vermekte ve bu görüşlerin yanlışlığına işaret etmektedir. Bu çalışma Nesefî'nin yalnız Mu'tezilî görüşlerin eleştirisini kapsadığından, diğer görüşlere ya genel olarak değinilmiş veya müellifin orada zikrettiği görüşü başka konularla irtibatlı olduğundan bütünüyle ele alınmıştır.

Çalışmamızda birinci el kaynakların kullanılmasına gayret gösterilmiştir. Bunun yanında gerektiğinde ikinci el ve modern dönemde yapılan çalışmalara da atıflar yapılmıştır.

1. Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî'nin, Maveraünnehir bölgesinde ve şu an Özbekistan sınırları dâhilinde bulunan Neseî'te, 438/1047 yılında doğduğu genel kabul görse de kaynaklarda farklı tarihler de zikredilmektedir.¹ Fakat orada doğup aynı yerde mi ömrünü geçirdiği, yoksa başka bir yerde doğup ailesinden dolayı oraya mı nispet edildiği belli değildir.² Doğum tarihinin aksine ölüm tarihinin 508/1114 olduğu ittifakla sabittir.³ Esasen kaynaklarda hayatı ve tedrisatıyla alakalı pek fazla bilgi de bulunmamaktadır.⁴ Ailesinin içerisinde çok sayıda âlimin yetiştiği belirtilmektedir. Babası ile özellikle dedesinin ilimle iştigal ettikleri ve birer Hanefî âlimi oldukları zikredilmektedir.⁵

Neseî'nin yaşamış olduğu Mâverâünnehir bölgesi, coğrafi olarak merkezi bir yerde bulunduğundan, ticari faaliyetlerin çokça gerçekleştiği bir bölgedir. Bu bölge, İpek Yolu'nun geçtiği güzergâhlardan biri olması dolayısıyla müreffeh bir coğrafyadır. Buranın sosyal açıdan belli bir seviyede olması, ilmî hayatı da pek tabii müspet yönde etkilemiştir. Bölgede birçok farklı görüş sahibi grupların mevcudiyeti, fikir teatisini sağlayarak ilmî bir atmosfer oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁶

Mâverâünnehir'de bulunup Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini benimseyen âlimler, görüşlerini henüz müstakil bir itikadî mezhep çatısı altında serdetmiyor ve “Ashâbu Ebî Hanîfe” olarak anılıyorlardı. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ilim sahasına çıkması ve yazdığı eserlerle ve dile getirdiği görüşler muvacehesinde bu alandaki maharetinin tebellür etmesiyle birlikte, temsil ettiği bu ilmî çizgi kendisinden sonra ona nispet edilmeye başlanarak Mâtürîdiyye olarak anılmaya başlandı.⁷

¹ Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri* (b.y.: İnsan Yayınları, 2012), 28.

² Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, “Mukaddime”, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, mlf. Ebu'l-Muîn Meymûn en-Neseî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 12.

³ Aydın, *Kelâm Bilginleri*, 28.

⁴ Metin Yurdagör, “Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Diyanet Dergisi* 21/4 (1985), 29.

⁵ Metin Yurdagör, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları* (İstanbul: M. Ü. İlâhiyet Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 75.

⁶ Yurdagör, “Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri”, 32, 36.

⁷ Fethullah Huleyf, “Mukaddime”, *Kitâbu't-Tevhîd*, mlf. Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (İskenderiye: Dâru'l-Câmiâti'l-Misriyye, t.s.), 5.

Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, mensup olduğu fikrî akımın kendisinden sonra ismiyle anılacak seviyede eserler ortaya koymuş fakat kaleme aldığı eserler –çoğu mezhep müessesinde görüldüğü üzere- sistematik bir şekilde tertip edilmiş değildir.⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin ayırt edici özelliği işte burada devreye girmektedir. O, mensubu olduğu mezhebin görüşlerini müdellel bir şekilde açıklamış, derli toplu olarak ele almış, tasnif etmiş ve bir sisteme oturtmuştur.⁹ Kendisi, mensup olduğu mezhebin görüşlerini sistematize etme, zayıf yönleri izale ve güçlü fikirleri tahkim etme ve mezhebi dört başı mamur bir mezhep haline getirme açısından, Eş'ariyye mezhebinde bu görevi yerine getiren Bâkîllânî'ye benzetilmektedir.¹⁰ Muhtasar olarak yazdığı eserlerde de mufasssalen yazdıklarında da bu açık bir şekilde görülmektedir. Hususen *Tebşîratü'l-edille* isimli eseri, Mâtûrîdiyye mezhebinin ve hususiyetle İmam Mâtûrîdî'nin görüşlerini sistematize ve şerh eden en önemli eser olarak kabul edilmektedir.¹¹

Nesefî'nin ele aldığı meseleleri işleyiş tarzı tam bir ilim ehli olduğunun göstergesidir. O, zikredeceği konuyla ilgili giriş mahiyetinde bir bilgi verdikten sonra muarız görüşleri delilleriyle ve çoğu zaman bu görüşü zikreden kimsenin ismini de kaydederek zikreder.¹² Herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın zikrettiği karşıt görüşler,¹³ hem sisteminin sağlamlığına hem sahip olduğu ilme duyduğu özgüvene hem de ne kadar objektif bir ilim adamı olduğuna delalettir. Sonrasındaysa zikrettiği karşıt görüşün delillerini, daha sağlam olduğuna inandığı naklî ve aklî delillerle ilzam eder.

Nesefî'nin mensup olduğu Mâtûrîdiyye mezhebinin sistemleştirmesinin yanında diğer bir ayırt edici hususiyeti de, özellikle *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn* isimli kıymetli eserinde bolca kullandığı, neredeyse kendisinden başka kimsenin de bu

⁸ Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtûrîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti* (b.y.: Otto, 2017), 22.

⁹ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 32.

¹⁰ Huleyf, "Mukaddime", 5.

¹¹ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 27-28.

¹² Örnekler için bk. Ebu'l-Muîn Meymûn en- Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame (Dimaşk: el-Mehadu'l-İlmiyyu'l-Fransiyyu li'd-Dirâsâti'l-Garbiyyeti, 1990), 1/230, 1/242; a.mlf., *Mâtûrîdî Kelâmı - Bahru'l-keîâm*, thk. ve trc. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 130, 199.

¹³ Örnekler için bk. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 55, 107.

usulde bir kelâm eseri yazmadığı semantik usulü¹⁴ kullanmış olmasıdır. O, bazen kelimenin delaletlerini ve hangi bağlamda kullanıldıklarını inceleyerek¹⁵ bazen de söz konusu kelimenin türetilmiş olduğu köke dikkat çekmek suretiyle görüşünü delillendirir.¹⁶ Nesefî semantik usulünü kullanırken birçok yerde dil âlimlerinin görüşlerinden de faydalanmakta ve onların kanaatleriyle kendi söylediklerinin doğruluğunu tahkim etmektedir.¹⁷

1.2.Eserleri

Tebśıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn

Mâtürîdiyye mezhebi içerisinde yazılmış en kapsamlı eserdir.¹⁸ İçerisinde ilahiyat, semiyat ve nübüvvet başlıkları altındaki hemen her konu hakkında bilgi bulmak mümkündür.¹⁹ Kitabın geneli doğal olarak Mu'tezilî görüşleri muhatap olsa da, diğer birçok fikir akımıyla hesaplaşmalar da mevcuttur. Müellif, hasım olarak zikrettiği görüşleri savunanları çoğu zaman ismen zikretmektedir. Ele aldığı görüşü savunan muarızlarının fikirlerini de aktararak kritik etmektedir. Tüm bunların yanında, kitabın olumsuz sayılabilecek bir yanı vardır ki; müellif kendi görüşünü zikrederken arada muarızının görüşünü vermekte, okuyucuya bu durumu fark ettirecek herhangi bir kayıt da bulunmadığından tenkit ettiği fikirle savunduğu görüşü birbirinden ayırmak güçleşmektedir.²⁰ Müellif aslında o günün şartlarına nazaran sade bir dil kullanmış olsa da, yukarıda zikredilen hususa ek olarak hem kelâm ilminin ıstılahlarının basit olmaması, hem de çokça kullanmış olduğu semantik metodun gereği olarak kelimeleri en yalın hallerine kadar incelemesi kitabın anlaşılmasını biraz zorlaştırmaktadır.²¹

¹⁴ Detaylı bilgi için bk. Hasan Yılmaz, *Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 22-106.

¹⁵ Örnekler için bk. H. Sabri Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988), 14, 34.

¹⁶ Nesefî, *Tebśıratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/243.

¹⁷ Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*, 37-8.

¹⁸ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016), 128.

¹⁹ İsâ, "Mukaddime", 5.

²⁰ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 29.

²¹ Hüseyin Atay, "Mukaddime", *Tebśıratü'l-Edille fî usûli'd-dîn*, mlf. Ebu'l-Muîn Meymûn en-Nesefî (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1/14.

Eserin Türkçe tercümesi henüz yapılmamış olması ilim dünyası açısından bir eksiklik olsa da, hâlihazırda üç farklı tahkiki mevcuttur. İlki, Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ tarafından, ilk olarak doktora tezi olarak yapılmış (Kahire, 1977) ve daha sonra ayrıca basılmıştır (Kahire, 2011). İkincisi Fransız müsteşrik Claude Salame'in yapmış olduğu tahkiktir (Dimeşk, 1993). Üçüncüsü ise, ülkemizde yapılmış olan, birinci cildini Hüseyin Atay'ın (Ankara, 1993), ikinci cildini ise Hüseyin Atay ile birlikte, talebesi olan Şaban Ali Düzgün'ün yaptığı (Ankara, 2003) tahkiktir.

Kitâbu't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd

Söz konusu kitap, adından da anlaşılacağı üzere, kelâmın temel meselelerini veciz bir şekilde ele almaktadır. Müellif, -başta imamet konusu olmak üzere- bazı konular hakkında daha detaylı bilgi sahibi olmak isteyenleri *Tebşiratü'l-edille*'ye yönlendirir.²² Bu durum *Temhîd*'in, *Tebşira*'nın muhtasarı mahiyetinde yazılmış bir eser olduğunu göstermektedir.

Kitâbu't-Temhîd günümüze kadar; Cîbullah Hasan Ahmed tarafından *Kitâbu't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* (Kahire, 1986), Abdülhay Kâbil tarafından *et-Temhîd fî kavâidi't-tevhîd* (Kahire, 1987), Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl tarafından *Kitâbu't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* (Kahire, 2006) ismiyle üç defa tahkikli olarak neşredilmiştir. Ayrıca eser, dilimize iki kez çevrilmiştir. Bu çevirilerin ilki Mustafa Said Yazıcıoğlu tarafından lisans tezi olarak (Ankara, 1971), diğeri de Hülya Alper tarafından *Tevhidin Esasları* ismiyle (İstanbul, 2017) yapılmıştır.

Bahru'l-Kelâm

Nesefî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir tartışmanın bulunmamaktadır. Bu eser küçük bir risale çapındadır. İçerisinde bazı tekrarların bulunması ve sistematik olmaktan uzak olması, araştırmacılara, müellifinin bu risaleyi gençlik yıllarında kaleme almış olduğunu düşündürmektedir. Müellif bu eserini, *Tebşira* ve *Temhîd* isimli eserlerinden farklı bir şekilde telif etmiştir. Nesefî bu risalesinde meseleleri

²² Örnekler için bk. Nesefî, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl, 81, 84, 157, 160, 161.

soru-cevap şeklinde ele almış ve sorulara ekseriyetle ayet ve hadislerle cevaplar vermiştir.²³

Eser birçok kez tahkikli olarak ve ayrıca Türkçe olarak da neşredilmiştir. Eser yakın geçmişte ilk kez 1329/1911'de Kahire'de ve yine aynı tarihte Konya'da basılmıştır. Akabinde Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr (Dimeşk, 2000), Seyyid Yusuf Ahmed (Lübnan, 2005), Abdullah Muhammed Abdullah İsmail ve Muhammed Seyyid Ahmed Şehhâte (Kahire, 2011) ve Muhammed Seyyid el-Bersîcî (Amman, 2014) tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. Türkçe çevirilerine bakacak olursak; ilk olarak Manastırlı Lâlî Hasan Efendi tarafından 1022/1613 tarihinde Osmanlı Türkçesi olarak tercümesi gerçekleştirilmiştir. Sonrasında sırasıyla; Cemil Akpınar tarafından *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları* (Konya, 1977), İsmail Hakkı Uca ve Mustafa Akdedoğulları tarafından *Bahrül Kelâm fî Akaid-i Ehlil-İslâm* (Konya, 1978), Ramazan Biçer tarafından *Bahrü'l-Kelâm/Mâtürîdî Akaidi* (İstanbul, 2010) ve son olarak Yusuf Arıkaner tarafından tahkiki de yapılarak *Mâtürîdî Kelâmı/Bahru'l-Kelâm* adıyla (İstanbul, 2019) Türkçeye çevrilmiştir.

el-İfsâd li-Hudei' Ehli'l-İlhâd

Hâlâ keşfedilmeyi bekleyen bu eserden, bizzat müellif kendisi bahsetmekte ve bir esere atıf yapmaktadır.²⁴

Îzâhu'l-Mehacce fî Kevni'l-Akli Hucce

Şu ana kadar herhangi bir kütüphanede böyle bir eser ile karşılaşılmamış olunmasına rağmen, bu isimde bir eserin olduğunu Neseî'nin kendisinden öğreniyoruz.²⁵

Menâhicu'l-Eimme fî'l-Fürû'

Neseî'nin fıkıh usulüne dair yazdığı bir eserdir²⁶ ve önceki zikredilen iki eseri gibi mevcut nüshası bulunmamaktadır.

²³ Neseî, *Mâtürîdî Kelâmı*, thk. ve trc. Yusuf Arıkaner, 9.

²⁴ Enver Hâmid Îsâ, "Mukaddime", *Tebssiratü'l-edille*, 23.

²⁵ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbu't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed (Kâhire: ed-Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986), 256.

²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Muhammed Şerefeddîn Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 2/1845.

Şerhu Câmîi'l-Kebîr li'ş-Şeybânî

Eser, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) kendi görüşlerini kaydettiği, Hanefî mezhebinin ana kaynaklarından biri olan *Câmiu'l-Kebîr*'in şerhidir.²⁷

Şerhu Te'vilâtî'l-Kur'an

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ına şerh olarak yazılan söz konusu bu eser Neseî'nin talebesi olan Alâeddin es-Semerkandî'ye nispet edilse de, muhtevası Neseî'nin görüşlerinden müteşekkil olduğundan Neseî'ye ait eserler arasında zikredilmektedir. Ayrıca şerhin mukaddimesinde Alâeddîn es-Semerkandî'nin kendisi de bu kitabın, hocasının açıklamalarından teşekkül ettiğini belirtmektedir.²⁸

1.3.Öğrencileri

Neseî'nin hayatı hakkında pek fazla malumat bulunmaması, kendisini yetiştiren hocaların da bilinmemesi neticesini doğurmuştur. Fakat ilimle iştigal eden bir ailede doğmuş olması, dedesinin de meşhur bir Hanefî âlimi olması, dedesi ve babası tarafından yetiştirilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bunun yanında yetiştirmiş olduğu talebeler hakkında kaynaklarda bilgiler mevcuttur. Şimdi kaynaklarda ismi zikredilen belli başlı talebeleri hakkında kısaca bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Neseî (öl. 537/1142)

Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin en meşhur talebesi olan Ömer en-Neseî, birçok ilim dalında mütebahhir bir âlimdir. Döneminin önde gelen âlimlerinden biri olan Ömer en-Neseî, başta fıkıh ve kelâm olmak üzere, tefsir, nahiv, hadis gibi alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Bu eserleri arasında en meşhur olanı, *Akâidü'n-Neseî* isimli anılan küçük çaplı risalesidir. Üzerine birçok şerh ve haşiye yazılan eserin en meşhur şerhi ise Sa'deddîn et-Teftâzânî tarafından yazılan *Şerhu Akâidi'n-Neseî* isimli şerhtir. Yazmış olduğu eserlerin bazılarının isimleri şunlardır: *el-Manzûmetü'n-Neseîyye*, *et-Teysîr fî İlmi't-Tefsîr*, *el-Ekme'lü'l-Atvel*.

²⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, nşr. Muhammed Şerefeddîn Yaltkaya, 1/570.

²⁸ Melikşah Sezen, *Mâtürîdîyye –Teşekkül Dönemi-* (İstanbul: Kökler Yayınları, 2018), 153.

Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin haricinde kendisine hocalık yapanlar arasında Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Cemaleddin Hâmid er-Rîğadmûnî, Ömer b. Muhammed el-Buhârî el-Hoşnâmî vardır. Talebeleri arasında ise, Kudûrî'nin meşhur eseri *Bidâyetü'l-Mübtedî*'ye *el-Hidâye* ismiyle şerh yazan Burhâneddin el-Merginânî, Ebü'l-Fazl Muhammed es-Semerkindî ve Burhâneddin Muhammed el-Kâsânî bulunmaktadır.

Ebû Bekr Alâeddîn es-Semerkindî (öl. 539/1144)

Döneminin en önde gelen Hanefî âlimlerinden olan Semerkindî, Hanefî-Mâtürîdî ekolün gelişiminde ve tahkiminde önemli bir rol oynamıştır. Fıkî yönü daha ön plana çıkmasına rağmen itikadî alanda da maharetini sergilemiştir. Birçok eser yazmış olduğu kaynaklarda belirtilse de, bunların arasında en meşhurları şunlardır: *Tuhfetü'l-Fukahâ*, *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl* ve *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*. Son sayılan eser, İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* isimli eserinin şerhidir. Bu eser, yukarıda geçtiği üzere muhtevası itibarıyla Neseî'nin kendisine nispet edilse de, eseri kaleme alanın Semerkindî olması dolayısıyla ona da nispet edilmektedir.

Ebü'l-Feth Zahîrüddîn el-Velvâlicî (öl. 540/1146'dan sonra)

el-Fetâva'l-Velvâliciyye isimli fûru fıkîh eserinin müellifidir.

Kaynaklarda bu isimlerin dışında; Ebu'l-Hasen el-Belhî, İsmâil et-Tâlekânî, Ahmed es-Suğdî, Ebü'l-Hasan el-Belhî ve Ebu'l-Feth Ahmed el-Halmî isimindeki talebelerinden de bahsedilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR PROBLEM OLARAK ZAT-SIFAT İLİŞKİSİ



1.1.İsim ve Sıfatın Zat ile İlişkisi

Tüm itikadî mezhepler, Allah'ın kemâl sıfatlarla muttasıf olduğu konusunda hemfikir olmalarına rağmen, bu sıfatların Allah, birbirleri ve âlemle olan ilişkileri ile taksimatları hususunda ihtilafa düşmekte ve farklı bir takım açıklamalarda bulunmaktadır. Meseleyi detaylandırmadan evvel, konunun daha iyi anlaşılması için meselenin hangi ıstılâhî zeminde tartışıldığına göz atmakta fayda bulunmaktadır.

Sıfat, Vasıf ve İsim Kelimelerinin Anlamı

Kelâm uleması, Allah'ı nitelemek için sıfat ve vasıf kelimelerini kullanmışlardır. Sıfat kelimesi “nitelemek, bir şeyin halini ve özelliklerini anlatmak” manasına gelmektedir.²⁹ Bu kelimenin kökü “vasafe” fiilidir.³⁰ Sözlükte sıfat ile vasıf kelimeleri muradiftir.³¹ Fakat kelâm ulemasının ekserisi, sıfat ile vasıf kelimeleri arasında bir nüans görmektelerdir. Sıfatın mevsuf yani vasfedilen, vasfın ise vâsıf yani vasfeden merkezli olduğu kabul edilmektedir.³² Yani sıfat kelimesi bir varlık için kullanıldığında, o varlığın sözü edilen özelliğe sahip olduğu hususunda bir kesinlik mevcutken;³³ bir varlık için vasıf kelimesi kullanıldığında ise, o varlığa atfedilen söz konusu hususiyetin kendisinde bulunma gerekliliği yoktur.³⁴ Yani vasıf kelimesinde bir izafilik söz konusudur. Meseleyi bir örnekle vuzuha kavuşturmak gerekirse; birisi için “Falan şahıs âlimdir” demek o kişiyi vasfetmektir yani bu bir vasıftır. Buradaki sübjektivite hemen göze çarpmaktadır çünkü nitelenen kişinin âlim olduğu, niteleyenin kendi hükmüdür, binaenaleyh bahsedilen kişi âlim olmayabilir. Fakat “Falan kişinin ilmi” dendiğinde, burada artık enfüsilikten söz edilememekte, tamamen

²⁹ Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, “sıfat”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 279-80; Seyyid Şerif el-Cürcânî, “sıfat”, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (b.y.:Dâru'l-Fadîle, 1405/1985), 114; İbrahim Rufâa, “sıfat”, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-kelâmiyye* (Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsu'l-İslâmiyye, 1436/2014), 2/18.

³⁰ Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, “vasafe”, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1462/2005), 859-60.

³¹ Muhammed Ali Tehânevî, “sıfat”, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1078; Selmân b. Nâsir en-Nisâbüri, *el-Gunye fî'l-kelâm*, nşr. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1/525.

³² Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, “sıfat”, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 545-6.

³³ Ebû Bekr İbn Fûrek, “sıfat”, *Kitâbu'l-Hudûd fî'l-usûl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 95; Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 151.

³⁴ Tunçbilek, “Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”, 151; Topaloğlu – Çelebi, “Vasıf”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 339.

nesnel bir hükümden bahsedilmektedir.³⁵ Mu'tezile uleması ve Ebul'l-Hasen el-Eş'arî ise bu genellemenin dışındadır. Onlara göre sıfatla vasıf aynı manadadır.³⁶ Mamefih durdukları yer ise birbirlerinin tam aksi istikametindedir.

Mu'tezile, Allah'a atfettikleri sıfatların herhangi ontolojik bir gerçekliği olmadığını kabul ettiğinden, sözü edilen sıfatların yalnızca insanların tavsifinden ibaret olduğunu söylemektedir.³⁷ Yani yukarıda geçtiği şekliyle bir sıfat mefhumunu kabul etmemektedirler.³⁸ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ise sıfatların her birini birer gerçeklik olarak kabul ettiğinden, meselenin tavsif edenden bağımsız olarak ele alınması gerektiğini söyleyerek, -Eş'arîlerin geri kalanından ayrı olarak-³⁹ yukarıda ıstılâhî olarak açıklaması yapılan bir vasıf tanımını kabul etmemektedir.⁴⁰

Allah'ı nitelemek için kullanılan sıfat ve vasıf kelimelerinin yanında, Allah'ın sahip olduğu niteliklerin O'nda bir manaya delalet etmesi açısından isim kelimesi de kullanılmaktadır. Bu kelimeyi Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerîm'de de "*en güzel isimler Allah'ındır*"⁴¹ mealindeki ayetle kendisine izafe etmektedir. İsim; bir şeyde mevcut bulunan belirli bir manaya delalet eden, söz, lafız anlamına gelmektedir.⁴²

İsim kelimesinin etimolojik kökeni hakkında, iki büyük dil ekolü arasında farklı görüşler mevcuttur. Basralı dil âlimlerine göre bu kelime "sümuvv" kelimesinden türemiştir. "Sümuvv" lügatte "yükselmek" anlamına gelmektedir. İsim kelimesinin de kendisinin altında bulunan şeye delalet ettiğinden dolayı bu kelimedenden türetildiği iddia

³⁵ Kefevî, "sıfat", *el-Küllîyyât*, thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısırî, 545-6; Tehânevî, "sıfat", *Keşşâf*, thk. Ali Dahrûc, 2/1078, Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", 151.

³⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi – Kitâbu Usûlu'd-dîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 128; Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 205.

³⁷ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 236-7; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *Hakikatü'l-hilâf beyne'l-mütekellimîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1415/1994), 69; Rufâa, "sıfâtullah", *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-kelâmiyye*, 2/17.

³⁸ Cağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 92.

³⁹ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 161; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *el-Firaku'l-kelâmiyyetü'l-islâmiyye* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1415/1995), 282.

⁴⁰ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 161; Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 232.

⁴¹ *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Haziran 2020), el-A'râf 7/180.

⁴² Kefevî, "isim", *el-Küllîyyât*, thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısırî, 83; Tehânevî, "isim", *Keşşâf*, thk. Ali Dahrûc, 1/181; Cürcânî, "isim", *Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, 23; Fîrûzâbâdî, "isim", *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî, 860.

edilmiştir.⁴³ Karşıt görüşteki Kûfe dil ulemasına göre ise isim kelimesi, “alamet ve işaret” manasını ihtiva eden “simetün” veya “vesm” kelimesinden türetilmiştir çünkü isim, delalet ettiği müsemmanın sahip olduğu söz konusu mananın alametidir, müsemmaya verilen isim, o manaya işaret etmektedir.⁴⁴

İsmin tanımını yaptıktan sonra, konunun başında dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, Allah hakkında konuşmanın imkân ve gerekliliği üzerinde durup düşünülmesi gerektiğidir. Çünkü neticede sonlu ve sınırlı varlıklar olarak bizler, müteal bir varlık olan Allah ile ilgili hükümler veriyor, O’nun bazı hususiyetlerinden bahsediyor, O’na isimler veriyoruz. Bu durum bir çelişki ve hatta imkânsızlık olarak görülebilir fakat insan, elinden başka bir şey gelmediğinden dolayı bu çelişkiyle hareket etmeye mecburdur.⁴⁵

Eğer Allah’tan gayrisi için kullanılmayan ve yalnız Allah’ı ifade eden kelimelere sahip olsaydık muhakkak bu kelimeleri kullanırdık.⁴⁶ Fakat böyle bir imkânımız bulunmamaktadır.⁴⁷ Mahdud ve iktisâbî olan bilgimiz, Allah’ı idrakten acizdir.⁴⁸ Bu mahrumiyet ve mecburiyetten dolayı günlük dilde kullandığımız kelimelerle Allah hakkında konuşurken, hiçbir şeyin O’nun benzeri olmadığını⁴⁹ aklımızdan çıkarmaksızın konuşmamız halinde, lugavî zeminde var gibi görünen teşbih yanılgısına da düşülmemiş olunacaktır. Kaldı ki biz Allah’ı nasıl isimlendiresek isimlendirelim, sınırlı bir idrake sahip olduğumuzdan ve aramızdaki mahiyet farklılığından dolayı, O’nu ifade eden bir takım kelimelerin mevcut olduğunu varsaysak bile, bu kelimelerin keyfiyetine muttali olamayacağımız için teşbih mantıkî olarak imkânsızdır.⁵⁰

⁴³ Fîrûzâbâdî, “isim”, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî, 1296; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah - Alem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 205, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât şerhu esmâillâhi teâlâ ve's-sıfât*, thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs (Mısır: Matbaatu's-Şerefiyye, 1323/1905), 10.

⁴⁴ Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/15 (2006), 22, Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*, thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs, 10; Kefevî, “isim”, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısri, 83.

⁴⁵ Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 169.

⁴⁶ Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 168.

⁴⁷ Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Alem İlişkisi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 156.

⁴⁸ Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 171; *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Haziran 2020), et-Tâhâ 20/110.

⁴⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Haziran 2020), eş-Şûrâ 42/11.

⁵⁰ Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Alem İlişkisi*, 159.

Hülasa; Aklî istidlâllerle mevcudiyetinden haberdar olduğumuz ve kendisine ibadet ettiğimiz yaratıcımızı tanıyıp O'nun hakkında bilgi sahibi olma ihtiyacımızı karşılamak istediğimiz⁵¹ Allah hakkında, O'nu insan idrakine yakınlaştırmak adına fakat hususiyetlerini karşılayamayacağının da bilincinde olarak günlük dildeki kelimeleri kullanarak konuşacağız.⁵²

İnsanların Allah'ı isimlendirmesiyle ilgili olarak, bu bahiste cereyan eden büyük bir tartışma vardır: İsim-müsemmâ ilişkisi tartışması.

Bir varlığa isim verme faaliyetinde dört unsur mevcuttur: İsim, müsemmâ/isimlendirilen, tesmiye/isimlendirme, müsemmâ/isimlendiren.⁵³ Yukarıda geçtiği üzere, isimlendirilen varlık müteal bir varlık olduğundan ve kendisini isimlendirmenin keyfiyeti bedihî olmadığından dolayı bu konuda tek bir görüş üzerinde ittifak edilememiştir. Bu meseledeki temel soru şudur: Allah'ı (müsemmâ) herhangi bir isimle isimlendirdiğimizde (tesmiye), kendisine verdiğimiz ismin Allah'ta hakikî bir karşılığı var mıdır?

Görüldüğü gibi tartışma konusu isim ile müsemmâ arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda cereyan etmektedir. Bunun yanında bütün İslâm uleması tesmiye ile müsemmânın farklı olduğu hususunda ise ittifak etmişlerdir.⁵⁴

Temel görüşlerin yanında farklı bireysel görüşlerin de mevcut olduğunu şerh düşerek söyleyecek olursak, tartışmanın iki temel cephesi vardır; Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile cephesi. Her iki ekol de kendi sistematığı içerisinde konuya yaklaşmaktadır. Ehl-i Sünnet'in de Mu'tezile'nin de isim-müsemmâ konusundaki görüşleri, sıfatlar hakkındaki görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Kaldı ki isim ve tesmiye konusu, sıfat konusu başlığı altında mütalaa edilmektedir.⁵⁵

⁵¹ Metin Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ – Allah'ın İsimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2006), 33-4.

⁵² Keskin, *Allah - Alem İlişkisi*, 193-7; Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 168-9, 171, 174; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 107.

⁵³ Nûreddin es-Sâbüni, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434/2013), 104.

⁵⁴ Tehânevî, "isim", *Keşşâf*, thk. Ali Dahrûc, 1/182.

⁵⁵ Sâbüni, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, 103.

Tıpkı sıfatlar tartışmasında olduğu gibi bu mevzuda da bir aynılık-gayrılık tartışması vakidir.

Allah'ın zatına müteallik, O'nun zatıyla kâim sıfatların mevcut olduğunu iddia eden Ehl-i Sünnet'e göre, Allah'a verilen her bir isim bir gerçekliğe işaret eder. Hal böyle olunca isim ile müsemmanın aynı şey olduğu, yani Allah'ın söz konusu edilen isme bizzat sahip olduğu neticesine ulaşılır.⁵⁶ Örneğin Allah'ın kendisini Kur'an-ı Kerim'de hayy, semî', âlim ve kâdir⁵⁷ gibi sıfatlarla vasıflandırması dolayısıyla, bu isimlerle Allah'ın zatının kastedildiği anlaşılmaktadır.⁵⁸ Bununla birlikte yine Kur'an'da farklı yerlerde Allah ve rab kelimelerine izafe edilen "isim" kelimesinin doğrudan olmak üzere tesbih ve zikredilmesi⁵⁹ gerektiği belirtilmektedir. Açıktır ki örnek gösterilen ayetlerde tüm noksanlardan münezze kılınması ve anılması istenen, emirlerin muhatabı olarak zikredilen "isim" kelimesi olsa da, Allah'ın zatıdır. Bu örneklerin delaletiyle Allah için kullanılan bir isim ile Allah'ın yani müsemmanın kastedildiği neticesine ulaşılarak isim ve müsemmanın ayniliğinden söz edilebilmektedir.⁶⁰ Maada isimler tevkifi olarak bildirilmiş olmalıdır.⁶¹ Allah'ı niteleyecek isimlere akıl yürütmeye ulaşmak caiz değildir.⁶² Çünkü akıl Allah'ı, O'nun kendini isimlendirdiği bir takım isimlerin eş anlamlılarıyla da isimlendirmeyi caiz görebilir.⁶³ Bu durumda ise Allah'ın münezze olmasına hâlel gelme ihtimali mevcuttur.⁶⁴

⁵⁶ Tehânevî, "isim", *Keşşâf*, thk. Ali Dahrûc, 1/181; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 148; Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 66; Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölçük thk. Mehmet Halife Doğan (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013), 134; Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, thk. ve trc. Yusuf Arıkaner, 96; Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", 110-1.

⁵⁷ *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Haziran 2020), et-Tâhâ 20/111; el-Enfâl 8/17; el-Hucurât 49/1; Âl-i İmrân 3/189.

⁵⁸ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ – Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 127; İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu – Kitâbü'l-İrşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 142.

⁵⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Haziran 2020), el-Vâkıa 57/74; el-Hâkka 69/52; el-Mâide 5/4; el-Müzzemmil 73/8.

⁶⁰ Ali Öge, *İbn Fûrek – Hayatı ve Kelâmî Görüşleri* (Konya: Kömen Yayınları: 2011), 88.

⁶¹ Aydın, *Nazar ve İstidlal*, 198-200; Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 233.

⁶² Öge, *İbn Fûrek*, 88.

⁶³ Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*, thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs, 18.

⁶⁴ Tehânevî, "isim", *Keşşâf*, thk. Ali Dahrûc, 1/184-5.

Konu Mu'tezilî bakışla değerlendirildiğinde ise, önceki sonucun tam tersi bir neticeye ulaşılmaktadır. Mu'tezile'ye göre isim ile müsemma gayrı, isim ile tesmiye birbirinin aynısıdır.⁶⁵ Dolayısıyla isim müsemmadan bağımsız olarak yalnız isimlendirme anlamını taşır. Örnek olarak; bir kişinin “pislik” kelimesini telaffuz ettiğinde ağzının pislmemesi, “tatlı” kelimesini telaffuz ettiğindeyse ağzının tatlanmaması yahut “ateş” kelimesinin kullanıldığında ağzının yanmaması isimle müsemmanın aynı olmadığını açık şekilde göstermektedir.⁶⁶ Aynı şekilde ismin araz, müsemmanın ise cisim olduğu gerçeği, bu ikisinin aynileşmesini imkânsız kılmaktadır.⁶⁷

Mu'tezile'nin isimle tesmiyeyi aynileştirip müsemma ile farklılaştırırkenki güttüğü gaye, isimlendirme fiilinin şahsi, indî ve sübjektif bir faaliyet olduğunu ısrarlı bir şekilde ifade etmektir.⁶⁸ Aksi halde sözü edilen isimlerin gerçekliklerinin olduğu ve böylece Allah'tan başka kadîm varlıkların kabulü neticesine varılır ki bu Mu'tezile'nin üzerine en çok titrediği husus olan tevhîd inancını muhafaza etme düsturuna aykırı bir durum arz etmektedir.⁶⁹

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Ehl-i Sünnet'in genel görüşünden biraz daha farklı düşünmektedir. Ona göre isimler Allah'ın zatı, sıfatları ve fiillerine delalet etmeleri açısından, aynılık-gayrılık hususunda üç bölüme ayrılır: İlki “kadîm” ve “mevcut” gibi Allah ile aynı anlama gelen isimler; ikincisi “hayy”, “müdrik”, “âlim”, “kâdir” gibi Allah ile ne aynı ne de O'ndan gayrı olan isimler ve üçüncü olarak “hâlık” ve “râzık” gibi O'ndan gayrı olan isimlerdir.⁷⁰

Gazâlî ise tüm bu görüşlerin dışında bir tasnifat yapmaktadır. Ona göre isim ne müsemmadır ne de tesmiye. Çünkü bu üç kavram, tanımları itibarıyla eş anlamlı da

⁶⁵ Mağribî, *Hakikatü'l-hilâf*, 69; Yurdagür, *Allah'ın İsimleri*, 33; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük thk. Mehmet Halife Doğan, 134.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* thk. Abdülkerîm Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 542-3.

⁶⁷ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* thk. Abdülkerîm Osman, 543; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, 112.

⁶⁸ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 237.

⁶⁹ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 148.

⁷⁰ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 232; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, 108; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ – Ali Abdülmün'im Abdülhamîd, 128; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu – Kitâbü'l-İrşâd*, trc. Adnan Bülent Baloglu vd., 143.

özdeş de değildirler. Bir şeyin diğer bir şeyin yerini alabilmesi için bu iki şeyin ya eş anlamlı ya da özdeş olması gerekmektedir.⁷¹

Bunun yanında ismin müsemma ile ve ayrıca tesmiye ile aynı olduğu yerler de vardır. İsmi müsemma olabilmesi için, söz konusu ismin türememiş/basit isim olması gerekir. Çünkü aynı olabilme durumundan söz edebilmemiz için, ismin müsemmanın tamamını kapsamaması icap eder. Örneğin bir kişiye “zat” ya da “insan” dendiğinde, isimle müsemmanın aynı olduğuna hükmedilebilir. Eğer ki isimle tesmiyenin aynılığından söz edeceksek de, bu ismin müştak/türemiş bir isim olması gerekir. Örneğin bir kişiye “memur” dediğimizde, söz konusu kişiye artı bir mana izafe etmiş oluruz ve bu durumda isim tesmiye olmuş olur.⁷² Fahreddin er-Râzî de bu konuda Gazâlî gibi düşünmektedir.⁷³

İsimlerin netice itibarıyla tesmiye ettikleri varlığın bizzat kendisi olmadıkları için, zattan gayrı olmaları tabiidir. Bunun yanında bu isimlendirmelerle kastedilen de o zat olduğu için, zattan ayrı düşünölemeyeceklerinden ve onun gayrı olduğu şeklinde bir hükme de varılamayacağından dolayı müsemmanın kendisi olarak düşünölebilecekleri dolayısıyla her iki fikre de sahip olanların hakikati bir tarafından yakalamış olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁴

Netice itibarıyla işin aslına bakılacak olursa, Allah’a nispet edilen nitelikler, farklı boyutlar göz önüne alındığında hem isim hem sıfat hem de vasıf olarak adlandırılabilirler. Şöyle ki; Bu nitelikler Allah’a işaret etmesi bakımından isim, bizim o niteliği Allah’a izafe etmemiz bakımından vasıf, o vasfın gerçekte Allah’ta mevcut bulunması bakımından da sıfattırlar.⁷⁵

⁷¹ Ömer Faruk Yavuz, “Gâzâlî’de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006), 65.

⁷² Yavuz, “Gâzâlî’de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”, 65-6.

⁷³ Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât*, thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs, 18.

⁷⁴ Yurdagör, *Allah’ın İsimleri*, 34

⁷⁵ Hikmet Yağlı Mavil, *Ebü’l-Muîn en-Neseî’nin Fiilî Sıfatlar Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 13.

1.2.Sıfat Tartışmasının Ortaya Çıkışı ve Tarihî Arka Planı

İlk dönem itikatla ilgili tartışmalarının menşei ve hangi saiklerle ortaya çıktığıyla ilgili birçok tez ortaya atılmıştır.⁷⁶ Bu kadar farklı düşüncenin ortaya koyulmasının başlıca sebebi, konuyla ilgili bilgilerin kesinlik düzeyinde olmamasıdır. İtikat konularını muhtevi tartışmaların bizatihi İslâmî dinamiklerin neticesinde mi yoksa gayriislâmî unsurların tesiriyle mi ortaya çıktığı, haddizatında eksik bir sınırlandırma olur. Çünkü bir konu, o topluma yabancı bir toplumda neşet etmiş olsa da, söz konusu mevzuda insanlar, kendi kültürel havzasına uygun bir şeyler görmüş olmalıdırlar ki o konuyu tartışma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu durum, ihtiyaca binaen olmaksızın, kötü niyetli kişiler tarafından hedef kültürü tahrif amacıyla tedavüle sokulmuş fikirler için bile değişmemektedir çünkü tahrif etmek amacıyla ortaya atılan fikirlerin, hedef kültürde tutunacakları bir dal olmasaydı, o fikir toplumun genelinde tartışılmaya değer görülmeden tarihin çöplüğünde yerini alırdı. Mamafih insanların ve doğal olarak kültürlerin birbirlerinden etkilenmesi kadar normal bir şey de yoktur. Bundan dolayı tartışılan bir meselenin o kültürden mi yoksa yabancı bir kültürden mi doğduğu meselesi, pek dikkate değer görülmeyebilir. Tüm bunlara rağmen, biz yine de, kaynaklarda bu şekilde zikredilmesi münasebetiyle, “içeriden-dışarıdan” tasnifine dayalı bir tasnifte bulunmak durumunda kalacağız.

İslâm tarihinde Allah’ın sıfatlarına yönelik ilk tartışmalar, dolaylı olarak Allah’ın ilim sıfatını konu edinen kader meselesi etrafında cereyan etmiştir. Kaynaklarda zikredilen bilgiler ışığında, kader tartışmasının, dışarıdan bir tesir olmaksızın tamamen sosyokültürel bir zeminde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁷⁷ O dönemde siyasi gücü elinde tutanlar, kendilerinin yapmış olduğu ve dahî ileride yapacakları icraatlerin -ki bu icraatlerin gayrimeşru işler olduğunu ve toplumun ekserisi tarafından kabul görmeyeceğini kendileri de kabul ettiklerinden olacak-, doğrudan Allah’ın sorumluluğunda olduğunu ve kendilerinin kendi yaptıkları işlere müdahalede bulunamayacakları bir düzende hareket ettiklerini ifade etmekteledir.

⁷⁶ Muhammed Sâlih Muhammed es-Seyyid, *Asâletü ilmi’l-keîâm* (Kahire: Dâru’s-Sikâfe, 1987), 106-8; İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İ’tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 234-9.

⁷⁷ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/78; A.S. Tritton, *İslam Kelamı*, trc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 79.

Meseleyi müşahhaslaştırmak gerekirse; devlet yönetimindeki Emevî halife ve valileri iktidarda olmalarından aldıkları güçle halka zulmetmekte, toplumdaki Arap olmayan gayrimüslim ve mühtedilere ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapmakta ve kendi zevküsefaları için devletin malını istedikleri gibi har vurup harman savurmaktaydılar.⁷⁸ Bunun neticesi olarak toplumda huzursuzluğun baş göstermesi kaçınılmazdı ve öyle de oldu.

Böyle bir vasatta, Ma'bed el-Cühenî adında biri öne çıktı. Kendisi sahabeden Ebû Zer el-Gıfârî'nin talebelerindendi.⁷⁹ Emevîlerin müsrifliklerini gören Ebû Zer, onların bu yaptıklarını eleştirmekten geri durmamıştı. Ebû Zer'in talebesi olması hasebiyle hocasının ve üstadının çizgisini devam ettirdiği görülen Ma'bed'in, Emevî iktidarına ve muktedirlerine karşı takındığı tavır ve savunduğu görüşlerin fikri arka planı makul bir zemine oturtulabilir.

Ma'bed, hayatının bir döneminde Basra'ya gitmiş ve Hasan-ı Basrî'nin meclisinde bulunmuştur. Burada Hasan-ı Basrî'ye, sultanların yaptıkları fenalıkları Allah'ın kaderine atfettiklerini söylediğinde, Hasan-ı Basrî bu söze, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyor" şeklinde mukabelede bulunmuştur.⁸⁰

Yöneticilerin halka karşı takındıkları bu tavır neticesinde, temelinde siyasi kaygıların bulunduğu da kaydedilen fakat aynı zamanda Arap olmayan halkın dışlanması sebebiyle oluşan reaksiyonun da bulunduğu bir ayaklanma gerçekleştirildi ve bu ayaklanmaya İbn Eş'as önderlik yaptı.⁸¹ Ma'bed el-Cühenî de bu ayaklanmaya katılanlardandı. Ayaklanmanın bastırılmasıyla Ma'bed de esir düştü. Hareketi bastıran Emevî komutanı, acımasızlığıyla ve yaptığı zulümlerle meşhur olan Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin eliyle ağır işkencelere maruz kalan Ma'bed, bu işkenceler sırasında dahî savunduğu fikirlerinden geri adım atmaması neticesinde öldürüldü.⁸²

⁷⁸ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2/65.

⁷⁹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2/69.

⁸⁰ Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, "Hasan el-Basrî", el-Meârif, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.s.), 441.

⁸¹ İbn Eş'as ayaklanması detayları için bk. Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târih*, thk. Muhammed Yusuf er-Rikâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 4/193-4, 4/197-200, 4/202-6, 4/210-20.

⁸² Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2/71.

Ma'bed'in irade hürriyeti görüşünün membainin gayrimüslimler olduğu bazı yerlerde zikredilse de,⁸³ bu ithamın sözü edilen fikrin değerinin düşürülmesi ve toplumda makes bulmaması için yayılan bir şayia olduğu açıktır. Bunu yayan kişilerin iktidar destekli ve iktidarı destekleyen kimseler olduğu da göz önünde bulundurulduğunda, mesele daha bir açıklığa kavuşmaktadır.⁸⁴

Ma'bed'den sonra yine aynı minvalde fikirlere sahip olduğunu gördüğümüz kişi, II. Muâviye b. Yezid'in muallimi Amr el-Maksûs'tur. Hakkında az bir malumata sahip olduğumuz Amr'ın, talebesi olan halife üzerinde büyük tesiri mevcuttu. Öyle ki halifeye, hilafet makamına gelecekse bu adil olmayan düzeni tadil etmesini, aksi halde halifelikten çekilmesini salık verebilmiştir. II. Muâviye hilafet tacını çok kısa bir süre giyebilmiş ve hilafetinin üzerinden kırk gün geçtikten sonra vefat etmiştir. II. Muaviye'nin Amr el-Maksûs'un sözlerinin tesirinde kaldığı düşünen Ümeyyeoğulları, Muaviye'nin ölümünden Amr el-Maksûs'u sorumlu tutarak onu diri diri gömmüşlerdir.⁸⁵

Özgür irade görüşünün üçüncü temsilcisi ve hakkında en çok malumat bulunan kişi Gaylân b. Müslim ed-Dımeşkî'dir. Gaylân'ın, aralarındaki bağı ispat edecek herhangi tarihi bir kayıt olmamasına rağmen, müdafaa ettiği fikirlerden dolayı Ma'bed'den etkilenmiş olduğu kaydedilmektedir.⁸⁶ Gaylân, hayatı boyunca birçok halife görmüş,⁸⁷ bunların arasında halife Ömer b. Abdülaziz'le samimi bir bağ kurmuştur. Farklı görüşteki birçok kaynakta, ikili arasında geçen birçok konuşma⁸⁸ ve mektuplaşmadan bahsedilir.⁸⁹ Ömer b. Abdülaziz'le olan samimiyeti o derecedir ki, halife kendisine hazine mallarının satışı görevini tevdi etmiştir. Bu görevin kendisine verilmesindeki bir diğer etken, şüphesiz Gaylân'ın adil biri olmasıdır. Aksi halde, adaletiyle nam salmış bir halifenin onu bu görevle vazifelendirmeyeceği açıktır.

⁸³ Abdülhamid, *İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, 74-5.

⁸⁴ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2/71.

⁸⁵ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2/73.

⁸⁶ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2/74.

⁸⁷ Abdunnasır Süt, *İslâm Düşüncesinde İlk Muhalifler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2014), 68.

⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr vd., "Gaylân b. Müslim", *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, t.s.), 229-31; Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, "Ömer b. Abdülaziz", *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susana Diwald-Wizer (Beyrut, en-Neşrâtü'l-İslâmiyye, 1961), 121.

⁸⁹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2/75-6.

Gaylân'ın muhatap olduğu diğer halifeler, kendisine Ömer b. Abdülaziz kadar müsamahakâr davranmıyorlardı. Nitekim Hişâm b. Abdülmelik'in halife olmadan evvel dış bilemediği Gaylân'a,⁹⁰ halife olduğunda tahammül etmesi beklenemezdi ve öyle de oldu. Halife olduktan sonra Gaylân'ı Emevî hilafetiyle ilgili zararlı fikirler yaymasından dolayı hapsettirdi. Evzâî ile –önceden sonucu belli olarak- yaptırılan münazara⁹¹ neticesinde mağlup olarak elleri ve ayakları kestirilip özgür bırakıldı.⁹² Bu halde bile hâlâ fikirlerini topluma yaymaya devam eden Gaylân'ı susturmak için dilinin kesilmesinden başka bir çare bulamadılar. Gaylân, halifenin adamları tarafından çenesinin kırılıp dilinin kesilmesi neticesinde muhtemelen kan kaybından vefat etti.⁹³

Gaylân'ın, hem Ömer b. Abdülaziz hem Hişâm b. Abdülmelik hem de birlikte zindana atıldığı arkadaşı Sâlih ile yapmış olduğu konuşmalardan anlaşılmaktadır ki⁹⁴ onun muhalefeti herhangi bir dış tesirle şekillenmeyen, tamamen dini hassasiyetlerden neşet etmiş bir muhalefetti.⁹⁵

Doğrudan Allah'ın sıfatları tartışılmamış olsa da, yukarıda geçtiği üzere bu konuda serdedilen görüşlerin tazammun ettiği anlamlar, Allah'ın bilgisi ve bu bilginin insanın yapmış olduğu fiillere ne şekilde tesir ettiğiyle ilgili olduğundan, İslâm tarihinde sıfatlarla ilgili yapılan ilk tartışma olduğu kabul edilmektedir. İrade hürriyeti tartışmasının akabinde, başta yine doğrudan Allah'ın sıfatlarının tartışılmadığını, fakat akabinde sıfatlar konusunun ıstilahî olarak tartışılmaya başlandığına şahit oluyoruz.

⁹⁰ Abdülcebbar vd., “Gaylân b. Müslim”, *Fadlu'l-i'tizâl*, thk. Fuâd Seyyid, 231.

⁹¹ Muhammed İbn Abdürabbih el-Endülüsî, *el-İkdü'l-ferid*. thk. Mufid Muhammed Kumejha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 2/219-20.

⁹² Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2/77.

⁹³ Abdülcebbar vd., “Gaylân b. Müslim”, *Fadlu'l-i'tizâl*, thk. Fuâd Seyyid, 233; İbnü'l-Murtazâ, “Gaylân b. Müslim ed-Dımeşkî”, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susana Diwald-Wizer, 27.

⁹⁴ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2/77.

⁹⁵ Gaylân'ın muhtelif meselelerdeki görüşleri için bk. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 208, 226, 334, 710.

Bu adımda karşımıza ilk olarak Ca'd b. Dirhem çıkmaktadır. Yine hakkında pek fazla bir malumat olmayan Ca'd b. Dirhem'in⁹⁶ sıfatlar konusundaki temel görüşü, Kur'an'ın mahlûk olduğudur.⁹⁷

Ca'd'ın sıfatlar konusu haricinde farklı kelâmî meselelerde de görüşleri vardı. Ama kendisini öne çıkarıp isminin duyulmasını sağlayan görüşü Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşüydü. Bunu ise “Allah Musa ile konuşmadı ve İbrahim'i kendisine dost edinmedi” cümlesiyle ifade etmektedir. Ca'd'ın bu görüşü savunma sebebi olarak farklı görüşler ortaya atılmıştır.⁹⁸

Ca'd'ın aklını kurcalayan ve Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü savunmasını sağlayan saikler dışarıda aramaya mahal yoktur. Bu düşünce bittabi İslâmî kaygılarla ortaya çıkmış olabilir. Şöyle ki; Kur'an'da açıkça Allah'ın hiçbir şeye benzemediği belirtilmiş olsa da, ayetler arasında müteşabihat denilen, lafzen Allah'a insanî özellik atfedildiği düşünülen birçok ayet mevcuttur. Bunun yanında bizzat Hz. Peygamber (s), insanın Allah'ı tasavvur etmesinin mümkün olmadığını altını çizmiş olsa da, yine O'ndan nakledilmiş olan birçok hadiste teşbihî ifadeler vardır. İnsanlar arasında tefekkür ve tedebbür kabiliyetini işletmemiş, mamafih algı ve idrak kapasitesi pek gelişmemiş bazı kimselerin bu teşbihî ifadeleri lafzî olarak anlamaları bir bakıma anlaşılabilir. Aklî melekeleri sağlam olan ve sağlıklı fikir yürütebilen herkes, bu nasların bu şekilde anlaşılması gerektiğini bilebilir. Binaenaleyh Müslümanlar arasında sıfatlara müteallik olarak yapılan ilk tartışmalar, söz konusu haberî sıfatların nasıl anlaşılacağıyla ilgili yapılan tartışmalardır.⁹⁹ Ca'd da varit olan bu nasların lafzî olarak anlaşılmasından rahatsız olmuştu ve bu inanç şeklini, inanmış olduğu müteal bir varlık olan Allah'a yakıştıramıyordu. Bu konuda Vehb b. Münebbih¹⁰⁰ ile yapmış olduğu -ve belli ki birçok defa tekrarlanan- konuşma ve tartışmalar, bu görüşün

⁹⁶ Ca'd b. Dirhem'in hayatı için bk. Muhammed et-Temîmî İbn Halife, *Makâletü 't-ta'til ve 'l-Ca'd b. Dirhem* (Riyad: Mektebetü Edvâü's-Selef, 1418/1997), 132-61.

⁹⁷ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Muhammed Muhibbuddin Ebû Zeyd (b.y.: Dârü's-Şühedâ, 1429/2008), 2/662.

⁹⁸ Cemalüddin İbn Nübâte, *Şerhu 'l-uyûn fî şerhi Risâleti İbn Zeydün*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, t.s.), 293.

⁹⁹ Hâlid el-Alî, *Cehm b. Safvân ve mekânetühû fî 'l-fikri 'l-islâmî* (Bağdat: Mektebetü'l-Ehliyye, 1965), 73.

¹⁰⁰ Vehb b. Münebbih'in hayatı için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, “Vehb b. Münebbih”, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 4/544-57.

haklılığını ortaya koymaktadır. Kendisi Vehb b. Münebbih'e, Allah'ın gerçek manada bir elinin, yüzünün ve sair organlarının yani insanî hususiyetlerinin mevcut olup olmadığıyla ilgili sorular soruyor, aslında, sonradan haberî sıfatlar olarak adlandırılacak olan mütaşabihatla ilgili bilgi almak ve bu nasların akla uygun ve anlaşılır bir şekilde açıklanmasını istiyordu.

Ca'd b. Dirhem'den sonra, sıfatlar konusunu doğrudan ele aldığı bilinen ilk kişi Cehm b. Safvân'dır.¹⁰¹ Cehm sıfatlar konusunu, Allah'ın zatı ve sıfatları arasında ayırım yapmak ve zatının dışında herhangi bir sıfatın mevcudiyetini reddetmek suretiyle ele almıştır. Cehm'in Ca'd b. Dirhem ile teşrikimesai yaptığı ve ondan ders aldığı bilinmektedir. Ca'd b. Dirhem Kûfe'de ikamet ediyordu ve Cehm de hayatının bir bölümünde orada bulunmuştu.¹⁰² Ca'd b. Dirhem ile geçirdiği vakitler, onun fikirlerini iyice öğrenmesini sağladı.

Cehm b. Safvân'ın yolu Kûfe'den sonra Belh'e düştü. Orada, Allah'ın sıfatlarını ispat etmede aşırıya kaçan ve Allah'ı insanî özelliklerle tavsif ettiğinden dolayı Müşebbihe'den sayılan Mukâtil b. Süleymân¹⁰³ ile karşılaştı. Onunla aynı ortamda bulundu ve münazaralar yaptı. Mukâtil'in sıfatları ispat konusunda ifrata düşmesi, eşyanın tabiatına uygun olarak meselenin tefritini de getirdi ve bu meseledeki tefritin temsilciliğini de Cehm üstlendi.

Kaynaklarda Cehm'in herhangi bir filozof veya felsefe kitabının tesiri altında kaldığı konusunda bir bilgi bulunmuyor olsa da Belh'in o zamanlar Grek kültürünün merkezlerinden biri olması hasebiyle hepten bu kültürden uzak olduğunu söylemek de pek makul değildir. Bunun yanında filozofların, Allah'ın vâcibu'l-vücûd olması sebebiyle zatının dışında herhangi bir ontolojik varlık kabul etmeme ve her şeyi zatıyla

¹⁰¹ Hayruddin ez-Zirikli, "Cehm b. Safvân", *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/141.

¹⁰² Ali, *Cehm b. Safvân*, 61.

¹⁰³ Ömer Türker, Mukâtil b. Süleymân'ın Müşebbiheden olduğu genel kanısının yanlış bir kanaat olduğunu söylemektedir. Ona göre eğer Mukâtil'in eserleri dikkatle incelenirse, onun böyle bir düşüncesinin olmadığı, kendisinin selef metoduna mutabık açıklamalarda bulunduğu görülecektir. Nitekim Mukâtil'in eserlerini mütalaa eden bazı araştırmacılar, onun Müşebbihe mensubu olduğu görüşüne ihtiyatla yaklaşmakta, bazıları da onu bu görüşten teberri etmektedirler. Örnekler üzerinden açıklama için bk. Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Te'vil Sorunu – Mukâtil b. Süleymân'dan Hareketle Bir İnceleme* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 78-118.

yaptığına inanıyor olmaları,¹⁰⁴ Cehm'in Allah tasavvuruyla uyum gösterdiğinden aralarındaki irtibat ihtimali artmaktadır.

Mukâtil b. Süleymân, Belh şehrinde nüfuzu olan biriydi. Bu nüfuzunu kullanarak kendisine zıt görüşlere sahip olduğundan dolayı Cehm'in şehirden uzaklaştırılmasını sağladı ve Cehm Tirmiz'e sürüldü. Cehm'in burada da bazı Sümeniyye yani Budizm müntesipleriyle birçok tartışmalar yaptığı kaydedilmektedir.¹⁰⁵ Bilindiği gibi Sümenîler mutlak bir yaratıcıya inanmamakta, tenasüh/reenkarnasyona inanmaktaydılar.¹⁰⁶

Kaynaklarda zikredildiğine göre Cehm, Sümenîlerle yaptığı bir tartışmada onlara cevap verememiş ve Sümenîler onu alt etmişlerdi. Bu tartışmada Sümenîler, Cehm'e, ibadet ettiği ve varlığından şüphe duymadığı ilahının gerçekten var olduğunu nasıl bilebildiği ve hiçbir duyusuyla onu idrak edememesine rağmen varlığından nasıl emin olduğunu sormuşlardır. Kaynaklar burada farklı kayıtlar nakletmektedir. Bazı kaynaklar Cehm'in bu işin içinden kendi tefekkürüyle çıkarak Sümenîlere, kendilerinin de varlığına inandıkları ve duyu organlarıyla idrak edilemeyen ruh örneğini delil getirerek onları ikna ettiğini;¹⁰⁷ bazı Mu'tezilî kaynaklar ise, Cehm'in, Sümenîlerle tartıştığı ve bir çıkar yol bulamadığı bu konuda Vâsıl b. Atâ'dan yardım istediğini kaydeder. Vâsıl da ona, Allah'ın bu beş duyu haricinde bir duyu ile yani nazarla bilinebileceğini söyleyerek yardımda bulunur.¹⁰⁸ Cehm'in, Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ ile olan münasebeti bu olayla sınırlı kalmamıştır. Ebu'l-Hüzeyl'den nakledildiğine göre, Cehm'in Tirmiz'deki şöhretinden haberdar olan Vâsıl, oraya Cehm ile tartışması için talebesi Hafs b. Sâlim'i göndermiş ve yapılan tartışma neticesinde Cehm, "doğru yolu" bulmuştur. Ne var ki Hafs Basra'ya geri

¹⁰⁴ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 76-8.

¹⁰⁵ Alî, *Cehm b. Safvân*, 75-6; Şehristânî onlardan "Ashâbu'l-Bedede" olarak bahseder. bk. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil (Kahire: Müessesetü'l-Halebî ve Şürekâhu, 1387/1968), 3/97-8.

¹⁰⁶ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*. thk. Muhammed Osman el-Hiş (Kâhire: Mektebetü İbn-i Sînâ, t.s.), 235.

¹⁰⁷ Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Dağş b. Şebîb el-Acmî (Kuveyt: Gurâs, 1426/2005), 199.

¹⁰⁸ Abdülcebbar vd., "Ebu'l-Hüzeyl", *Fadlu'l-i'tizâl*, thk. Fuâd Seyyid, 240; İbnü'l-Murtazâ, "Vâsıl b. Atâ", *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susana Diwald-Wizer, 32.

döndüğünde Cehm de eski görüşünü savunmaya devam etmiştir.¹⁰⁹ Hangi konuda tartıştıklarına dair kaynaklardan birinde; elimizde herhangi bir malumat bulunmadığına dikkat çekilerek, birinin cebrî diğerinin kaderî olması hasebiyle irade hürriyeti;¹¹⁰ diğer bir kaynakta ise ircâ görüşünden dolayı iman konusunda tartışmış oldukları belirtilmektedir.¹¹¹

Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen Ca'd b. Dirhem ile teşrikimesaide bulunan; nasların lafzî manalarını kabul ederek Allah'ı ulûhiyetine yakışmayacak şekilde tavsif eden Müşebbihe ve Haşeviyye ve reenkarnasyona inanıp bir yaratıcının mevcudiyetine inanmayan Sümeniyye mensuplarıyla tartışmalar yapan; Grek kültürünün merkezlerinden biri olan Belh'in havasını soluyan Cehm b. Safvân'ın, Allah'ın sıfatlarını kabul etmeme sebebi ile ilgili elimizde epeyi bir malumat bulunmaktadır.

Cehm b. Safvân'ın Allah'a hiçbir sıfat atfetmemiş olmadığını daha evvel söylemiştik. Onun temel gayesi, Allah'ı akla gelebilecek her türlü noksanlıktan tenzih etmektir.¹¹² Buradan hareketle Cehm Allah'ın, mahlûkatın hiçbir vasfıyla vasıflanamayacağı düşüncesiyle, muhdes varlıklara mahsus olduğunu düşündüğü bir takım sıfatlardan Allah'ı tenzih etti. Bu sıfatlar hayy, âlim, mürîd, mevcûd sıfatları ve şey kelimesidir. İlk dört vasıf insanî vasıflar olduğundan, şey kelimesi de muhdesatın vasfı olduğundan dolayı¹¹³ Cehm tarafından Allah'ın bu kelimelerle tavsif edilemeyeceği savunulmaktadır. Şey kelimesinin burada zikredilmesi abartı olarak görülebilir lakin Cehm'e göre şey kelimesi muhdes olanı ifade eder ve Allah muhdesatın yaratıcısıdır.¹¹⁴ Ebû Hanîfe, Cehm b. Safvân'ın tenzihte aşırıya kaçtığını anlatırken, onun Allah'ı şey olarak bile nitelemediğini söyler.¹¹⁵ Bunlara mukabil

¹⁰⁹ Abdülcebbar vd., "Ebu'l-Hüzeyl", *Fadlu'l-i'tizâl*, thk. Fuâd Seyyid, 237; İbnü'l-Murtazâ, "Vâsıl b. Atâ", *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susana Diwald-Wizer, 32.

¹¹⁰ Ali, *Cehm b. Safvân*, 66.

¹¹¹ Abdülcebbar vd., "Ebu'l-Hüzeyl", *Fadlu'l-i'tizâl*, thk. Fuâd Seyyid, 241.

¹¹² Ali, *Cehm b. Safvân*, 76.

¹¹³ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 716.

¹¹⁴ Ali, *Cehm b. Safvân*, 77.

¹¹⁵ Zafer Ahmed el-Osmânî et-Tehânevî, *İ'lâü's-sünen* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1414/1993), 47.

Allah'ın kâdir, mûcid, fâil, hâlık, muhyî, mûmît sıfatlarıyla vasıflanabileceğini söyler. Çünkü insanlar bu sıfatlarla vasıflanamazlar.¹¹⁶

Cehm fail sıfatını Allah'a has kıldığından dolayı insanda herhangi bir failiyet özelliği olmadığı neticesine varmıştır. İnsanın görünürdeki fiil işleme durumunun, tıpkı “ağaç meyve verdi, su aktı, güneş doğdu ve battı, yağmur yağdı” vb. örneklerinde olduğu gibi kendisinden kaynaklı bir kudretle oluşmadığını ve bu fiillerin insana hakikî olarak değil mecazen atfedilmesi gerektiğini iddia etmiştir.¹¹⁷

Cehm yukarıda geçen sıfatlar dışında Allah'ın herhangi bir sıfatının olmadığını iddia etmiştir. Allah'ın kendisiyle bilgi sahibi olduğu bir ilim, gördüğü bir basar, duyduğu bir sem' sıfatına sahip olmadığını, tüm bunları zatıyla yaptığını söylemektedir. Sem' sıfatının basar sıfatından, basar sıfatının ilim sıfatından ayrı olmadığını savunmaktadır.¹¹⁸ Allah'ın ilmini diğer sıfatlarından ayrı bir şekilde ele alan Cehm, Allah'ın ilminin bir mahalde bulunmaksızın hâdis olduğunu ve bundan dolayı da bir şeyi yaratmadan evvel o şey hakkında bilgi sahibi olamayacağını söylemektedir.¹¹⁹ Bunların dışında haberî sıfatların tümünü nefyederken,¹²⁰ bu sıfatlar arasından bir tek Allah'ın yed sıfatını kudret olarak tefsir ettiği bilinmekte; arş, ayn, kürsi, istivâ ve vech sıfatlarını ise nasıl tefsir ettiği bilinmemektedir.¹²¹

Cehm'in yine tenzih merkezli bir düşünce olarak, Allah'ın makduratının ve malumatının bir sonu olduğunu¹²² ve bundan dolayı Cennet ve Cehennem yok olacağını söylediği görülmektedir.¹²³ Bu görüşünün sebebi, evvel ve âhir olanın yalnızca Allah olduğu, O'ndan başka hiçbir varlığın nâmütenâhî olamayacağıdır.¹²⁴ Bunun yanında Cehm, ahiret hayatıyla ilgili ve sübutları daha çok hadisler kanalıyla

¹¹⁶ Ebu'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, *et-Tefsîr fî'd-dîn*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 108.

¹¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil, 1/86.

¹¹⁸ Ali, *Cehm b. Safvân*, 78.

¹¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil, 1/87.

¹²⁰ Ali, *Cehm b. Safvân*, 79.

¹²¹ Ali, *Cehm b. Safvân*, 81-95.

¹²² Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 246.

¹²³ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 664.

¹²⁴ Ali, *Cehm b. Safvân*, 155; Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 748.

öğrenilen diğer semiyat konularından olan hafaza melekleri, mizan, sırat, şefaât, ölüm meleği ve kabir azabını da reddetmektedir.¹²⁵

Sıfat konusu insan idrakiyle doğrudan alakalıdır. Algılayış açısından kişi, sıfat ile cismi birbirinden ayırma kabiliyetine sahip değildir. Bu açıklamalar tamamen zihnî açıklamalardır. Bundan dolayı konu, farklı zihin kodlarına sahip insanlar tarafından farklı şekilde açıklanmaya müsaittir. Kişilerin zihin kodlarını oluşturan âmiller arasında sosyolojik âmillerin zikredilebileceği gibi fitrî hususiyetler de zikredilebilir. Toplumsal hayatta ise öne çıkan bir takım kimselerin savunduğu görüşler, diğer bir takım insanlar tarafından da makul kabul edilmekte ve savunulmaya değer görülmektedir. Böylece belli bir fikir ve iddia etrafında kümelenilmekte ve gruplar oluşturulmaktadır.

1.3.Mezheplere Göre Zat-Sıfat İlişkisi

Sıfat tartışmasının ortaya çıktığı dönemde, henüz herhangi bir mezhep teşekkül etmiş değildi. İnsanlar ferdî olarak görüşlerini ortaya koyuyor, onlarla aynı veya onlara zıt görüşte olan insanlar da ya yanlarında ya da karşılarında mevzileniyorlardı. Sonraki dönemlerde Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkinin mahiyetiyle ilgili düşüncelerini sistemleştirmiş olduğu görülen, daha evvelden de zikredildiği üzere, iki damardan bahsedilebilir: Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezhebi. Bu iki mezhebin haricinde bir de, daha çok Ehl-i Sünnet'in nüvesini oluşturduğu düşünülen, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin teşekkülünden evvel, Mu'tezile'nin sahip çıktığı "sıfâtullah" meselesini ortaya atan insanlarla fikrî mücadelede bulunan, sonraki nesiller tarafından "Selef Uleması"¹²⁶ olarak isimlendirilecek olan kimseler bulunmaktaydı. Zat-sıfat ilişkisi incelendiğinde genelde bu üç taife zikredilmektedir.

Mu'tezile; Allah'ın zatı gibi sıfatlarının da kadîm oldukları kabul edildiği takdirde, zamanla Müslümanlar arasında da, Mısır, Yunan ve Hint dinlerindeki gibi tasvirici ve politeist tanrı anlayışının ortaya çıkabileceği endişesini taşıyordu. Bunun yanında sıfatların her birini müstakil bir varlık gibi görmek, putperest/pagan Yunan,

¹²⁵ Detaylı bilgi için bk. Alî, *Cehm b. Safvân*, 124-50.

¹²⁶ Çalışmamızda bu adlandırmayla, Allah'ın sıfatlarını tevil etmeksizin kabul eden ve fakat bu metodun kıyamete dek tek geçerli yol olduğunu savunmayan İlk Dönem Selefiyye kastedilmektedir. İlk ve Sonraki Dönem Selefiyye ayrımıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. İbrahim Coşkun, "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-Din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları", *Marife* 5/3 (2005), 156-8.

Hristiyanlık ve doğu dinlerinde örnekleri görüldüğü gibi, her bir sıfatı ayrı ayrı tanrılaştırmaya yol açabilmektedir.

Sıfatları zatın gayrı olarak kabul eden Ehl-i Sünnet'in gayesi ise, sıfatsız bir tanrı anlayışının ileride pasif, durağan, hatta Budist inancının bir parçası olan Nirvana'da olduğu gibi hiçlik ve belirsizliğin hâkim olduğu, zihnî ve hayalî bir tanrı anlayışını önlemektir.

Şu halde aşırı görüşler müstesna, temelde ve gayede müşterek olan bu fırkalar, naslardan herhangi birini inkâr etmemeleri, yalnızca aynı gayeyi ifade edişlerindeki ve nasları yorumlamadaki farklı üslupları sebebiyle, İslâm tarihi boyunca, muarızları tarafından tekfir edilmeyip ehl-i bidatten sayılmışlardır. Bu hassasiyetin oluşmasında Peygamber Efendimizin (s) tekfir ile ilgili ikazı¹²⁷ büyük rol oynamıştır. Binaenaleyh Müslümanlar bir hüküm olarak tekfirin ağırlığının farkında olarak hareket etmişlerdir. Nitekim Ebû Hanîfe'ye isnat edilen “ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği” görüşü,¹²⁸ Müslümanların kahir ekseriyeti tarafından bir düstur olarak kabul edilip tatbik edilmiştir.

Sıfat problemi ulemâ tarafından iki yönden ele alınmıştır: Sıfatların ontolojik ve semantik durumları.

Ontolojik olarak; Allah'a izafe edilen sıfatların, Allah'ın zatı haricinde herhangi bir gerçeklikleri olup olmadığı sorusuna cevap aranmıştır.

Semantik olarak ise; Allah'ın zatına atfedilen sıfatların farklı anlamlar barındırmaları, zatta ontolojik bir çokluğa; farklı anlamlar taşıyan birçok manayı tek bir zatta toplamak mantikî herhangi bir probleme yol açıp açmayacağı tartışılmıştır.¹²⁹

¹²⁷ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî (Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006), “İmân”, 111 (1/47).

¹²⁸ Ahmed Efendi Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 39.

¹²⁹ Abdullah Arca, *Fahreddin Razi'ye Göre Allah'ın Sıfatları* (Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 12-3.

Sıfatların zat ile münasebeti tartışması, sübûtî sıfatlar hakkında cereyan etmektedir. Selbî/Zatî sıfatların mahiyetleri hakkında herhangi bir, fiilî sıfatlar konusunda da bu şekilde bir tartışma mevcut değildir.¹³⁰

1.3.1. Selef Ulemasına Göre Zat-Sıfat İlişkisi

İslâm tarihindeki Allah'ın sıfatları tartışılmaya ilk başlandığı zamanlarda, toplumda genel olarak savunmacı bir tavır hâkimdi. Çünkü daha evvel mevzubahis edilmeyen yeni bir tartışma vuku bulmakta ve önceden duyulmamış cümleler sarf edilmekteydi. Önceleri tartışma konusu edilmeksizin inanılan şeylerin tartışma zeminine çekilmesi, evveleminde insanları, tartışılan inanç konularına önceden nasıl inanıyorlarsa o inanç üzere inanmaya devam etme şeklinde bir savunma psikolojisiyle hareket etmeye sevk etti. Bu psikolojinin altında yatan sebep ise, tevarüs edilen inancın doğrudan vahiy kaynaklı olduğuna inanılmasıydı.

Binaenaleyh selef itikadı denildiğinde; Kur'an ve güvenilir râvîler aracılığıyla nakledilen Peygamber Efendimizin (s) hadislerinden oluşturulmuş ve çerçevesi çizilmiş bir inanç sisteminden söz edilmekteydi.¹³¹ Oluşturulan inanç sistemi, Allah'ın kendini ve Peygamberi (s) O'nu nasıl tavsif ettiyse o şekilde inanmak demekti;¹³² ne eksik ne de fazla. Eksiklik ve fazlalık derken kastedilen şey, ne teşbihe düşmüş ne de tatil inancına savrulmuş olmalarıdır.¹³³

Yukarıda geçtiği üzere selef, dört başı mamur bir akide sistemi ortaya koymuş değildir. Selef akidesi dendiğinde akla gelen ilk şey de haddizatında şudur: Güvenilir nakille gelen itikadî hususları tevil etmeksizin, nasıl nakledildilerse o şekilde inanmak.¹³⁴ Tevil etmeksizin olduğu gibi inanma kaidesi, daha sonra “sübûtî sıfatlar”

¹³⁰ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995), 185.

¹³¹ İsmail b. Abdurrahman es-Sâbûnî, *Akîdetü's-selef ve ashâbu'l-hadîs*, thk. Nâsir b. Abdurrahman (Riyad: Dâru'l-Asîme, 1419/1998), 63.

¹³² Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 237; Muhammed Abdülfadîl el- Kûsî, *Mevkîfu's-selef mine'l-müteşâbihât beyne'l-müsebbitîn ve'l-müevvilîn* (Kâhire: Dâru'l-Besâir, 1425/2004), 13.

¹³³ Müfrih b. Süleyman el- Kûsî, *el-Menhecü's-selefî* (Riyad: Dâru'l-Fazîle, 1422/2002), 393; Aydın, *Nazar ve İstidlal*, 208-10; Şeyhu'l-İslâm Fadlullah ez- Zencânî, *Târîhu ilmi'l-keîâm fî'l-islâm*, thk. Kısmu'l-Kelâm fî Mecmea'l-Buhûsu'l-İslâmiyye (İran: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşri't-Tâbia li'l-Âsitâne, 1417/1997), 71.

¹³⁴ Talât Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 138-45; Rufâa, “es-sıfâtü'l-haberîyye”, *Mu'cemu'l-mustalahâtü'l-keîâmiyye*, 2/14-5.

olarak adlandırılacak sıfat grubuna da uygulanmıştır fakat daha çok haberî sıfatlarda cari kılınmıştır. Bu metoda tevkif metodu denir.¹³⁵

Selefin, özellikle haberî sıfatlar konusunda tevkif yolunu tutmaları aslına bakılacak olursa bir tevildir. İmam Mâlik'in, istivâ ile ilgili kendisine yöneltilen bir soruya, "keyfiyetinin meçhul olduğu üzere ona iman edilmesi gerektiği" şeklindeki verdiği cevap,¹³⁶ açıkça zikredilmemiş olsa da tevilde bulunulduğuna delalettir.¹³⁷ Çünkü bir kelime, hakkında herhangi bir karine olmadığı durumda hakikî manasına hamledilmelidir.¹³⁸ Eğer aksi bir durum var ise ancak mecaza hamledilebilir.¹³⁹ Selef uleması ise varid olan bu tür haberî sıfatları, insanî hususiyetleri Allah'a nispet etmekten imtina ve nakledilen vasıfların manalarını idrak etmekten uzak olduklarının bilinciyle hareket ettiklerinden dolayı, naslarda geçen bu haberî sıfatları nakledildikleri şekilde lügat manalarıyla anlamamışlar ve tevakkuf etmişlerdir. Tevilin ilk adımı kalıp herhangi bir aklî tevilde bulunmayıp bir yorumda bulunmamalarının sebeplerinden bazıları ise; sahabe ve tabiinin herhangi bir tevilde bulunmamaları, tevilin aklî bir ameliye olmasından dolayı zan hususiyeti taşıması, bunun yapılması halinde Müslümanlar arasında tefrika ve ihtilaf vuku bulmasına ve fırkalara bölünmeye sebep olacağından çekinilmesi, tevilde bulunulduğunda aklın naklin önüne geçirileceğinin ve Allah'ın kelâmının tahrip edileceğinin düşünülmesi şeklinde sıralanabilir.¹⁴⁰

1.3.2. Mu'tezile'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi

Görüşlerini beş esas üzerine bina eden Mu'tezile mezhebinin, bu beş esas içerisinde en fazla ehemmiyet gösterdiği tevhîd esasıdır. Tevhîd esasının ortaya çıkmasını sağlayan saik ise sıfatlar meselesidir. Çünkü Mu'tezile nazarında Allah'ın

¹³⁵ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 168-70; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 38-40.

¹³⁶ Kûsî, *el-Menhecü's-selefî*, 135.

¹³⁷ Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 252-4.

¹³⁸ Tehânevî, "hakikat", *Keşşâf*, thk. Ali Dahrûc, 1/684.

¹³⁹ Cürcânî, "isim", *Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, 169.

¹⁴⁰ Kûsî, *el-Menhecü's-selefî*, 392-7; Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 236-40; Recep Ardoğan, *Delillerden Temellere Sistemik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları* (İstanbul: KLM, 2016), 108.

sıfat sahibi bir varlık olması, O'nun vahdaniyetine ve ulûhiyetine halel getirecek yegâne şeydir.¹⁴¹

Mu'tezile'ye göre ulûhiyetin en hususi vasfı kıdemdir.¹⁴² Kadîm olan şey muhakkak manada ilahtır.¹⁴³ Allah'ın, –her ne kadar O'ndan ayrı olarak düşünölmeyecekleri kabul ediliyor olsa da- zatının haricinde herhangi bir sıfata sahip olduğunu savunmak, Allah'ın ulûhiyetine ve aynı zamanda vahdaniyetine aykırı bir durumdur.

Mu'tezile de Allah'ın bir takım sıfatları olduğunu ikrar eder fakat bu sıfatların O'nun zatından ayrı değil, zatına mündemiç olduklarını kabul eder.¹⁴⁴ Yani Allah'ın zatıyla hayy, âlim, kâdir olduğunu iddia eder. Zatının haricinde hayat, ilim ve kudret gibi herhangi bir ezeli sıfat kabul etmez. Aksi halde bunun ya teaddüd-i kudemâya ya da teşbihe yol açacağını söyler.¹⁴⁵

Mu'tezile bu görüşünü şu şekilde temellendirir: Allah'ın zatının haricinde bir takım ezeli sıfatlar var ise bu sıfatlar ya hâdis ya da kadîm olmalıdırlar. Hâdis olmaları durumunda, Allah'ın zatının havâdise mahal olması, Allah'ın da hâdis bir varlık olmasını gerektirir ki bu teşbihtir, Allah'ın ulûhiyetine aykırıdır.¹⁴⁶ Söz konusu sıfatların kadîm olmaları halinde ise, ulûhiyetin en ayırıcı vasfı olan kıdemde bir birliktelik söz konusu olur ki bu da Allah'ın vahdaniyetine aykırıdır. Bu durumda da teaddüd-i kudemâ vaki olmuş olur. Her iki ihtimal de imkânsız olduğundan dolayı Allah'ın zatının haricinde herhangi bir varlığın bulunması muhaldir.¹⁴⁷

Mu'tezile'nin, mezhebinin ana omurgası olarak tasarladığı, Allah'ın sıfatlarının zatından ayrı düşünölmemesi gerektiğiyle ilgili bu aşırı hassasiyetinin sebebi hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bir takım kimseler bu hassasiyetin sebebinin Hristiyanların

¹⁴¹ Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzih, 1974), 64.

¹⁴² Nisâbü'rî, *Gunye fi'l-kelâm*, nşr. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî, 1/532; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2016), 101.

¹⁴³ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 244.

¹⁴⁴ Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", 261.

¹⁴⁵ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 189; Mağribî, *el-Firaku'l-kelâmiyyetü'l-islâmiyye*, 214.

¹⁴⁶ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 235.

¹⁴⁷ Keskin, *Allah - Alem İlişkisi*, 261-2.

düşmüş oldukları hataya düşmeme gayreti olduğunu savunurken¹⁴⁸ bazıları da muhakeme gücü sınırlı bazı Müslümanların, Kur'an ve hadislerdeki antropomorfik unsurları hakikî anlamlarıyla kabul ederek teşbihî bir ilah anlayışına sahip olmalarına¹⁴⁹ bir tepki olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁰

Bu temel prensibe istinaden Mu'tezile içerisinde birçok farklı sıfat görüşü ortaya atılmıştır. Birazdan bu görüşlere kısaca göz atmaya çalışacağız fakat onlardan önce zikredilmesi gereken bir isim vardır: Vâsıl b. Atâ. Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl,¹⁵¹ İslâm inancına aykırı kabul ettiği akımlara ve görüşlere karşı dinini savunma dinamiğiyle hareket eden birisiydi. Muhtelif mevzularda birçok telifatı bulunan Vâsıl,¹⁵² dini muhafaza babında kendine Müşebbihe, Maniheistler ve Ehl-i Kitab'ı muarız olarak kabul etmekteydi.¹⁵³ Muarız olarak kabul ettiği fikir akımlarının, daha henüz teşekkül etmemiş mezhebinin sacayağı olacak olan tevhîd kaidesine aykırı gördüğü en önemli ortak noktaları, teaddüd-i kudemâ'ya yol açacak bir inanç sistemlerinin olmasıdır. Onun sıfatlar konusundaki en büyük çekincesi, sıfatların kabulü neticesinde birçok ezelî varlığın kabul edilmek durumunda kalınmasıydı.¹⁵⁴ Onun bu bakış açısı mezhebi içerisinde de kanıksanmış ve serdedilen görüşler, teaddüd-i kudemâdan kaçınma minvali üzerine devam etmiştir.

Şimdi Mu'tezilî bakış çerçevesinde zat-sıfat ilişkisiyle alakalı ortaya atılmış olan farklı görüşlerin açıklanmasına geçebiliriz.

Selbî Metot

Allah'ın isim ve sıfatlarını, O'nun zatıyla ilişkisini açıklamada zikredeceğimiz ilk metot, selb metodudur.¹⁵⁵ Selb metodunu benimseyenlere göre; Allah'ın mahiyetini

¹⁴⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, 85-91; Harun Ögmüş, "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil", *Marife* 9/3 (2009), 147-8; Keskin, *Allah - Alem İlişkisi*, 260.

¹⁴⁹ Ebû Bekr İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhû*, thk. Mûsâ Muhammed Ali (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985), 38-9.

¹⁵⁰ Ebu'l-Vefâ et-Taftâzânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, trc. Şerafeddin Gölcük (Konya: Kitap Dünyası, 2000), 130.

¹⁵¹ Kemâl Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 50.

¹⁵² Süleyman eş-Şevâşî, *Vâsıl bin Atâ ve ârâuhû'l-kelebiyye* (Libya: Dâru'l-Arabiyyetü'l-Kitâb, 1993), 87-92.

¹⁵³ Şevâşî, *Vâsıl bin Atâ*, 153-4.

¹⁵⁴ Mağribî, *el-Firaku'l-kelebiyyetü'l-islâmiyye*, 212.

¹⁵⁵ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 190-3.

kavrayamayacağımızdan dolayı, O'nun sıfatlarını olumsuz manada anlamamız gerekmektedir.¹⁵⁶ Bu görüşe göre “Allah âlimdir” demek, “Allah cahil değildir” demektir. Bu açıklama tarzı diğer sıfatlar için de aynen geçerlidir.¹⁵⁷ Bu metodun müessisinin Dırâr b. Amr¹⁵⁸ olduğu kaydedilmektedir.¹⁵⁹

Dırâr'dan sonra Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf zikredilmelidir. O da temel olarak selbî metodu kullanmış fakat geliştirdiği usulde, evveleminde sıfatın mevcudiyetini kabul ediyor görünmektedir. Onun teorisi; “Allah ilimle âlimdir, O'nun ilmi zatıdır. Allah âlimdir demek O'ndan cehaleti nefyetmek ve malumu kabul etmek demektir.” cümlesiyle özetlenebilir.¹⁶⁰ Ebu'l-Hüzeyl, ilk adımda sıfatların mevcudiyetlerini kabul ediyor olmasına rağmen, sonraki adımda sıfat ile zatı aynileştirmektedir.¹⁶¹ Görüşü netice olarak zat-sıfat aynılığına çıkıyor olsa da evveleminde sıfatı ispat ediyor gibi görünmesinden dolayı Mu'tezile içerisinde tenkitlere uğramıştır.¹⁶²

Ebu'l-Hüzeyl'in ardından, bu metodu kullananlar arasında iştihar etmiş olan, Allâf'ın talebesi¹⁶³ ve aynı zamanda yeğeni de olan İbrâhîm en-Nazzâm'dır. Nazzâm'ın, hocası Allâf'tan ayrıldığı nokta, herhangi bir sıfat kabul etmeksizin, sıfatın doğrudan Allah'ın zatını ispat ettiğiidir. O, sistemini şu şekilde ifade ediyordu: “Âlim sözümün anlamı O'nun zatını ispat ve O'nun hakkında cehaletin geçerli olmadığını söylemektir.”¹⁶⁴ Bazı Mu'tezilîler sıfatların farklı olmasını, taalluklarının farklı olması itibarıyla, Allâf hem onları ispat etmek hem de taallukları farklı olması suretiyle

¹⁵⁶ Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi – Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2010), 89; Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, 262.

¹⁵⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 230

¹⁵⁸ Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 67-101.

¹⁵⁹ İsferyânî, *et-Tefsîr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, 106; Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 161; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil, 1/ 90-1.

¹⁶⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 106; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 123.

¹⁶¹ Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebü Hâşim el-Cübbâî'nin Zat-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 3; Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, 262.

¹⁶² Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 239.

¹⁶³ Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *İbrâhîm Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelebiyyeti'l-felsefiyye* (Kâhire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1365/1946), 5.

¹⁶⁴ Mağribî, *el-Firaku'l-kelebiyyeti'l-islâmiyye*, 213; Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 191; Ebû Rîde, *İbrâhîm Seyyâr en-Nazzâm*, 6.

açıklarken Nazzâm ise bunu sıfatların ifade ettiği zıtların farklı olması dolayısıyla açıklamaktadır.¹⁶⁵

Selbî metot -ve dahî bir bütün olarak Mu'tezilî düşünce-¹⁶⁶ kemâl noktasına Ebû Ali el-Cübbâî eliyle ulaşmıştır. Onun teorisi şu şekilde maddeleştirilebilir: Allah kâdirdir denildiğinde; O'nun kâdir olduğuyula ilgili bir bilgi verilmiş, O'nun kâdir olması caiz olmayandan farklı olduğu söylenmiş, O'ndan acziyet nefyedilmiş ve O'nun tarafından güç yetirilen/makduratın mevcut olduğuna işaret edilmiş olunur.¹⁶⁷ Diğer tüm sıfatlar için de durum böyledir.

Mânâ Teorisi

Muammer b. Abbâd es-Sülemî tarafından ortaya atılmış bir görüştür. Teori şu şekilde açıklanabilir: İki cisimden biri hareketli diğeri sakin ise hareketliyi hareket ettiren, sakinin de sükûn halde kalmasını sağlayan bir mana mevcuttur. Cisimlerin içerisinde bulundukları durumları birbirinden ayıran şey bu manadır.¹⁶⁸

Bu esası Allah'ın sıfatları konusuna tatbik ettiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Allah âlimdir, O'nun ilmi bir manadan dolayı mevcuttur. Bu mana da başka bir mana dolayısıyla var olur ve bu şekilde devam eden bir silsilenin illet-malul ilişkisi kapsamında sonsuza dek gitmesiyle teselsül vaki olmuş olur.¹⁶⁹

Muammer b. Abbâd es-Sülemî'yi, teselsülle neticeleneceğini bile bile bu teoriyi ortaya atmaya sevk eden şey muhtemelen, sıfatların doğrudan Allah'ın zatına nispetinin, onların yok hükmünde kabul edilecek olma endişesidir. Kelâm tarihi boyunca Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin bu teorisinin ne Mu'tezile içerisinde ne de diğer mezhep müntesiplerinden pek bir taraftar bulduğu söylenemez.

¹⁶⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 162, 346; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 237-8.

¹⁶⁶ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 45.

¹⁶⁷ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 238; Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 162.

¹⁶⁸ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 231.

¹⁶⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 347; Güdekli, *Haller Teorisi*, 3.

Ahvâl Teorisi

Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğlu olan Ebû Hâşim el-Cübbâî, zat-sıfat münasebeti konusunda kendisine dek kimse tarafından dillendirilmemiş yeni bir yaklaşım geliştirmiştir.¹⁷⁰ O, kendi zamanındaki en önemli iki görüş olan, Mu'tezile'nin ekserisinin takip ettiği ve sıfatların yok sayıldığını düşündüğü selbî yöntemle Ehl-i Sünnet'in tevhîd prensibine aykırı olarak gördüğü ispat metodunu tadil ederek uzlaştırma gayreti içerisinde görünmektedir.¹⁷¹

Ebû Hâşim el-Cübbâî bu görüşünü Basralı dil âlimlerinden esinlenerek inşa etmiştir. Nahivcilere göre, bir kişi bir fiil yaptığında, o fiili belli bir hâl üzereyken yaptığı bilinir. Burada anlamın yoğunlaştığı nokta kişinin zatı değil yapmış olduğu fiildir. Buradan hareketle, “Allah âlimdir” denildiğinde Allah'ta olan bir bilgi değil, Allah'ın bir bilen olduğu ifade edilmek istenmektedir.¹⁷²

Zatî sıfatlar ezeli olduklarından dolayı Allah bu hâlleri ezeli olarak taşır. Hâller ancak zat ile birlikte bulunduklarından dolayı da ontolojik bir değer taşımazlar. Onlar herhangi bir “şey” değildirler. Bu yönleriyle ne mevcutturlar ne de madum. Aynı zamanda bilginin konusu olmadıklarından dolayı da malum değildirler.¹⁷³

Ebû Hâşim bu görüşüyle, hâlleri ontolojik varlıklar olarak kabul etmediğinden dolayı Mu'tezilî görüşle, hâlleri zat ile özdeşleştirip onunla aynileştirmedeği ve zatta eritmediğinden dolayı da Ehl-i Sünnet'in ispat görüşüyle yakınlık kurabilmiştir. Nitekim kendisine hem kendi mezhebinden hem de Ehl-i Sünnet'ten taraftarlar bulmuş olması da bu durumun neticesi olarak kabul edilebilir.¹⁷⁴

1.3.3. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Zat-Sıfat İlişkisi

Mu'tezile mezhebi Ehl-i Sünnet'ten evvel teşekkül ettiğinden dolayı, Ehl-i Sünnet tarafında meseleler, Mu'tezilî görüşlere mukabil gelişmiştir. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin sübûtî sıfatları Allah'ın zatına mündemiç kılıp zat ile sıfatları aynileştirmesine karşı çıkarak, bu kabulün sıfatları yok saymak suretiyle tatile yol

¹⁷⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 79.

¹⁷¹ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 240-1; Güdekli, *Haller Teorisi*, 5.

¹⁷² Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 246.

¹⁷³ Güdekli, *Haller Teorisi*, 6-7; Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, 263.

¹⁷⁴ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 248.

açacağını belirtmiştir.¹⁷⁵ Fakat Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye yönelttiği bu eleştirinin bütünüyle hakikate isabet etmediği teslim edilmelidir. Çünkü Mu'tezile bu görüşü kendince haklı bir takım sebeplere dayandırmakta ve onlar Allah'ın ulûhiyetine hâlel getirmeme çabasıyla gayret etmektedirler. Onların tüm bu çabalarını görmezden gelerek savundukları fikrin, uğraş verdikleri gayenin tam aksi bir neticeyi doğurduğunu söylemek, pek insafli bir kanaat olmasa gerektir.

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın, zatına zait sıfatları vardır.¹⁷⁶ Bu sıfatlar Allah'ın ne aynısı ne de O'nun gayrısıdır.¹⁷⁷ Bu görüşü ilk ortaya atan kişi İbn Küllâb'dır.¹⁷⁸ Daha sonraları Ehl-i Sünnet tarafından tevarüs edilecek olan görüşe göre; Allah'ın sıfatları vardır ve bu sıfatlar ne Allah'tır ne de Allah'tan başka bir şeydir.¹⁷⁹ Sıfatlar Allah ile kâimdir. Bir sıfat başka bir sıfatla kâim olmaz.¹⁸⁰

İlk bakışta paradoks olarak görülen bu cümlelerin kurulması esasen mecburidir. Şöyle ki; bu cümle, Vâcibu'l-Vücûd, her anlamda mükemmel, müteal bir varlık olan Allah hakkında kapsayıcı bir dille konuşmanın, bizler gibi varlığı imkân dâhilinde olan, her yönüyle sınırlı, eşyanın künhüne vakıf olmaktan aciz varlıklar için imkânsız olduğunun bilinciyle kurulmuştur.¹⁸¹

Ehl-i Sünnet'e göre, meselenin en temelinde, lugavî düzlemde, zat ile sıfat mefhumu birbirinden ayrı mefhumlardır. Zat deyince başka, sıfat deyince başka şey anlaşılmaktadır.¹⁸² Aynı durum ilim, kudret ve diğer sıfatları ifade eden mefhumlar için de geçerlidir. Bunların aynı şey olmaları mantık dışıdır.¹⁸³

Aynı şekilde bir manadan alınmış bir ismi, o mananın varlığını kabul etmeksizin düşünmek muhaldir. Sözelimi “kâdir” ismini ele alacak olursak, “kudret”

¹⁷⁵ Tunçbilek, “Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”, 178; Yurdağür, *Allah'ın İsimleri*, 35.

¹⁷⁶ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 199.

¹⁷⁷ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/200.

¹⁷⁸ Yücedoğru, *İbn Küllâb*, 73 (Fakat *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*'de Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, sübûtî sıfatlar hakkında ilk olarak “lâ hüve aynuhû velâ gayruhû” diyenin Hişâm b. Hakem olduğunu söylemektedir. Bilgi için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 84, 86, 88).

¹⁷⁹ Yücedoğru, *İbn Küllâb*, 67.

¹⁸⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 163.

¹⁸¹ Mağribî, *İmâmu ehli's-sünne*, 163; Aydın, *Nazar ve İstidlal*, 203

¹⁸² Aydın, *Nazar ve İstidlal*, 202; Fahreddin er-Râzî, *Kelâm İlminin Esasları – Me'âlimü usûli'd-dîn*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 110.

¹⁸³ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 197; Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 110.

mefhumunu düşünmeksizin “kâdir” isminin hiçbir anlamı olmayacaktır. Binaenaleyh kudretsiz kâdir tahayyül edilemez. Bundan dolayı zat ile sıfatların her biri ve sıfatlar da, taşıdıkları manalar itibarıyla birbirinden farklıdır.¹⁸⁴

Fahreddîn er-Râzî bu bapta zat ile sıfatların birbirinden ayrı olduklarını şu beş maddeyle gerekçelendirir:

Birincisi: “Allah’ın zatı, zattır” sözü ile “Allah’ın zatı, âlimdir, kâdirdir” sözleri arasında bir fark olduğunu bizler zarurî ve bedihî olarak idrak ederiz. Allah’ın âlim ve kâdir olması, bizzat o zatın kendisi olmadığına delalet eder.

İkincisi: Allah’ın âlim ve kâdir olduğundan bağımsız olarak bir kimse Allah’ın varlığını bilebilir. Yine Allah’ın âlim olduğunu bilmeden O’nun kâdir olduğunu bilebilir veya kâdir olduğunu bilmeden âlim olduğunu bilebilir. Bu da bize âlim ve kâdir olmanın Allah’ın bizzat zatının kendisinin olmadığını gösterir.

Üçüncüsü: Allah’ın âlim olması “vacip, mümkün ve mümteni” varlıklara nispet edilebildiğinden daha umumî bir taalluktur. Kâdir olması ise sadece “mümkün/caiz” varlıklara taalluk etmesinden dolayı taalluku bilgiye nispetle daha hususidir. Bu da ilim ile kudret arasında bir farkın olduğunu göstermektedir.

Dördüncüsü: Allah’ın kâdir olması, makdurun meydana gelmesine tesir eder. Fakat âlim olmasının böyle bir tesiri yoktur. Başka bir anlatımla makdurun oluşmasında bilginin bir tesiri yoktur. Makdur kudretin bir gereği olarak meydana gelmektedir. Bu da bilgi ile kudretin aynı şeyler olmadığını göstermektedir.

Beşincisi: Bizim “vardır” sözümüz “yoktur” sözümüze zıttır. Fakat “âlim değildir” sözümüze zıt değildir. Bu şunu gösterir; “âlim değildir” sözümüzle

¹⁸⁴ Keskin, *Allah - Alem İlişkisi*, 241-3; Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdî'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sikâfiyye, 1407/1987), 227; Şaban Ali Düzgün, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Otto, 2019), 157; Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, nşr. Abdülkâdir Ma'rûf el-Kürdî (b.y.: Mektebetü's-Saâde, 1330/1912), 80; Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüm'a fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, tsh. Hammûde Gurâbe (Kâhire: Matbaatu Mısır Şirketun Mûsâhemetun Mısıriyyetun, 1955), 27.

nefyedilen ile “mevcut değildir” sözümüzle nefyedilen şey aynı şey değildir. Bu da bize bilgi ile varlığın aynı şey olmadığını göstermektedir.¹⁸⁵

Ehl-i Sünnet sıfatlarla ilgili naklî delilleri, kâinatı müşahade yoluyla aklen de ispat eder. Kâinatın müşahadesi ise farklı şekillerde gerçekleştirilerek sıfatların varlıklarını delillendirmede kullanılabilir.¹⁸⁶ Bu istidlâl yollarından biri şu şekilde açıklanabilir: Kâinat müşahade edildiğinde âlemin mevcut olmasından yola çıkılarak bu âlemi var eden bir kâdir olması gerektiği neticesine ulaşılır. Bu neticeye ulaşılma sebebi, âlemde muhkem ve noksansız bir düzenin var olmasıdır. Bu şekilde mükemmel bir düzen ortaya çıkaranın ise âlim bir zat olması gerekir. Âlim ve kâdir olan varlığın ise hayy olması gerekmektedir. Zaman mefhumunun mevcudiyetinden dolayı, var edilen şeylerin bir öncelik-sonralık sıralaması dâhilinde olduğu malumdur. Âlim, kâdir ve hayy olan zatın, var edilecek olanı dilediği vakit var etmesi için ise mürîd olması gerekir.¹⁸⁷ Netice itibarıyla kâdir, âlim, hayy ve mürîd olan bir zatın, bu sıfatların kök anlamlarına da sahip olması zorunludur çünkü örneğin ilmi olmayan birinin âlim olduğuna hükmedilemez.¹⁸⁸

Sıfatların Allah’ın zatının aynı olmayıp, zatına zait olması gerektiğiyle ilgili yukarıda geçen tüm argümanlar, Ehl-i Sünnet tarafından sıfatların zatın gayrı olduklarını ispat etmek gayesiyle ileri sürülmüştür.

Sıfatlar Allah’a hakikî değil de mecazî olarak izafe edilmiş olsaydı, Allah gerçek anlamda bu sıfatlara sahip olmayacağından herhangi bir etkinliği olmayan bir ilah tasavvuru gerçekleşmiş olurdu.¹⁸⁹ Ama daha önce de belirtildiği gibi Ehl-i Sünnet’e

¹⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb - et-Tefsîru’l-kebîr* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiye, 2004), 1/113-4, 11/89.

¹⁸⁶ Yağlı Mavil, *İmam Eş’arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 242; Eş’arî, *Kitâbu’l-Lüm’a*, 24-7; Nesefî, *et-Temhîd li-kavâidi’t-tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl, 40; Aydın, *Nazar ve İstidlal*, 203.

¹⁸⁷ Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Hâşiyetü ‘ale’l-Hamsûn fî Usûli’ d-Dîn*, thk. Saîd Fûde (b.y.: Asleyn li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1438/2017), 154-9; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 151; İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Luma’u’l-edille – Ehl-i Sünnet İncancının Delilleri*, çev. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 44.

¹⁸⁸ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lüm’a*, 27; Yağlı Mavil, *İmam Eş’arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 228; Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, 197-8; Yurdagör, *Allah’ın İsimleri*, 37.

¹⁸⁹ Yağlı Mavil, *İmam Eş’arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 240; Ebû Seleme es-Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri – Cümelü usûli’ d-dîn*, thk. ve trc. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 8.

göre sıfatlar ne zatın aynısı ne de gayrisidirler. Yani sıfatlar Allah'tan bağımsız birer varlık olarak görülmezler.

Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in "ne aynısıdır ne de gayrisidir" görüşünün yalnız ilk kısmını dikkate alarak, bu görüşün teaddüd-i kudemâ'ya yol açacağını savunur. Lakin Ehl-i Sünnet ulemasınca bu yersiz bir kaygıdır.¹⁹⁰ Çünkü bu ayrım zihnî bir ayrımdır.

Konunun en başında söylendiği gibi ne Allah'ın zatına ne de sıfatlarına bir bütün olarak muttali olmak mümkün değildir.¹⁹¹ Ehl-i Sünnet bu açıklamaları, ibadet ettikleri ilahları, kıyas ve benzetmelerle insan idrakine yakınlaştırma gayretiyle yapmaktadır.¹⁹² Aksi durumda ne kendisiyle münasebet kurulan ne de kâinatla bir ilişkisi olan, ne idiği belirsiz bir ilah anlayışı mevcut olacaktır.¹⁹³

Ayrıca sıfatların Allah'ın zatına zait olarak kabul edilmesi de bu endişeyi boşa çıkarmaktadır çünkü Allah'ın zatı olmaksızın sıfatların herhangi bir mevcudiyetlerinden ve dolayısıyla kendi başlarına var olmalarından söz etmek muhaldir.¹⁹⁴ Yine buradan hareketle onların kadîm mi hâdis mi olduğu sorusu da abesle iştigaldir.¹⁹⁵

Tam burada zikredilmesi gereken başka bir husus ise; bazı Ehl-i Sünnet uleması, Mu'tezile'nin bu tarz itirazlarına mahal vermemek adına, sıfatların ezelîliğini ifade ederken, "Allah'ın ezelî bir ilmi vardır, ezelî bir kudret sıfatı vardır" demek yerine "Allah ilim, kudret vs. sıfatlarıyla ezelîdir" şeklinde bir ifade kullanılmasını daha münasip bulur.¹⁹⁶ Böyle söylenilmesi neticeyi değiştirmeyecek fakat vurgunun Allah'ın zatına olmasının endişeleri giderme ihtimali olacaktır. Kaldı ki sıfatların ezelîliğinin ifade edilme gayesi, ezelî olan Allah'a muttasıf olan bir şeyin/sıfatın da ezelî olarak kabul edilme mecburiyetidir. Çünkü ezelî olmayan şey hâdistir ve hâdise mahal olan şey de hâdisiyet vasfına haiz olmuş olur. Ezelî ve ebedî olan Allah ise bu

¹⁹⁰ Yurdağür, *Allah'ın İsimleri*, 37.

¹⁹¹ Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 126.

¹⁹² Arca, *Fahreddin Razî'ye Göre Allah'ın Sıfatları*, 99; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 123.

¹⁹³ Yurdağür, *Allah'ın İsimleri*, 35; Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Alem İlişkisi*, 157, 163-4.

¹⁹⁴ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 199.

¹⁹⁵ Keskin, *Allah - Alem İlişkisi*, 259-60.

¹⁹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 165.

durumdan münezzehtir. Binaenaleyh sıfatlar Allah'tan dolayı ezelîdirler.¹⁹⁷ Haddizatında Allah ne sıfatlardan oluşan bir varlıktır ne de onlara muhtaçtır. Allah zattır. Sıfatları ise zatının gereği olarak mevcuttur.¹⁹⁸

Yine Mu'tezile'nin diğer bir eleştirisi; Ehl-i Sünnet'in sıfatları ispat etmesiyle, Allah'ın, yaratılmışların sahip olduğu özelliklerle niteleniyor olması dolayısıyla teşbihe düşüldüğüdür. Ehl-i Sünnet ulemasına göre bu konuda teşbih teknik olarak mümkün değildir.¹⁹⁹ Haddizatında Allah ile insan arasında herhangi bir benzeşme muhaldir. Çünkü Allah kadîm, Vâcibu'l-Vücûd; insan ise hâdis ve varlığı mümkünattan olan bir varlıktır.²⁰⁰ Sıfatlar Allah'a atfedildiğinde mutlak ve kâmil manada kullanılırken insanlara atfedildiğinde ise sınırlı manada kullanılmaktadır.²⁰¹ Allah bu sıfatlara sürekli olarak sahipken insan arizî olarak sahip olmaktadır.²⁰²

Tüm bu açıklamalara ek olarak Ehl-i Sünnet uleması, Allah'ın sahip olduğu sıfatları zikrederken, sözgeli âlim olduğunu ifade ederken, O'nun başka âlimler gibi olmadığını da şerh düşmektedirler.²⁰³ Nitekim peygamberler de Allah'ı bazı isim ve sıfatlarla nitelemişlerdir ama O'nun hiçbir şeye benzemediğinin altını özellikle çizmişlerdir.

1.4.Genel Bir Tasnifle Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatlarının tasnifi konusunda, yalnızca kelâm mezhepleri arasında değil, aynı mezhebe mensup âlimlerce de birçok farklı görüş ortaya atılmıştır. Eş'arî olup Mâtürîdî mezhebince benimsenen sıfat görüşlerinden bazılarını kabul eden âlimler olduğu gibi bunun tersi de vakidir. Hatta Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olup da Mu'tezilî ahvâl görüşünü kısmen kabul eden (Bâkılânî ve Cüveynî gibi) âlimler de mevcuttur.

Müteahhir kelâmcılar sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Daha sonraları çok çeşitli tasnifler yapılagelmiştir. Hatta birçok kelâm âlimi ayrı bir tasnifte

¹⁹⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük thk. Mehmet Halife Doğan, 51-52.

¹⁹⁸ Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", 233; Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 112.

¹⁹⁹ Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Alem İlişkisi*, 158.

²⁰⁰ Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 110; Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", 231.

²⁰¹ Düzgün, *Allah-Âlem İlişkisi*, 156.

²⁰² Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 230-31.

²⁰³ Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Alem İlişkisi*, 158.

bulunmuştur.²⁰⁴ Müttekaddim ulema yapılan tüm bu tasnifattan hareketle meselenin daha derli toplu bir hal alması adına şu dörtlü tasnifte karar kılmıştır: zatî/selbî, sübûtî, fiilî ve haberî sıfatlar.²⁰⁵

Bu bölümde kelâm ulemasının çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği sıfat tasnif ve tanımlamaları üzerinden gidilecek ve eğer mevcut ise öne çıkmış itiraz ve farklı görüşler zikredilecektir.

1.4.1 Zatî/Selbî Sıfatlar

“Selb” sözlükte “olumsuzluk, yokluk, bir şeyden yoksun olma, herhangi bir ayrıma ve hususiyete etkisi olmama” gibi anlamlara gelmektedir.²⁰⁶ İstilahî olarak ise; yalnızca Allah’ın zatına ait ve zıtları O’nun hakkında asla düşünilemeyecek olan sıfatları ifade eder.²⁰⁷

Selbî sıfatların doğrudan Allah’ın zatı icabı var olmaları ve zatına zait sıfatlar olmamalarının sebebi; aksi durumda bir manaları ve taalluklarının olması gerekmesi dolayısıyladır. Selbî sıfatların herhangi birinin taallukunun olması, müteallıkının da aynı bu sıfatlarla vasıflanmasını gerektirirdi ki bu Allah’ın tevhidinde aykırı bir durumdur.²⁰⁸ “Zatî sıfatlar” ve “Tenzihât” ismi de verilen bu sıfatlar, esasen Allah’ın ne olmadığını ifade eder.²⁰⁹

Kaynaklarda selbî/zatî sıfatlar olarak şunlar kaydedilmektedir:

1.4.1.1 Vücûd

Vücûd kelimesi sözlükte “Var olmak, bulunmak” gibi anlamlara gelir. Allah için “adem/yokluk” mefhumunun zıttı olarak zikredilir.²¹⁰ Allah’ın varlığı zatı dolayısıyladır ve yok olması imkân dâhilinde değildir.²¹¹ Bu sıfata “Sıfat-ı nefsiyye”

²⁰⁴ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, 236-9.

²⁰⁵ Ömer Aydın (ed.), *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019), 85.

²⁰⁶ Semih Duğyem, “selb”, *Mevsûatu mustalahâti ilmi’l-kelâmi’l-islâmî* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998), 1/640.

²⁰⁷ Hulusi Arslan – Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 164.

²⁰⁸ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, 240.

²⁰⁹ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, 120.

²¹⁰ Topaloğlu – Çelebi, “Vücûd”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 344-5.

²¹¹ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 226.

de denilir. Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi, Allah'ın var olduğu kabul edilmeksizin diğér herhangi bir sıfatından bahsetmenin mümkün olmamasıdır.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Müslüman filozoflar, vücûd sıfatını müstakil bir sıfat olarak telakki etmeyip bu sıfatın Allah'ın zatını ifade ettiğini kabul ederler.²¹²

1.4.1.2 Kıdem

Kelime manası “varlığının başlangıcı olmamak, ezelî olmak” demektir. Allah için de aynı anlamda kullanılmaktadır.²¹³ Zaman muhtevalı bir kelime olan kıdem, Allah'ın tenzih/selb edilmek suretiyle hâdis bir varlık olmadığını, zaman dışı bir varlık olduğunu ifade etmek için kullanılır.²¹⁴

1.4.1.3 Bekâ

“Sonu olmamak, ebedî olmak” anlamlarına gelen bekâ, Allah'ın varlığının nihayete ermeyeceğini, daimî olduğunu ifade eder. Bu sıfat Allah'tan sonluluğu ve zevali nefyeder.²¹⁵

Mantiken, ezelî/kadîm olan bir varlığın ebedî/bâkî olması da zorunludur. Kıdem ile bekâ, tabiri caizse birbirlerini tamamlayan sıfatlardır. Kıdem “lem yezel/geriye doğru sonsuzluğu” ifade ederken bekâ da “lâ yezâlû/ileriye doğru sonsuzluğu” ifade eder.²¹⁶

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî bekâ sıfatını zatî bir sıfat olarak değil, sübûtî bir sıfat olarak kabul eder. Ona göre Allah zatı ile bâkî olmuş olsaydı, zatı bekâ olmuş olurdu.²¹⁷ Böyle olmadığı malum olduğuna göre zatının aynı olmayan bir bekâ sıfatıyla bâkî olduğu anlaşılır.²¹⁸

²¹² Aydın, *Sistematik Kelâm*, 85, Rufâa, “sıfatu'n-nefs”, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-kelâmiyye*, 2/21.

²¹³ Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî es-Sâvî, *Kitâbu Şerhu's-sâvî 'alâ Cevhereti't-Tevhîd*, thk. Abdülfettâh el-Bezî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1419/1999), 148.

²¹⁴ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 226; Aydın, *Sistematik Kelâm*, 86-8.

²¹⁵ Hasan Gümüšoğlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 279.

²¹⁶ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 226.

²¹⁷ Aydın, *Nazar ve İstidlal*, 194.

²¹⁸ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 251; -Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık*, nşr. Abdülkâdir Ma'rûf el-Kürdî, 85.

1.4.1.4 Vahdâniyet

Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde eş, benzer ve ortağının bulunmaması demektir. Bu sıfat Allah hakkında teaddüd/çokluk ve ortaklığı nefyeder. Allah vahdaniyet sıfatına sahip olmayıp parçalardan müteşekkil bir varlık olsaydı, ilah olması hasebiyle kendisini oluşturan her bir parça kendi başına kâim âlim, hayat sahibi ve kâdir olması gerekirdi. Buysa birçok ilahın var olmasını gerektirirdi.²¹⁹

1.4.1.5 Muhâlefetün li'l-Havâdis

Allah'ın, hem zatî olarak hem de sahip olduğu sıfatları bakımından sonradan meydana gelen herhangi bir şeye benzemediğini ifade eden sıfattır. Bu sıfat Allah'tan benzerliği selbeder. Allah'ın herhangi bir şeye benzemesi durumunda ilahlık vasfına halel gelmiş olur. İnsanların sahip olduğu bir takım sıfatların Allah için de kullanılıyor olması, ilk bakışta bir benzerliğin olduğu vehmi oluştursa dahî, aradaki mahiyet farkından dolayı görünüşteki bu benzerlik yalnız lugavî seviyede kalmaktadır.²²⁰ Bu da mecburiyetten böyledir çünkü insan, lisanın izin verdiği ölçüde tanım yapabilmektedir. Lisan da insanın kullandığı bir araç olması hasebiyle, insan gibi mahdud ve nakıstır.

1.4.1.6 Kıyâm bi-nefsihî

Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla, varlığının kendisinden olması ve hiçbir şeye bağlı olmaması ve mevcudiyetini hiçbir şeye muhtaç olmaksızın sürdürmesini ifade eden sıfattır. Bir şey ile kâim olma, varlık açısından muhtaç olmayı ifade eder. Söz gelimi araz var olabilmek için bir cisme ihtiyaç duyar, onunla kâim olur.²²¹ Binaenaleyh bu sıfat, Allah'ın kendisinin haricindeki herhangi bir şeye muhtaç olma durumunu nefyetmeyi ifade etmektedir.

²¹⁹ Semih Duğyem, “vahdâniyet”, *Mevsûatu mustalahâti ilmi'l-keîâmî'l-islâmî*, 2/1453.

²²⁰ Arslan – Bozkurt, *Sistematiik Kelâm* 171.

²²¹ Semih Duğyem, “kıyâm bi'ş-şey”, *Mevsûatu mustalahâti ilmi'l-keîâmî'l-islâmî*, 2/1052.

1.4.2 Sübûtî Sıfatlar

Zatî/selbî sıfatların “Allah’ın ne olmadığını” ifade ettiğini yukarıda söylemiştik. Sübûtî sıfatlar ise “O’nun nasıl, hangi özelliklere sahip bir ilah olduğunu” ifade eden sıfatlardır.²²²

Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki sıfat tartışması yoğun olarak bu konuyla alakalıdır. Mu’tezile de Ehl-i Sünnet gibi Allah’ın bir takım sıfatlara sahip olduğunu kabul eder fakat Ehl-i Sünnet’in aksine, bu sıfatların Allah’ın zatına zaid manalar olduklarını kabul etmez. Onlara göre Allah bu sıfatlara zatî olarak sahiptir.²²³ Ehl-i Sünnet’e göre Allah’ın sahip olduğu bu sıfatların kök manaları da, Allah’ın zatına bağlı olarak, O’nun gibi ezelîdir.

Ehl-i Sünnet itikadının taşıyıcısı olan iki mezhep vardır: Eş’arîlik ve Mâtürîdîlik. Bu iki Ehl-i Sünnet mezhebi, asıl konuların tamamında müşterek fikirleri savunmakta ve fûru meselelerin de büyük kısmında aynı fikirde buluşmakta fakat pek tabii olarak, fûruattan olan bazı konularda farklı düşünmektedir. Söz konusu ihtilaflardan biri, tekvîn sıfatıyla alakalıdır. Bu ihtilaf sebebiyle Eş’arîler sübûtî sıfatların sayısını yedi, Mâtürîdîler ise sekiz olarak kabul ederler.

Ehl-i Sünnet tarafından yapılan taksimata geçmeden evvel, Mu’tezile’nin kabul ettiği, sübûtî sıfatlar başlığı altında tasnif edilmeye tam olarak uygun olmasa da, ismen bu grupta zikredildiği için buraya almayı uygun gördüğümüz bazı sıfatlar hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Mu’tezile, Ehl-i Sünnet’in kabul ettiği şekilde sübûtî sıfatları kabul etmiyor olsa da, Ehl-i Sünnet tarafından sübûtî sıfat olarak kabul edilen bazı sıfatları zatî sıfat olarak kabul etmektedir.

Mu’tezile, evreni müşahede yoluyla Allah’ın bir takım zatî sıfatları olduğuna hükmetmektedir. Kâinatın yaratılmış olduğu, Allah’ın kâdir olduğuna delalettir. Evrendeki nizam ancak bir âlimin tasarrufu olması lazım geldiğinden bu durum Allah’ın âlim olduğuna delalettir. Allah’ın âlim ve kâdir olduğu ispat edildiğinde, bu iki sıfatın ancak diri bir varlığın özelliği olduğu aşikâr olduğu, aksi tahayyül

²²² Arslan – Bozkurt, *SistematiK Kelâm*, 172.

²²³ Aydın, *SistematiK Kelâm*, 93.

edilemeyeceğinden dolayı Allah'ın hayy olduğu ortaya çıkmaktadır.²²⁴ Âlemde işitilen, görülen ve idrak edilen şeylerin mevcut olduğuna ve Allah'ın tüm noksanlıklardan münezzeh olduğundan şüphe edilmediğinden dolayı Allah tüm bu semî', basîr ve müdrîk sıfatlarına sahiptir. Tüm bunların üzerinde, Allah mevcuttur. Çünkü var olmayan ne kâdir, ne âlim ne de başka bir şey olabilir.²²⁵ Allah tüm bu sıfatlara zatı gereği ezeli ve ebedî olarak sahiptir.²²⁶ Kadîm sıfatına da muhdes kavramı üzerinden ulaşılır. Şayet Allah kâdim olmasaydı muhdes olması gerekirdi. Çünkü mevcut ya kadîm veyahut da muhdes olmalıdır, üçüncü bir şık muhaldir. Müteal bir varlık olan Allah'ın muhdes olmadığı sabit olduğunda doğrudan kadîm olduğuna hükmedilir.²²⁷

Mu'tezile, bazı sıfatları diğer bazı sıfatlarda içkin kabul etmek suretiyle tasnifi dörde irca eder: Semî' ve basîr olmak müdrîk olmanın içerisinde mütalaa edilir. Müdrîk de hayy olmanın içerisinde kabul edilir çünkü hayy olan doğal olarak müdrîktir. Kadîm olma da, varlığı sürekli olarak devam etme anlamında olduğundan mevcut olması içerisinde kabul edilir. Böylece dört temel vasıf ortaya çıkmış olur: Kâdir, âlim, hayy, mevcûd.²²⁸

Ehl-i Sünnet'e göre ise sübûtî sıfatlar şunlardır: Hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar, kelâm ve tekvîn.

1.4.2.1 Hayat

Hayat, canlı ve diri olmak manasına gelir. Ölü olmak O'nun için düşünülemez. Allah'ın müşahade yoluyla kâdir ve âlim olduğu ortaya çıktığında, hayy olduğu da kendiliğinden ortaya çıkar. Allah'ın hayat sıfatına sahip olması, mahlûkatın bu sıfata sahip olmasından başkadır. Allah mahlûkatın sahip olduğu canlılık vasfının kaynağıdır. Allah ezeli ve ebedî olarak vardır ve diridir.

²²⁴ Mağribî, *el-Firaku'l-kelebiyyetü'l-islâmiyye*, 214-7.

²²⁵ Kadî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri – el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 44-6.

²²⁶ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 225-6.

²²⁷ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 226; Mağribî, *el-Firaku'l-kelebiyyetü'l-islâmiyye*, 215.

²²⁸ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 227-8.

1.4.2.2 İlim

İlim, bilmek demektir. Allah'ın zatıyla kâim, ezeli ve ebedi bir sıfattır. Bu sıfat Allah'ın olmuş, olmakta ve olacak olan her türlü şeyi zaman dışı olarak, hiçbir alete ihtiyaç duymadan, mekân fark etmeksizin en ince ayrıntısına kadar bilmesini ifade eder. Cehalet O'nun hakkında geçerli değildir. O'nun ilmi yaratılmışların ilmi gibi kesbî ve zarurî değildir.

1.4.2.3 İrade

Sözlükte “talep etmek, seçmek” manalarına gelir.²²⁹ Allah'ın yaratmayı murat ettiği herhangi bir şeyi, dilediği bir vakitte yaratmasını ifade eden irade sıfatı, Allah'ın yaratma fiilini zorunlu olarak yaptığını yani cebri nefyeder. İrade sıfatı tercihle ilgili olduğundan, yalnız aklen caiz ve mümkün olan şeylere taalluk eder, vacib ve muhale etmez.²³⁰

Kelâm ulemâsı irade sıfatını tekvinî ve teşriî irade şeklinde ikiye ayırır. Tekvinî irade; bütün oluşları kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Bu iradeye “meşiet, kevnî irade” de denir. Allah'ın bu iradesi, taalluk ettiği şeyi derhal ve mutlaka vukua getirir. Bu irade çeşidinde herhangi ahlâkî bir hüküm aranmaz. Teşriî irade ise sorumluluğu tazammun eder. Allah'ın iman ve hayırlı ameli emretmesi ile küfrü ve kötü davranışları yasaklaması bu kapsama girer. Bu kapsamda Allah'ın bir şeyi irade etmesi, o şeyin muhakkak vuku bulmasını gerektirmez. Aksi halde imtihan ortadan kalkar.²³¹

Mu'tezile'ye göre irade sıfatı, bir fiilin ortaya çıkmasını sağladığından dolayı fiilî bir sıfattır. Fiillerin muhdes olmasından dolayı zatta bir tegayür oluşmaması için bu sıfat fiilî bir sıfat olarak kabul edilmiştir.²³² Bunun yanında Mu'tezile, kötülük problemini Allah'ın irade sıfatıyla ilişkilendirmişlerdir. Onlar, Allah'ın iradesinin hâdis kabul edilmesiyle Allah'ın, âlemde mevcut olan kötülükle bağını kestiklerini ve buna ek olarak insanı daha özgür bir varlık kıldıklarını düşünmektedirler.²³³

²²⁹ Tehânevî, “irâde”, *Keşşâf*, thk. Ali Dahrûc, 1/131-2.

²³⁰ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 126.

²³¹ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 127.

²³² Mağribî, *el-Firaku'l-keîmiyyetü'l-islâmiyye*, 218.

²³³ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 251; Abdulcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 65-9.

Aslına bakılırsa Mu'tezile kötülük problemini muhdes bir irade sıfatıyla açıklamak zorunda değildir. Ehl-i Sünnet'in teşriî ve tekvînî irade ayrımı, kötülük mefhumunu Allah'ın adaletini sarsan, ulûhiyetine noksanlık atfettirecek bir konu olmaktan çıkarmaktadır.²³⁴

Mâtürîdîler genelde tekvînî irade yerine meşîeti, teşriî irade yerine mutlak olarak irade lafzını kullanırlar.²³⁵ Sözlükte de meşîet ve irade Mâtürîdîlerin kullandığı manaları karşılamaktadır.²³⁶

1.4.2.4 Kudret

Güç yetirmek anlamına gelen kudret, Allah'ın mümkün olan her şeye gücünün yettiğinin ifadesidir.²³⁷ Kudret sıfatı Allah'tan acziyeti nefyeder. Allah'ın kâinatı yaratmış olması, kâdir olduğuna delildir.

Eş'arîler kudretin iki taalluku olduğunu söyler: Ezelî ve hâdis taalluk. Ezelî taalluk, mümkünlere makdurat özelliği sağlar. Hâdis taalluk ise onların mevcut olmalarını sağlar.²³⁸

1.4.2.5 Sem'

Allah'ın işitmeye konu olan her şeyi işittiğini ifade eden sıfattır. Bu sıfat Allah'tan sağırlığı nefyeder. Allah'ın işitmesi başka varlıkların işitmesi gibi değildir. O, hiçbir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın, her zaman ve zeminde, gizli veya aşikâr da olsa işitilme potansiyeli olan her şeyi işitir.

İnsanların Allah ile irtibatlarını sağlayan en önemli araç duadır. Dua eden kişi, duası esnasındaki yakarışının yaratıcısı tarafından duyulmasını ve duasına icabet edilmesini arzular. Kuran'da, kulun bu ihtiyacından dolayı Allah'ın işiten bir ilah olduğu özellikle beyan edilmiştir.²³⁹

²³⁴ Aydın, *Nazar ve İstidlal*, 274.

²³⁵ Arif Aytekin, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında İrade ve Meşîet Yorumları", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2018), 32.

²³⁶ Râgıp el-İsfahânî, "rvd", *Müfredât fî elfâzi'l-kurân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 371; İsfahânî, "şye", *Müfredât*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî İsfahânî, 461.

²³⁷ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 244.

²³⁸ Ardoğan, *Delillerden Temellere*, 97.

²³⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 5 Kasım 2020), el-İbrâhîm 14/39.

1.4.2.6 Basar

Allah'ın görmesini ifade eden sıfattır. Allah her şeyi, bir organa veya cismin görülmesini sağlayan mesafe, ışık, mekân gibi şartlara bağlı kalmaksızın kemâl derecesinde görür. O'nun görmesi mahlûkatın görmesi gibi değildir. Çünkü Allah'ın dışında görme hususiyetine sahip olan diğer varlıklar, görme fiilini yerine getirebilmek için göz uzvuna muhtaçtırlar. Allah bundan münezzehtir.²⁴⁰ Bunun yanında görme organı olarak gözün görebilme kabiliyeti pek sınırlıdır. Bir göz hastalık ve noksanlıklardan sâlim olsa bile ne çok yakınındaki ne de uzaktaki bir nesneyi göremez. Bu durumsa Allah için geçerli değildir. O'nun görmek için bu gibi âlet ve gerekçelere katıyen ihtiyacı yoktur. Basar sıfatı, Allah'tan görememeyi ve körlüğü nefyeder.

1.4.2.7 Kelâm

Konuşma anlamına gelen kelâm, Allah'ın konuşan bir varlık olduğunu ifade eder. Allah'ın konuşması herhangi bir varlığın konuşması gibi değildir. O, harf, ses ve yazıya ihtiyaç duymaksızın konuşur. Allah'ın konuşması, mahiyeti bizce bilinmeyen vahiy iledir. Kelâm sıfatı, Allah hakkında dilsizliği ve mahlûkatıyla iletişimde bulunamamayı nefyeder. Kullarıyla iletişime geçemeyen bir tanrı, tanrılık özelliğine sahip değil demektir. Bundan dolayı Allah'ın mütekellim olması zarurîdir.²⁴¹

Kelâm sıfatı, Allah'ın, üzerinde en çok tartışma cereyan etmiş olan sıfatıdır. İslâm tarihinde bu tartışmalar, devlet yönetiminde bulunan kimseler eliyle toplumda derin çatlaklara, telafisi zor buhranlara ve kutuplaşmalara sebep olmuştur.

İlmî çevrelerce her konu, ilmî çerçevede tartışılabilir. Bunun olumsuz bir durum olmasının aksine bilakis olması gereken de budur. Fakat Allah'ın bir sıfatının keyfiyeti gibi netameli bir konunun, hele ki devlet yetkililerinin teşvik ve taraf tutmalarıyla ne gibi büyük sonuçlar doğuracağı, İslâm tarihinde yaşanarak öğrenilmiştir. Kelâm sıfatının merkezde olduğu ve uzun bir süre devam eden, neticelenmesiyle birlikte aynı şiddette bir aksülamelin tahakkuk ettiği ve birçok insanın canına ve hürriyetine mâl

²⁴⁰ Seyithan Can, "Allah'ın Sıfatları", *Sistematik Kelâm*, ed. Fadıl Aygân (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 166.

²⁴¹ Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş, 118, 120, 122, 124.

olan geniş çaplı bu tartışmaya Mihne Olayı, tartışmanın vuku bulduğu ana meseleye ise Halku'l-Kur'an meselesi adı verilir.²⁴²

Ehl-i Sünnet'in aksine Mu'tezile, kelâm sıfatını hâdis kabul etmektedir. Bunun neticesi olarak Kur'an da tamamıyla yaratılmış kabul edilir. Mu'tezile'yi böyle düşünmeye sevk eden şey, Kur'an'ın ezelî kabul edilmesiyle, Hristiyanların Hz. İsa'yı kadim bir varlık olarak ilahlaştırmaları gibi Kur'an'ın da aynı akıbete uğrayacağı endişesidir.²⁴³ Hâlbuki Halku'l-Kur'an meselesi geniş çaplı bir krize dönüşmeden evvel, Mu'tezile'nin endişelerinin yersiz olduğunu ifade eden bulgular mevcuttur.

Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu fakat aynı zamanda elde bulunan mushafın, musfhafta yazılı olan kelime, harf ve mürekkebin, onun telaffuzunun, yazımının ve okunuşunun mahlûk/hâdis olduğu Ebû Hanîfe tarafından ifade edilmiştir.²⁴⁴ Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesinin siyasi bir hâl alması neticesinde de, Ehl-i Sünnet kelâmının ilk temsilcilerinden sayılan İbn Küllâb tarafından Kur'an'ın cismanî özellikleri ile manası arasındaki bu ayrıma ıstılahî mahiyet kazandıracak bir açıklama getirilmiştir: Kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımı.²⁴⁵ Sonraları Ehl-i Sünnet tarafından da kabul edilen bu ayrıma göre; Kelâm-ı lafzî, ses ve harflerden oluşan, asıl kelâma delalet eder. Kelâm-ı nefsî ise, lafzî kelâmın manasıdır.²⁴⁶ Örneğin bir kişi, muhatabına bir cümle söylemeyi içinden geçirip sonrasında o cümleyi söylemiş olsa; söyleyeceği cümleyi içinden geçirdiği anki durum nefsî kelâm, o cümleyi dile dökmesi de lafzî kelâm olmuş olur. Mu'tezile ise nefsî kelâmı kabul etmez çünkü onlara göre harf ve sestten oluşmayan şeye kelâm denemez.²⁴⁷ Mütakellim vasfına haiz olmak için kelâm fiilini gerçekleştirmiş olmak gerekir.²⁴⁸

²⁴² Konuyla ilgili teferruatlı bilgi için bkz. Fehmî Cedân, *el-Mihne* (Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye, 2014), 125-210.

²⁴³ Mağribî, *el-Firaku'l-keîmiyyetü'l-islâmiyye*, 219.

²⁴⁴ Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 53; Beyazîzâde, *Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, 98-9.

²⁴⁵ Yücedoğru, *İbn Küllâb*, 53.

²⁴⁶ Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, çev. Murat Serdar, 56-8.

²⁴⁷ Mağribî, *el-Firaku'l-keîmiyyetü'l-islâmiyye*, 219-20.

²⁴⁸ Mağribî, *el-Firaku'l-keîmiyyetü'l-islâmiyye*, 220.

1.4.2.8 Tekvîn

Kelime manası “var etmek, yaratmak, ihdas etmek” demek olan tekvîn, Mâtürîdîlerin kabul ettiği bir sıfattır. Mâtürîdîlere göre tüm sıfatlar ezeldir.²⁴⁹ Tekvîn sıfatı, Eş’arîler ile Mâtürîdîler arasında ihtilaflı konulardan birisidir.²⁵⁰

Mâtürîdîlerin tekvîni ezeldi bir sıfat olarak kabul etmelerinin sebepleri şunlardır;

- Allah’ın Kur’an’da kendisini “rezzâk, hâlık vb.” olarak tavsif etmesi ve Kur’an’ın da ezeldi olmasından dolayı, fiilî sıfatlar da ezeldi kabul edilmelidir. Aksi halde Kur’an’ın ezeldilik vasfına hâlele geleceğinden endişe duyulmaktadır.²⁵¹

- Tekvîn, kudret sıfatı içinde mütalaa edilemez çünkü kudret sıfatı bir şeyin olmasını mümkün kılarken tekvîn o şeyin var olmasını sağlar.²⁵² Ayrıca kudret sıfatı taalluk ettiği şeyin mutlak olarak var olmasını gerektirmezken tekvîn sıfatı bunu muhakkak gerektirir.²⁵³

Yukarıda kudret sıfatı zikredilirken geçtiği üzere, kudret sıfatının taallukunun iki kısma ayrıldığını söyleyen Eş’arîlerin hâdis taalluk dedikleri, tekvîndir. Onlara göre tekvîn, kudret sıfatı içerisinde mütalaa edilmelidir.²⁵⁴ Yine Eş’arîlerin, tekvîn sıfatının, taalluk ettiği şeylerin mevcudattan olması dolayısıyla ezeldi olarak kabul edilmemesi gerektiğiyle ilgili iddialarına²⁵⁵ Mâtürîdîler, Allah’ın söz konusu fiilî sıfatlara bil kuvve olarak sahip olduğu şeklinde cevap vererek, taalluklarının hâdis olması dolayısıyla tekvîn sıfatının da hâdis kabul edilmesi gerekmediği şeklinde cevap verirler.²⁵⁶

²⁴⁹ Tehânevî, “tekvîn”, *Keşşâf*, thk. Ali Dahrûc, 1/505; Mağribî, *İmâmu ehli’s-sünne*, 163.

²⁵⁰ İhtilaf içeren diğer meseleler ve bu alanla ilgili yazılmış eserler için bkz. Halil Taşpınar, “Mâtürîdiyye ile Eş’ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 218-25; Mağribî, *Hakikatü’l-hilâf*, 85-93.

²⁵¹ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, 133; Mustafa Özgen, *Eş’arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 237; Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, thk. ve trc. Yusuf Arıkaner, 51.

²⁵² Özgen, *Eş’arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, 235.

²⁵³ Özgen, *Eş’arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, 236.

²⁵⁴ Özgen, *Eş’arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, 232.

²⁵⁵ Aydın, *Nazar ve İstidlal*, 207-8.

²⁵⁶ Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, thk. ve trc. Yusuf Arıkaner, 51

1.4.3 Fiilî Sıfatlar

Fiilî sıfatlar sözlükte, Allah'ın zıtlarıyla tavsif olunmasının caiz olduğu sıfatlar olarak kaydedilir.²⁵⁷ Fiilî sıfatlar, Allah'ın mâsivâullah ile ilişkisini ifade eden sıfatlardır. Allah'ın âlemle ilişkisinde herhangi bir sınırlama yapılamayacağından fiilî sıfatları da bir sayı ile mahdud kabul etmek mümkün değildir. Allah'ın zıtlarıyla tavsif olunmasının caiz olduğu sıfatlara birkaç örnek vermek gerekirse; Allah muhyî ve mümîttir; gaffâr ve kakhârdır; kâbız ve bâsıttır. Yani Allah hem hayat verendir ve aynı zamanda da öldürendir; çok bağışlayandır ve aynı zamanda da yok eden, kahredendir; çokça rızık verendir ama aynı zamanda da rızıkı daraltandır. Görüldüğü gibi birbirine zıt fiiller Allah'a nispet edilebilmektedir. Allah'ın mutlak kudret sahibi olması dolayısıyla bu durum herhangi bir çelişki doğurmamaktadır.

Eş'arîler –daha evvel bahsedildiği üzere- fiilî sıfatları hâdis kabul etmektedirler.²⁵⁸ Böyle olmaması halinde Allah'ın rezzâk, hâlık, mümît, muhsîn, âdil gibi sıfatlarla ezelde de tavsif olması gerekecektir. Fiilî sıfatların Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi ifade eden sıfatlar olmaları dolayısıyla her bir fiilî sıfatın bir taallukunun var olması gerekir. Allah'ın herhangi bir sıfatının taallukunun olmaması, bu sıfatın âtıl duruma düşmesini sağlar ki böyle bir şey tahayyül edilemez. Fiilî sıfatların ezeli kabul edilmesiyle taalluklarının yani âlemin de ezeli kabul edilmesi gerekeceğinden bu sıfatlar kadîm olmamalıdır.²⁵⁹

Mâtürîdîlere göreyse fiilî sıfatları hâdis kabul etmek, O'nun mutlak kemâl üzere oluşuna hâle getirir.²⁶⁰ Çünkü Allah'ın ezelde dahî olsa kemâliyet ifade eden bir takım sıfatlara sahip olmadığını söylemek, O'na bir noksanlık izafesi anlamına gelir. Bundan dolayı Allah'ın ezelde de bu sıfatlarla muttasıf olması gerekir.²⁶¹

Eş'arîlerin fiilî sıfatları hâdis kabul etmeleri, aksi görüşün âlemin kıdemine yol açacağından dolaydır. Mâtürîdîler ise fiilî sıfatları kadîm kabul ederken âlemin kıdemi görüşünü kabul ediyor değildirler. Mâtürîdîler –tekvîn sıfatı açıklanırken de geçtiği

²⁵⁷ Cürcânî, “isim”, *Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, 114; İbrahim Rufâa, “sıfâtü'z-zât”, *Mu'cemu'l-mustalahâtü'l-keâmîyye*, 2/15.

²⁵⁸ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 134.

²⁵⁹ Aydın, *Nazar ve İstidlal*, 207-8; Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 132; Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, 239.

²⁶⁰ Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Alem İlişkisi*, 168.

²⁶¹ Mağribî, *İmâmu ehli's-sünne*, 168.

üzere- bu sıfatlara bil kuvve olarak sahip olduğunu söylemektedirler. Böyle bir açıklama, hem Allah'ın ezelden beri kemâl sıfatlarla muttasıf olduğunu hem de âlemin kıdemi gibi, Allah'ın ulûhiyetine aykırı bir durumun kabul edilmesinden kaçınılmasını sağlamaktadır.²⁶²

Mu'tezile'nin fiilî sıfatlar tanımı, konunun başında yapılan tanımla aynıdır. Onlara göre de Allah'ın zıtlarıyla da tavsif edilebildiği sıfatlara fiilî sıfatlar denir.²⁶³ Yine onlar, Eş'arîler gibi fiilî sıfatların hâdis olduklarını düşünmektedirler.²⁶⁴

1.4.4 Haberî Sıfatlar

Kur'an ve hadislerde nakledilen ve bir takım insanî hususiyetleri Allah'a izafe eden sıfatlara haberî sıfat denir. Haberî sıfatlar; zahiren bir insanî uzva (yed, isba', ayn vb.), bir mekânda bulunma (istivâ, uluvv vb.) ve hareket etme (nüzûl, mecî', kurb vb.) anlamını çağrıştıran manaları kapsar.²⁶⁵

Haberî sıfatlarla ilgili ilk mülâhazalar, selef uleması tarafından beyan edilmiştir. Selefin daha evvel zat-sıfat ilişkisi açıklarken değinildiği gibi, onlara göre haberî sıfatlara, nasıl naklolundularsa o şekilde iman edilmesi gerekir.²⁶⁶ Selefin haberî sıfatlar karşısındaki bu tutumunu Gazâlî yedi maddede sistemleştirmiştir.²⁶⁷

Selefin yorum yapmama üzerine kurulu bu bakış açısı, sonraları bazı kimseler tarafından ya suistimal edilmiş ya da yanlış yorumlara yol açmıştır.²⁶⁸ Bu kimseler haberî sıfatları hakikî anlamlarına hamlederek, Allah'ı cismî bir varlıkmiş gibi tasavvur etmişlerdir. Böyle kimselere Müşebbihe ve Mücessime adı verilir.²⁶⁹ Halef Ehl-i Sünnet ulema ise bu yanlış gidişattan dolayı haberî sıfatların tevil edilme mecburiyetini fark etmişlerdir.²⁷⁰

²⁶² Mağribî, *el-Firaku 'l-keîamiyyetü 'l-islâmiyye*, 284; Keskin, *Allah - Alem İlişkisi*, 238.

²⁶³ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 249.

²⁶⁴ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 249.

²⁶⁵ Ardoğan, *Delillerden Temellere*, 74.

²⁶⁶ Merî b. Yûsuf el-Kermî, *Ekâvîlü's-sikât fî te'vîli'l-esmâ ve's-sıfât ve'l-âyâtî'l-muhkemât ve'l-müşebbihât*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1406), 65.

²⁶⁷ Ardoğan, *Delillerden Temellere*, 106-7.

²⁶⁸ Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", 254.

²⁶⁹ Duğyem, "müşebbehe", *Mevsûatu mustalahâtı ilmi 'l-keîâm*, 2/1234.

²⁷⁰ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 178.

Kelâmda aslolan hakikî manadır. Eğer ki bir karine mevcut ise, bu karineden dolayı kelâm mecaza hamledilir yani tevil edilir. Yine tevil edilen kelimenin hem esas manadan hem de tevil edildiği bağlamdan koparılmaması gerekir.²⁷¹ Haberî sıfatlar/müteşâbihât tevil edilirken; yapılan bu tevilin Allah'ın şanına layık, Kur'an ve sünnetin ruhuna mutabık, Arap dilinin sınırları içerisinde ve aklî delillere uygun olması ve en nihayetinde tevil edilen kelimelerin künhüne vakıf olunmayacağının bilincinde olunması gerekmektedir.²⁷² Mu'tezile de Ehl-i Sünnet gibi, haberî sıfatların tevil edilmesi gerektiğini, aksi hâlde muhakkak surette teşbihe düşüleceğini savunmaktadır.²⁷³

²⁷¹ Ardoğan, *Delillerden Temellere*, 111.

²⁷² Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 176; Ardoğan, *Delillerden Temellere*, 112-4.

²⁷³ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 176-8.

İKİNCİ BÖLÜM

NESEFÎ'NİN SIFATLARIN İSPATINDA MUTEZİLE'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER



2.1. Sıfâtullah'ın Kıdem Açısından Kemâli

Nesefî, “Allah’ın Sıfatlarının İspatı” bölümüne, kitabın evvelki bölümlerinden birine atıfla,²⁷⁴ hudûs delilini kullanarak hâdis olan âlemin, onun gibi hâdis olmaması gereken kadîm bir yaratıcısının olması gerektiği, bundan dolayı da Allah’ın kadîm olduğunun sabit olduğundan hareketle, kadîm olanın muhakkak hayy, kâdir, basîr ve âlim olması gerektiğini zikrederek başlar. Yaratıcının bu sıfatlarla muttasıf olmaması durumunda ise söz konusu sıfatların zıtlarıyla tavsif olunması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre belirli bir sıfatla nitelenmeyen, o sıfatın zıttıyla nitelenmesi gerekmektedir. Bunun yanında kıdem sıfatı, her açıdan kemâliyeti gerektirdiğinden, kadîm olanın bütün kemâl sıfatlara sahip olması da, Allah’ın bu sıfatlarla muttasıf olması gerektiğinin diğer bir delilidir.²⁷⁵

Yukarıda zikredilenlere ek olarak, hâdis âlemin yaratıcısının kadîm olan Allah olduğu sabit olduğunda, kâinattaki var olagelen harikulade düzenin, gökyüzündeki sınırsız sayıdaki gezegenin bir düzen içinde hareket etmesinin, yarattığı canlı cansız her bir varlığın kendine ait hususiyetlerle donatılmasının, ihkâm/eksiksiz ve itkân/mükemmel vasıfta bir fiil ile yaratılmış olması da, bedihî olarak Allah’ın hayy, âlim, kâdir, semî’ ve basîr olduğuna delalet etmektedir.²⁷⁶

Yine muhdesatın delaletiyle anlaşılmaktadır ki; sonradan var olduğu aşikâr olan âlemin var olabilmesi için eylemin mevcut ve bu derece nizamî olabilmesi için de muhkem olması gerekir, aksi mümkün değildir. Yine eğer bir yerde bir fiil mevcut ise orada kudret; muhkem ise de ilim var olması gerekir. Çünkü ne kudret olmaksızın fiil gerçekleşir ne de ilim olmadan muhkem olma hali meydana gelir. İlim ve kudretin var olması da, sonraki adım olarak hayatı tazammun eder çünkü fiilin muhkem bir şekilde vaki olması, kâdir ve âlim bir zat olmaksızın düşünülemeyeceği gibi, kâdir ve âlim olmasından daha fazla, hayat sahibi bir zat olmadan düşünülemez. Âlemdeki nizamın mükemmelliğinin rastgele meydana gelmediği sabit olduğundaysa, bunun bir irade ile

²⁷⁴ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/109.

²⁷⁵ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/188.

²⁷⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/188.

var olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Tüm bu istidlâller, selim akıl sahipleri nezdinde şüphe götürmeyecek şekilde açık ve reddedilmeyecek neticelerdir.²⁷⁷

Buraya kadar, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında herhangi fikrî bir ayrılık mevcut değildir. Mu'tezile'ye göre de Allah'ın kadîm olması, âlemin hâdis olmasından; âlim, kâdir ve hayy olması da âlemdeki nizam ve intizamın mükemmel ve kusursuz olmasından yola çıkılarak ve aynı istidlâl şekli gözetilerek ulaşılan neticelerdir.²⁷⁸

2.2.Kudret Sıfatının İmkânsıza Taalluku

Nesefî, âlim ve kâdir olanın muhakkak hayat sahibi olması gerektiğini zikrettikten sonra, hayatın diğer sıfatların gerek şartı olmadığı hususundaki tenkidine zemin hazırlamak adına, ilim ve kudret sıfatlarının ve aynı zamanda hayatın da ölümle birlikte bulunmasının imkânsız olduğunu söyler. Bunun aksinin düşünülmesi ve bu durumun mümkün görülmesi halinde; güzel elbiselerin ve şatafatlı sarayların yapılması ve herhangi bir ilim dalındaki derinleşme ameliyesini, hareketsiz ve ölü birinin yapacağı işler kategorisinde görmek gerekecektir. Mevzuya diğer açıdan bakıldığında ise; hareketsiz ve hayat sahibi olmayan varlıkların da âlim ve kâdir olarak görülmeleri, örneğin; Irak'ın kayalıkları ve dağlarının Horasan ve Mâverâünnehir dağlarıyla savaşmak istemesi, asker toplaması ve bu uğurda savaş davulları çalmasının normal karşılanması gerekecektir. Her iki durum da âdeten imkânsız olduğu gibi, bunun aksini düşünmek hezeyan ve aklî önermelerin dışına çıkmak anlamına gelecektir.²⁷⁹ Nesefî'nin vermiş olduğu örnekte zikrettiği teşbihî ifadeler abartı olarak görülebilir fakat bu örneği vermesindeki gaye, reddettiği görüşün ne derece yanlış olduğunu göstermek içindir.

²⁷⁷ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/189.

²⁷⁸ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 225-6.

²⁷⁹ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/189-90.

Nesefî bu girizgâhı, Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin²⁸⁰ –ve ayrıca Kerrâmiyye'nin²⁸¹ de- hayat sıfatının diğer sıfatların şartı olmadığı ile ilgili görüşlerini nakzetmek için yapmıştır.

Nesefî, Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin “hayat, kudret ve ilmin şartı değildir. Kudret ve ilim ve aynı şekilde semî' ve basar sıfatlarının ölülerde bulunması caizdir.” cümlesini naklettikten sonra bu görüşün batıl olduğunu kaydeder.²⁸² Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî bu görüşüyle Mu'tezile'nin genel kanaatinin dışında kalan bir görüşü savunmaktadır. Yine müellifimiz Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin “bir şeyin zıttı olan şey, o şeyin zıttının da zıttıdır ve bir şeyin zıttına zıt olmayan şey, o şeye de zıt değildir” görüşünde olduğunu nakleder. Konunun daha iyi anlaşılması adına, muarızının görüşünü şu örnekle tavzih eder: Siyah beyaza zıt olduğundan, beyazın zıttı olan kırmızı, sarı, yeşil vb. renklere de zıt olmuş olur. Hareket ise hayatla bir zıtlık halinde olmamasından ötürü, ölümle de aralarında herhangi bir zıtlık durumu vaki olmaz. Eğer bu doğru bir kaideyse, ilmin ve kudretin, hayatın zıtları olmadıklarından dolayı, ölümün de zıtları olmadıkları neticesine ulaşılır. Nesefî bu görüşün çelişki barındırdığını, çünkü bir şeyin, kendisinin zıttının zıttına zıt olması gerekseydi, kendisine de zıt olması gerektiğini söyler ve bunun açıkça fasit bir görüş olduğunu zikreder.²⁸³

Nesefî, Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin “bir şeyin zıttı olan şey, o şeyin zıttının da zıttıdır” görüşüne istinaden ona şöyle bir varsayımla meydan okur: Hayat ve ölümün birbirlerine zıt olmaları gibi, ilim ve ölümün de birbirlerine zıtlıklarını, selim akıl sahibi biri bedihî olarak bilir. Hal böyleyse hayat ölümün zıttı değildir çünkü ölümün zıttı olsaydı, ölümün zıttı olan ilme de zıt olması gerekirdi. Ebu'l-Hüseyin es-

²⁸⁰ Mu'tezile içerisinde hatırı sayılır bir isim olmasına rağmen, sonraki dönemlerde Mürciî görüşlere meylettiğinden dolayı tenkit edildiği nakledilir. Bilgi için bkz. İbnü'l-Murtazâ, “Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Müslim es-Sâlihî”, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susana Diwald-Wizer, 72; Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 204; Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 438, 440, 780, 782.

²⁸¹ İsmi kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dan alan mezhep, 3. yüzyılın sonlarından itibaren Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde ortaya çıkmış ve yayılmıştır. Mezhep, iman konusunda Mürciî, Allah ve sıfatlarıyla ilgili konuda da teşbihî bir metot izlemiştir. Kerrâmiyye mezhebiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Aydın, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 105-19, 202-69.

²⁸² Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/190.

²⁸³ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/191.

Sâlihî'nin bu istidlâle karşı çıkararak, “hayat ve ölümün birbirlerine zıt oldukları zarurî olarak bilinir fakat ilim ve ölüm için bu geçerli değildir” demesi halinde, kendisine “ilim ve ölümün de birbirlerine zıt oldukları zarurî olarak bilinir” şeklinde cevap verilerek, dayanak olarak kabul ettiği “herkesçe bilinen zarurî bir bilgi olma genel kabulü” ilzam edilmiş ve boşa çıkarılmış olur.²⁸⁴

Yine Neseî, Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin “bir şeyin zıttına zıt olmayan şey, o şeye de zıt değildir” görüşünün de batıl olduğunu söylemektedir. Ona göre hayatın ölüme zıt olması ve kudretin ve ilmin de hayata zıt olmaması sebebiyle, kudretin ve ilmin ölüme de zıt olmadığı şeklinde istidlâlî geçersizdir.²⁸⁵ Aynı şekilde siyah ve beyaz renklerin birbirine zıt olması, cismin ise cisim olma açısından bu iki araza da zıt olmaması, cismin aynı anda hem siyah hem de beyaz olabileceği anlamına gelmez.²⁸⁶

Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'ye göre hayat olmadan ilim ve kudret sıfatlarının varlığı düşünülemeyecek olsaydı, Allah yaratmış olduğu bir varlıkta, hayatı yaratmaksızın ilim ve kudreti yaratmak istese –ki Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî Allah'ın buna kâdir olduğunun altını çizer- buna güç yetiremeyecek, bundan aciz kalacak ve evvelemirde hayatı yaratmak zorunda kalacaktı. Buysa Allah'ı, -içerisinde bulunduğu mecburiyetten dolayı- o şeyi yaratması konusunda bir araç konumuna düşürecekti.²⁸⁷ Neseî bu görüşün fasit bir görüş olduğunu söyler.

Neseî'ye göre böyle bir cümle mugâlatadan ibarettir. Neseî, Allah'ın araz olmaksızın cevheri ve bir cevherde bulunmaksızın arazı yaratmakla vasıflandırılmayacağını söyler. Aynı şekilde, bir cismin kendisiyle bitişik olmayan bir cisimle bitişmesinin, birbirinden ayrı olan iki cismin aynı anda birbiriyle bitişik olmasının muhal olduğunu söyler.²⁸⁸ Bunlar muhaldir çünkü varlıkları zatları gereği mümtenedir. Varlığı muhal olan hiçbir şey üzerine hüküm bina edilemez çünkü muhalin varlığı düşünülemez. Neseî'nin de dikkat çektiği gibi, bu görüş temelde yanlış bir mukaddimeye istinat eder. Aklen muhal olan hiçbir şeyin varlığı mümkün değildir. Kelâm ulemâsı bunu, “Allah'ın kudret sıfatı/kâdir olması yalnız mümkünata

²⁸⁴ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/191.

²⁸⁵ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/191.

²⁸⁶ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/191.

²⁸⁷ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/192.

²⁸⁸ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/192.

taalluk eder, mümteniata taalluk etmez” şeklinde ifade etmektedir. Yani hem aklen hem de âdeten mümkün kategorisinde olmayan hiçbir şey hakkında Allah’ın kâdir, mürîd ve hâlık vasıfları cari kılınamaz, cari olduğu farz edilemez. Paradokslar da bu kapsamda değerlendirilir. Allah’ın kendisi gibi başka bir ilah veya kendisinden büyük bir taş yaratması nasıl O’nun kudreti kapsamında değerlendirilmeyip böyle bir şeyin imkânsız olduğu ifade ediliyorsa, aynı şekilde O’nun ölü bir insan âlim ve kâdir kılmasının da aynı şekilde imkânsız olduğu ifade edilir.

Yine Ebu’l-Hüseyin es-Sâlihî’ye göre Allah, sükûn halde bir mahal yaratsa, o mahalde sükûn olduğu halde aynı anda hareketi ve diğer tüm zıtlıkları yaratmaya kâdirdir.²⁸⁹ Nesefî bu görüşün de imkânsızı tecviz eden bir görüş olduğunu söyler.

Müellife göre Allah, bir mahalde bir araz yaratmayı dilediğinde, o mahalde onun zıttı olan başka bir araz yaratmaz. Aynı şekilde beyaz bir cisim yaratmayı irade ettiğinde, o cismin içinde beyaza zıt başka renkler yaratmaz. Yine, bir ilim yaratmak istediğinde, o ilmin içerisinde cehalet ve ölüm yaratmaz çünkü bu ikisi ilmin zıttıdır. Ölüm ve hayat, aynı anda, birlikte zat ile kâim olmaz. Allah o zatta hayatı yaratır, böylece ilmin zıttı olan ölüm ortadan kalkmış olur. Sonra O, yarattığı bir mahalde, ilmi, ilme zıt olmayan bir şeyle birlikte yaratır. Nesefî diğer sıfatlar olan kudret, sem’ ve basar için de aynı şeyin geçerli olduğunu söyler.²⁹⁰

Ebu’l-Hüseyin es-Sâlihî’nin görüşlerinin nakzedilmesiyle müellifimiz, Allah’ın, âlem dolayısıyla âlim ve kâdir, bu iki sıfata sahip olması dolayısıyla da hayy ve tüm bunların neticesinde semî’ ve basîr olduğunun artık kesinlikle söylenebileceğini ifade eder.²⁹¹

2.3.Allah’ın Adlandırılmasında Hakikat – Mecaz

Nesefî bazı felsefecilerin²⁹² Allah’a isim verilmesine karşı çıktıklarını ve Allah’a herhangi bir isim vermenin, O’nu mahlûkata benzetmek olduğunu ve bunun teşbihe

²⁸⁹ Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/192.

²⁹⁰ Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/192.

²⁹¹ Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/193.

²⁹² Nesefî burada “bazı felsefeciler” derken, başta Fârâbî ve İbn Sînâ’nın temsil ettiği Müslüman Meşşâî felsefecileri ve onların Allah’ın sıfatları hakkındaki mutlak tenzihçi anlayışını kastetmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ali Kürşat Turgut, “Meşşâî Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 7-15.

yol açacağını söylediklerini aktarır. Felsefecilerin bu fasit görüşlerini Karmatîler'in²⁹³ tevarüs ettiklerini sözlerine ekleyerek Allah'ı isimlendirmenin herhangi bir sakıncası olmadığını ve bilakis Allah'ın nitelendiği bu isimlerle hakikî olarak nitelendiğini, mecazî olarak nitelenmediğini söyleyerek bu durumun teşbihi gerektirmediğini, *Tebsıra*'nın, Allah'a bir isim izafe edilmesi ve o ismin taşıdığı anlamın Allah ile mahlûkat arasında herhangi bir irtibata sebep olmayacağını müstakil bir bölümde açıkladığını ifade eder.²⁹⁴

Nesefî'nin, Allah'ın nitelendiği isimlerin hakikî isimler olduğunu söylemesinin sebebi, Abdullah b. Muhammed en-Nâşî'nin²⁹⁵ Allah'ın söz konusu sıfatlara mecazî olarak sahip olduğu görüşünü reddetmek içindir.²⁹⁶

2.4.Sıfâtullah'ın Ezelîliği

Nesefî, Cehm b. Safvân et-Tirmizî'nin²⁹⁷ ilim ve kudret sıfatlarıyla ilgili şu iki görüşünü nakletmektedir: “Allah, kendi zatında ilmi yaratmadan evvel ezelde âlim değildi, ilmi yaratmasıyla âlim oldu.” Allah'ın kudret sıfatıyla ilgili ise Cehm b. Safvân'dan iki görüş nakledildiğini söyleyen Nesefî, bu görüşleri şöyle aktarmaktadır: Kudret sıfatıyla ilgili ilk görüşü, Allah'ın ezelde kudret sıfatına sahip olduğu, binaenaleyh ezelde kâdir olduğu, görüşüdür. Kendisinden nakledilen diğer görüşe göre ise; -ilim sıfatına benzer şekilde- Allah'ın kudreti kendi zatında yaratmadan evvel kâdir olmadığı, şeklindedir.²⁹⁸

²⁹³ Hamdân el-Karmat tarafından Kûfe'de kurulup sonraları Horasan bölgesinde de etkili olan, İsmâîlîliğin gâli fikirlere sahip bir kolu. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 170, 298.

²⁹⁴ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/193; Nesefî'nin konuyla ilgili açıklaması için bkz. Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/121-40.

²⁹⁵ Nâşî el-Asgar'dan ayırt edilmek için Nâşî el-Ekber olarak tanınan ve İbn Şirşir olarak da bilinen Mu'tezile mezhebine mensup bir kelâm âlimi ve iyi bir şair. Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Tülücü, “NÂŞÎ el-EKBER”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2020).

²⁹⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/193; Nâşî'nin görüşlerinin hususen reddedildiği yer için bkz. Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/152-4.

²⁹⁷ Tarihte ilk ciddi kelâm tartışmalarda bulunan kişi. Hayatı ve görüşleri için bkz. Hâlid el-Alî, *Cehm b. Safvân ve mekânâtühû fi'l-fikri'l-islâmî* (Bağdat: Mektebetü'l-Ehliyye, 1965).

²⁹⁸ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/193.

Nesefî burada herhangi bir yorumda bulunmaksızın konuyla ilgili diğer görüşleri de zikretmekte ve Râfîzîlerden²⁹⁹ Zûrâriyye isimli grubun kurucusu konumundaki Zûrâre b. A'yen'den³⁰⁰ şu görüşü nakletmektedir: “Allah kendi nefsinde ilim, sem’ ve basarî yaratmadan evvel ezelde âlim, semî’ ve basîr değildi.” Nesefî, yine Cehm b. Safvân’dan şöyle bir görüş nakletmiştir: “Allah ezelde âlim ve kâdir olsaydı, bir ilim ile âlim ve bir kudret ile kâdir olması gerekirdi. Çünkü ilim olmadan âlim ve kudret olmadan kâdir olmak imkânsızdır. Bu iki sıfat Allah’ın zatından farklı şeylerdir ve bunların ezelde mevcudiyetlerini kabul etmek, Allah’tan başka şeylerin de kıdemini kabul etmek anlamına gelir ki bu muhaldir.”³⁰¹

Müellif bu bölümde, ilim ve kudret sıfatları özelinde Allah’ın bu sıfatlarla ezelde muttasıf olup olmadığını, bu sıfatları ezelde yaratıp yaratmadığını, yaratmış ise bir mahalde yaratıp yaratmadığını tartışmaktadır.

Nesefî, muarızlarının sahip olduğunu söylediği tüm bu görüşlerin fasit olduğunu söyler, çünkü Allah’ın ezelde, önceden sahip olmadığı kudret sıfatını yaratması için yine bir kudrete sahip olması gerekecektir. Sahip olduğu bu kudreti de yine başka bir kudret ile yaratması gerekecektir ki anlaşılacağı üzere burada teselsül vuku bulacağından bu görüş batıldır. Bunun yanında yaratacak olduğu kudreti, bir kudret olmadan yaratması da muhaldir.³⁰² Söz konusu görüş hangi zaviyeden bakılırsa bakılsın geçersiz bir görüştür.

Nesefî’ye göre kudret olmaksızın herhangi bir şeyin ortaya çıkması muhaldir. Aksi durumda âlemin kendiliğinden var olması mümkün olurdu. Bununsa batıl olduğu aşîkârdır. Çünkü gerçek fail, bir şeyi yapmaya mecbur değildir, öyle olsaydı fail kendisi değil, kendisini o fiili yapmaya icbar eden şey esas fail olurdu. Daha önce de geçtiği üzere herhangi bir şeyi zorunlu olarak yapma hali, kıdemle çelişir, onu geçersiz kılar. Böylece Allah’ın kadîm olma hususiyeti ve ulûhiyeti zevale uğrar.³⁰³

²⁹⁹ Ehl-i Sünnet ulemâsı, bu terimi Şia’nın bâtinî gruplarını ve sonraları genel olarak İsnâaşeriyye kolunu ifade etmek için kullanmışlardır. Genel bilgi için bkz. Mustafa Öz, “RÂFİZÎLER”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Kasım 2020).

³⁰⁰ Çok yönlü, zamanının önde gelen Şii âlimlerinden biri. Hakkında bilgi için bkz. Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü’n-Necâşî* (Beyrut: Şirketü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1431/2010), 172.

³⁰¹ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/193.

³⁰² Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/193.

³⁰³ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/194.

Kudret olmadan herhangi bir fiilin yaratılması nasıl mümkün değilse, ilim olmadan da bir fiilin muhkem ve noksansız olması tahayyül edilemez. Eğer bu mümkün olsaydı, âlemdeki o mükemmel düzenin, canlı cansız bütün harikulade mahlûkatın, ince işçilik eseri olduğu malum olan nice nizamın kendiliğinden var olması imkân dâhilinde olurdu. Böyle bir şeyin caiz olması, anlaşılacağı üzere muhaldir.³⁰⁴

Allah'ın ilmi kudretten evvel yaratmış olması, kudret olmadan yaratma fiilinin gerçekleşmesinin düşünölemeyeceğinden dolayı muhaldir. Kudreti de ilimden önce yaratması, kudretin ilim olmaksızın muhkem bir şekilde yaratılmasının imkânsız olması dolayısıyla muhaldir. Ayrıca, ilmi kudretten önce yaratmış olduğu varsayımı gerçek olsa, Allah henüz ilmi yaratmamış olduğundan, ezelde ne kendini ne ilmi ne kudreti ne fiili ne de yaratmayı bilmiyor olacaktı ki, tüm bunların bilgisine henüz sahip olmadığı ilmi ve ayrıca kudreti de kendisi için yaratması tasavvur olunamazdı.³⁰⁵

Allah'ın ilim ve kudreti kendi zatında yaratmış olması da muhaldir çünkü yaratılmış olan her ne var ise hâdistir ve Allah'ın zatı havâdise mahal olamaz.³⁰⁶

Allah'ın ilim ve kudreti bir mahalde bulunmaksızın yaratması da muhaldir. Çünkü mahalde bulunmama hali, kendi başına kâim olmanın ifadesidir ve sıfatların kendi başlarına kâim olmaları muhaldir.³⁰⁷ Bu kaide, sıfatların Allah'ın zatına müteallik olarak kadîm olmaları konusunda da zikredilecek ve sıfatların mevcudiyetinin Allah'ın ulûhiyetine hâlel getirmeyeceği ve Mu'tezile'nin, sıfatların mevcut kabul edilmelerinin birden çok kadîmin varlığına yol açacağıyla ilgili eleştirilerinin yersiz olduğu vurgulanacaktır. Allah'ın bu sıfatları bir mahalde bulunmaksızın yaratması, hareket, sükûn, siyahlık ve beyazlık gibi arazların kendi başlarına kâim olmalarının cevazı anlamına gelir. Binaenaleyh ilim ve kudret sıfatları kendi başlarına kâim olsalardı Allah'ın ilmi ve kudreti olmalarıyla başkalarının ilmi ve kudreti olmaları arasında herhangi ayırıcı bir fark olmazdı.³⁰⁸

³⁰⁴ Nesefi, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/194.

³⁰⁵ Nesefi, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/194.

³⁰⁶ Nesefi, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/194.

³⁰⁷ Nesefi, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/194.

³⁰⁸ Nesefi, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/194.

Allah'ın ilim ve kudreti kendi zatı dışında başka bir mahalde yaratması da muhaldir. Böyle olsaydı; nasıl ki Allah, bir cisimde hareket, sükûn, siyahlık veya beyazlık gibi arazları yaratmasıyla, o cisim hareketli, sâkin, siyah veya beyaz olarak niteleniyorsa, aynı şekilde bu iki sıfatın yaratıldıkları yer âlim ve kâdir olmuş olurdu, Allah değil.³⁰⁹

Allah'ın ilim ve kudreti, kendisinin haricinde başka bir kadîm mahalde yaratması ve bu kadîm mahallin kendi zatıyla kâim olması da muhaldir.³¹⁰

Son olarak Nesefî, Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarını hâdis bir mahalde yaratmasının da imkânsız olduğunu söyler. Bu mahallin hâdis olmasından dolayı onun da bir yaratıcısının olması gerekirdi. Ya söz konusu mahal kendisini yarattı ki bir şeyin kendi kendisini yaratması muhaldir ya da onu Allah'ın yaratması gerekirdi ki, Allah'ın henüz bir şeyin yaratılmasını sağlayan ilim ve kudrete sahip olmadığından o mahalli yaratması da muhal olurdu.³¹¹

Allah'ın ilminin ve kudretinin yaratılmasıyla ilgili ihtimallerin bunlardan ibaret olduğunu söyleyen Nesefî, saymış olduğu tüm bu ihtimallerin hiçbirinin imkân dairesinde olmadığını ve ileride ele alacağı Kelâmullah'ın mahiyeti ile ilgili bahiste³¹² Kaderiyye'nin³¹³ görüşünü reddederken bu konunun daha tafsilatlı bir şekilde işleneceğini söyler.³¹⁴

Nesefî, bölümün başında zikrettiği şeyi tekrar ederek, Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olmaması halinde, bu sıfatların zıtları olan câhil ve âciz olarak nitelenmesi gerektiğini söyler. Çünkü bir sıfata sahip olmamak demek, o sıfatın zıttına sahip olmak demektir. Cehalet ve acziyet noksanlık hususiyetlerinden olduklarından muhdes

³⁰⁹ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/194.

³¹⁰ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/194.

³¹¹ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/194-5.

³¹² Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/259-98.

³¹³ İnsanın özgür iradeye sahip olduğunu savunan ilk dönem kelâmcılarına verilen isim olmakla birlikte, Ehl-i Sünnet tarafından, kader ve insan fiilleriyle ilgili görüşünü bu ekolden tevarüs eden Mu'tezile için de yaygın olarak bu isim kullanılmıştır. Kaderiyye hakkında daha geniş bilgi için bkz. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2/63-82.

³¹⁴ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/195.

emarelerindendirler. Kadîm olan bir varlığın yani Allah'ın, ezelde hâdis olması ise malum olduğu üzere imkânsızdır.³¹⁵

Allah ezelde âlim olmasaydı, ne ilmi olurdu ne de kudreti. Allah'ın ezelde âlim olmadığını kabul edecek olursak, O bu durumda kendi nefsinde ilmi ve kudreti yaratması gerektiğini nereden bilecekti?³¹⁶ İlim ve kudretin yaratılmış olduklarını varsayarsak, yaratıldıkları vakte dek Allah'ın bu sıfatlara sahip olmadığı hesaba katıldığında, o âna dek Allah'ın o sıfatlarla muttasıf olmaması ve Allah'ın âlim ve kâdir olmaması caiz olurdu. Böyle bir şeyin mümkün kabul edilmesi, dinin vaz ettiği ölümden sonraki diriliş, ahiretteki mükâfat ve ceza gibi diğer tüm sabitelerin de mümkünattan kabul edilmesini gerektirecek ve geriye varlığından emin olunan hiçbir şey kalmayacaktır. Dinin katî olarak inanılması gerektiğini emrettiği ve Allah mefhumuyla birlikte üzerine bina edildiği diğer bir kavram olan ahiret mefhumu hakkında bu şekilde bir tereddüt ve ihtimaliyetin kabulünün dinin sabitelerinin sarsmak olduğu izahtan varestedir.³¹⁷

2.5.Allah'ın İlminin Ezelîliği

Nesefî, bazı kimselerin Allah'ın ezelde âlim olduğunu kabul ettiğini fakat ezeli bir varlık olarak Allah'ın, zatı haricinde kalan ve henüz yaratılmamış olan âlemi bilip bilmediği hususunda ihtilaf ettiklerini zikreder. Sonrasında Allah'ın mevcudiyetini kabul edip O'nun hakkında sağlıklı bilgilere sahip olan herkesin, Allah'ın kendi zatını ve sıfatlarını ve bunların haricinde henüz madum³¹⁸ olan âlemi de bildiğini kabul ettiğini söyler. Bu kimselerin âlemin henüz madumken biliniyor olduğunu söylemelerinin sebebi, madumu bilginin kapsamı içerisinde değerlendiriyor olmalarıdır.³¹⁹

³¹⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/195.

³¹⁶ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/195.

³¹⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/195.

³¹⁸ Madum terim olarak; yokluk, hiçlik ve varlığın zıttı anlamlarına gelir. Mu'tezile'ye göre madum bir "şey"e tekabül etmekte, Ehl-i Sünnet'e göre ise madumun herhangi bir gerçekliği bulunmamaktadır. Madumla ilgili genel bilgi ve mezheplerin bu konudaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Nazlı Eker, *Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Ma'dum Problemi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

³¹⁹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/196.

Burada müellif, Râfîzîlerin önde gelenlerinden Hişâm b. Hakem³²⁰ ve Mu'tezile ileri gelenlerinden Hişâm b. Amr'dan³²¹ alıntılarda bulunmaktadır. Onların, Allah'ın ezelde kendi zatı dışındakileri bilemeyeceğini çünkü zatı dışında ne varsa tümünün madum olduğunu ve madumun ilme taalluk etmediğini söylediklerini belirtir.³²² Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın³²³ ise Cehm b. Safvân'dan mülhemen, Allah'ın bir şeyi, o şeyi yaratması halinde bilebileceğini, madumu bilemeyeceğini söylediğini zikretmektedir.³²⁴ Buradan anlaşılmaktadır ki Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât bilgiyi yaratma kapsamında değerlendirmektedir. Bundan dolayı madum olan şeyin bilinmeyeceğini düşünmektedir. Fakat ayette açıkça "yaratan bilmez mi?"³²⁵ diye sorulmakta, bir nevi yaratma fiiline muktedir olan bir yaratıcının, yarattığı şey hakkında küllî bir bilgiye sahip olması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Aksi durumda, yarattığı şeyle ilgili bilgisinde noksanlık olan bir yaratıcının, yarattığı şeyi yaratmasının mümkün olmadığı düşünülmektedir. Hem bütünüyle Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile ulemâsının ekseriyeti Allah'ın bilgisini bu kapsamda değerlendirmişlerdir.

Nesefî bu bölümde, mezhepler tarihçiliğiyle iştihar etmiş olan Abdülkâhir el-Bağdâdî'den³²⁶ şu iktibaslarda bulunur:

"Bazı kelâm âlimleri, Allah'ın eşyayı, o eşyayı yaratmadan evvel yarattığı bir ilimle bildiğini söylemişlerdir. Bu da aslında madumun malum olduğunu gösterir. Madumun malum olamayacağını ve ilmin kapsamında değerlendirilemeyeceğini savunan başka bir grup âlim ise, bu görüşlerine Mülk Sûresi'nin 2. ayetindeki "sizi denememiz, imtihan etmemiz için" kelimesini delil olarak göstermişlerdir.³²⁷ İmtihan ancak henüz gerçekleşmemiş, mevcut olmayan bir durumda geçerli olabilir. Neticesi

³²⁰ İmamiyye düşüncesinde, döneminin en önde gelen temsilcisi. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Hişâmiyye", *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 215-7.

³²¹ Basra Mu'tezilesi'nin mensuplarından olan bu âlim, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm'a talebelik yapmış ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'yi yetiştirmiştir. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Cihat Tunç, "HİŞÂM b. AMR", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2020).

³²² Nesefî, *Tebisratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/196.

³²³ Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen âlimlerinden biri. Detaylı bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük, "HAYYÂT, Ebu'l-Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2020).

³²⁴ Nesefî, *Tebisratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/196.

³²⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 5 Kasım 2020), el-Mülk 67/14.

³²⁶ Eş'arî mezhebine mensup kelâm ve mezhepler tarihi âlimi olmasının yanında, fıkıh ve usûl alanında da temayüz etmiş olan âlim. Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 15-22.

³²⁷ *Kur'an Yolu* (Erişim 5 Kasım 2020), el-Mülk 67/2.

belli olan bir şeyden imtihan olarak bahsetmek abestir, imtihan olunduğu söylenen kişi açısından bu kabul edilemez bir durumdur. Birtakım ayetlerde³²⁸ geçen “belki, ola ki, umulur ki” anlamındaki edatın kullanılması da Allah’ın, kullarının henüz eyleme geçirmediği fiillerinden haberdar olmadığına delalet eder çünkü bir işten haberdar olan birinin umma, beklenti lafzı kullanması muhaldir.³²⁹

Bu minvaldeki birden fazla ayet³³⁰ şunu göstermektedir ki Allah’ın, henüz gerçeklememiş madum bir olay ile ilgili herhangi bir bilgisi yoktur.”³³¹

Nesefi’ye göre kelâmcıların çoğu, madumun bilgi kapsamı dışında kabul edilmesini, akla ve dinin esaslarına aykırı bulur. Bunun açıklaması ise şu şekilde yapılır: “Muhkem ve noksansız bir fiil, o fiili yapanın bir ilme sahip olduğunun delilidir. Tüm selim akıl sahipleri bu gerçeği teslim eder. Öyle ki, ilmi olmayan birinden harikulade bir resim yapması veya mükemmel bir iş ortaya koymasını beklemek gayrı aklî bir faaliyettir. Çünkü bir şeyi güzel ve mükemmel bir şekilde ortaya koyabilmenin şartı, o şeyi ortaya koymadan evvel onun bilgisine sahip olmaktır. Madumun bilinemeyeceğini iddia eden kimse, muhkem fiillerin ve harikulade yapıların ortaya çıkması hakkında o işi yapanın bir bilgisi olmadığını iddia ediyordur ki bu muhaldir. Herhangi bir şey ortaya koymayı zihninde tasarlayan herkeste, ortaya koymayı tasarladığı o şeyin bilgisi mevcuttur ve o şeyi kendisinde bulunan ilme göre ortaya koyar. Kendisinde o şeyle ilgili bir bilgi olmasaydı, ne onunla ilgili bir tasarımda bulunabilir ne de öyle bir şey ortaya koyabilirdi. Maada her kim bir iş yapacağı zaman, o işin neticesini düşünür, sonuçlarını tartar ve yapacağı işi ona göre yaparsa hakîm/hikmetli bir iş yapmış olan kimse; yapacağı işin neticesini düşünmeksizin, gelişigüzel hareket eden kimse ise sefih/kıt akıllı, sonunu düşünmeyen biri olarak kabul edilir. Bir konu hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir bilgisi olmadan o konuyla ilgili bir iş yapmış olan kimse ise, yapmış olduğu o işin neticesinde ne hakîm ne de sefih olarak nitelenir, çünkü içinde bulunduğu bilgi konumundan dolayı onun hakkında bir hüküm verilemez.”³³² Binaenaleyh madumun malum

³²⁸ *Kur’an Yolu* (Erişim 5 Kasım 2020), el-Bakara 2/143; et-Tâhâ 20/44; el-Abese 80/3.

³²⁹ Nesefi, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/196.

³³⁰ Örnek olarak bkz. *Kur’an Yolu* (Erişim 5 Kasım 2020), el-Yûnus 10/14; el-Kehf 18/12.

³³¹ Nesefi, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/197.

³³² Nesefi, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/197.

olmadığını iddia etmek, Allah'ın hakîm olarak nitelenemeyeceği anlamına gelir ki bu hiçbir Müslümanın onaylamayacağı bir düşüncedir.

Neseî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den,³³³ onun meseleyi güzel bir şekilde delillendirdiğini ifade ederek şu iktibası yapmaktadır: “Her nesnenin, yaratıkların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde oluşması, sürekliliği planlanan her şeyin süreklilik vasıtalarıyla birlikte yaratılmış bulunması göz önünde bulundurulduğunda, bunun her varlığın yapısına, ihtiyacına ve ayakta kalıp hayatını sürdürmesine vesile olan şeylere vakıf bulunan bir zat sayesinde vücut bulduğu anlaşılmış olur. Bütün güç ve kudret Allah'a aittir.”

Neseî sözün burasında, madumu malum kabul etmeyen muarızlarını iki şıklı sorularla köşeye sıkıştırma ve görüşlerini ilzam etme yolunu tutmaktadır. O, muarızlarına “Allah gelecekte haber verir mi?” diye sorar. Hayır demeleri halinde; Allah'ın önceki peygamberlere Hz. Muhammed (s) ile ilgili verdiği haberleri, Hz. İsa'nın kendinden sonra gelecek bir peygamber olarak Hz. Muhammed'i (s) müjdelemesini, Allah'ın gelecekte olacak olaylarla ilgili verdiği haberleri, Allah'ın kıyamet günü cennetliklerin cennete kavuşacakları, cehennemliklerin ise cehenneme sürüleceğiyle, kâfirlerin ahirette, içerisinde bulunacakları hallerden bazıları olarak yardım dilenecekleri ve dünyaya dönmek isteyecekleriyle ve dönerlerse ilk seferde yaptıklarını bir daha asla yapmayacaklarıyla ilgili verdiği haberleri³³⁴ ve burada sayılmamış olan birçok şeyi inkâr etmiş olurlar ve bu ayetleri inkâr etmek kesin bir surette din hudutlarından çıkmaktır.³³⁵ Çünkü böyle bir şeyin savunulması, Ehl-i Sünnet'in Allah tasavvuruna zıttır.

Muarızların Allah'ın gelecekte haber verdiğini kabul etmeleri halinde, onlara Allah'ın bu haberleri bilerek mi bilmediği halde mi verdiği sual olunur. “Bu haberleri bilmeyerek verir” cevabını verirlerse, bu cevabın doğru olduğu kabul edilecek olursa, bunun neticesi olarak; gelecekte ne olacağını bilmeden gelecekte haber verenin

³³³ Mâverâünnehir'de neşet etmiş bir Ehl-i Sünnet itikadî mezhebi olan Mâtürîdiyye'nin kurucusu olan büyük kelâm âlimi. Hayatı ve görüşleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *İmâmu ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdiyye ve ârâuhu'l-kelâmiyye* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1430/2009).

³³⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 5 Kasım 2020), es-Saf 61/6; el-Fetih 48/16; el-Fetih 48/27; en-Nûr 24/55; el-Hûd 11/108; el-Hûd 11/107; el-Hûd 11/106; es-Secde 32/12.

³³⁵ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/198.

sözünün doğruluğundan emin olunmaz, dinleyenlerin, haber verilen şeyin haber verildiği şekilde gerçekleşeceği konusunda bir güvenceleri olmaz çünkü verilen haber, bilgi sahibi olmayan bir kimsenin haberidir. Böylece ne dünyada Allah'ın emirlerine itaat edenin cennete ne de kâfirlerin cehenneme gireceği, ne mükâfat ne de cezanın olacağı, ne cennetliklerin cennette zevk içinde olarak orada ebedî kalacakları ne de cehennemliklerin elem içerisinde orada ebedî kalacakları hususunda hiçbir güvence olmazdı.³³⁶ Böyle bir şeyin kabulü ise sahih Allah tasavvuruna sahip olan hiç kimse için kabul edilebilir değildir.³³⁷

Muarızlar yukarıdaki suale, “Allah gelecekte, geleceği bilerek haber verir” şeklinde cevap verirlerse bu defa onlara, bu bilgi mevcut mudur madum mudur, diye sorulur. Eğer “mevcuttur” derlerse; ölümden sonra dirilişin gerçekleştiğini, Kur'an'da bahsi geçen cennet ve cehennemliklerin içinde bulunduğumuz anda orada bulunduklarını ve binaenaleyh şu anda tüm insanların ahirette mükâfat kazananlarının mükâfatlandırıldıkları, azaba duçar olanlara ise azap edildiğini iddia etmiş olurlar ki bu açık bir safsatadır.³³⁸

Muarızlar, Allah'ın gelecekte verdiği haber madumdur, cevabını verirlerse, madumun malum olduğunu kabul etmiş ve görüşlerini terk etmiş olurlar. Dolayısıyla görüşlerini delillendirmek için kullandıkları ayetleri artık delil olarak kullanamazlar.³³⁹

Nesefî, Allah'ın kullarını imtihana tabi kılmasının, kullarının ne yapacağını bilmediğini iddia edenlerin söyledikleri gibi, onların ne yapacaklarını öğrenmesi için değil, olacak olan şeyi ezeli ilmiyle bilip, olacak olanın aynısıyla bildiği şekilde olacağını göstermek anlamına geldiğini söyler.³⁴⁰ Ayette varit olan³⁴¹ “bilelim, ayırt edelim diye” anlamındaki kelimenin; “bizim bildiğimiz şey üzere gerçekleşeceğini gösterelim, bildirelim diye” anlamına geldiğini söyler. Aynı şekilde başka ayetlerde de³⁴² yukarıda geçen kelimenin aynısı ve müradifi olan kelimeler geçmekte ve burada

³³⁶ Nesefî, *Tefsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/198.

³³⁷ Nesefî, *Tefsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/199.

³³⁸ Nesefî, *Tefsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/199.

³³⁹ Nesefî, *Tefsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/199.

³⁴⁰ Nesefî, *Tefsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/199.

³⁴¹ *Kur'an Yolu* (Erişim 5 Kasım 2020), el-Bakara 2/143.

³⁴² *Kur'an Yolu* (Erişim 5 Kasım 2020), el-Kehf 18/12; el-Yûnus 10/14.

da “olacak olan şeyin, Allah’ın ilminde olduğu şekilde olacağını göstermek için” anlamının bulunduğunu ifade eder.³⁴³ Müellifimiz burada ayetleri kendi yorumuna göre tefsir, hatta tevil etmektedir. Çünkü ayetlerin hakikî anlamları, Mu’tezilîlerin görüşünü destekler mahiyettedir.

Nesefî, var olma kategorisi bakımından birbirinden farklı olduklarından dolayı Allah ile mahlûkat hakkında kullanılacak lafızların da farklı anlamlar ihtiva edeceğini ifade etmek amacıyla “lealle” kelimesini örnek göstermiştir. Bu kelimenin içerdiği beklenti ya da istediğini elde etmek amacıyla bir fiili başkasından rica etmeye yönelik taşıdığı anlam, kelime Allah için kullanıldığında farklı olmakta ve katiyet manası taşımaktadır.³⁴⁴

Müellifimiz Ehl-i Sünnet’in sıfatlar konusundaki temel görüşüne şu şekilde açıklamaktadır: Allah’ın ezelde ve daim olarak hayy, kâdir, semî’, basîr, âlim olduğu sabit olduğunda, O’nun ebedî olarak da bu sıfatlarla muttasıf olduğu kabul edilir. Ayrıca hayat olmaksızın hayy, kudret ve ilim olmaksızın kâdir ve âlim, sem’ olmadan semî’, basar olmadan da basîr olunmasının imkânsız olduğu da aynı şekilde kabul edilmesi gereken müsellemtandır. Allah’ın hayat sıfatı vardır ve bu sıfat Allah’ın zatı ile kâimdir. İlim, kudret, sem’ ve basar sıfatı için de aynı durum geçerlidir. Sayılan her bir sıfat ne zata mündemiçtir ne de O’nun gayrisidir. Bütün sıfatlar da, tek tek ne birbirlerinin aynıdırlar ne de birbirlerinin gayrisıdırlar.³⁴⁵

Nesefî burada artık Mu’tezile’nin sıfatlar konusundaki görüşlerine giriş yapmaktadır. Onlar Allah’ın hayat, kudret, ilim, sem’ ve basar olmaksızın hayy, kâdir, âlim, semî’ ve basîr olduğunu iddia etmektedirler.³⁴⁶ Onlara göre bir sıfat, eğer zatın kendisi değilse onun gayrisi olması gerektir. Bu duruma şu örnek verilebilir: “Zeyd Amr değilse, Amr’dan başkası demektir.” Ezelde birbirinden farklı şeylerin varlığı tevhide aykırıdır.

Bunun yanında sıfatlar mevcut birer varlık olsalardı ezeli olmaları gerekirdi. Çünkü kadîm bir şeyin sıfatının hâdis olması beklenemez. Sıfatların ezeli olmaları da

³⁴³ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/199.

³⁴⁴ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/199.

³⁴⁵ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/200.

³⁴⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/200.

kadîm olmalarını gerektirir. Kıdem, Allah'ın en temel ayırıcı vasfıdır. Sıfatları ezeli kabul etmek, birçok ilahi sıfatın kadîm olduğunun kabul edilmesi demektir. Bu açıdan bakıldığında da tevhîde aykırı bir durum ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile mezhebi müntesipleri, sahip oldukları tevhîd hassasiyetinden dolayı kendilerini Ehl-i Tevhîd olarak isimlendirmişlerdir.³⁴⁷

2.6. Mu'tezile'nin Sıfâtullah Anlayışının Kritiği

Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin sıfatlarla ilgili savunduğu görüşleri nakzeden birçok delil vardır. Bu delillerin en başında Kur'an ayetleri gelmektedir. Bazı ayetlerde geçen "ilim" ve diğer bazı ayetlerde geçen "kuvvet" kelimelerini³⁴⁸ Allah'ın doğrudan kendi zatına izafe etmesi, bu kavramların kök manalarının mevcut olduğuna delalet etmektedir. Allah'ın bu manaları kendine izafe ederek onların var olduklarını işaret etmesine rağmen, Mu'tezile, sıfatların varlıklarını reddetmek suretiyle Allah'ı, Allah'ın kendisinden daha iyi bildiklerini ve tanıdıklarını iddia etmiş olmakla tekebbürde sınırı aşmışlardır. Allah'ın, kendisini âlim kılan bir ilim olmaksızın âlim, kâdir olmasını sağlayan bir kudret olmaksızın kâdir olduğu sözü muhaldir ve aynı zamanda çelişkilidir.³⁴⁹ Aslına bakılırsa Mu'tezile'nin Allah'ı, Allah'tan daha iyi tanıyıp bildiklerini iddia etmedikleri açıktır. Onlar da diğer halis niyetli Müslümanlar gibi Allah'ı hakkıyla tanımaya gayret göstermişlerdir. Yapmış oldukları açıklamalar ise nasları yorumlama şekilleriyle alakalıdır. Fakat müellifimiz, Mu'tezile'nin ifadelerinin böyle bir neticeyi doğuracağını düşünmekte ve böylesine sorumluluğu ağır bir ithamda bulunmaktadır.

Savunduğu fikri desteklemek adına lugavî açıklamaları çokça kullanan Müellifimiz, burada da "dil âlimleri" dediği kimselerin sözlerini aktararak onların "Allah âlim değildir" cümlesiyle "Allah hiçbir şey hakkında ilmi yoktur" cümlesinin arasında hiçbir farkın olmadığını söylediklerini zikreder ve bu iki cümlemin yanlışlığının eşit derecede olduğunu vurgular. Aynı cümleden olarak "Allah hiçbir şeye kâdir değildir" sözüyle "Allah'ın hiçbir şeye kudreti yoktur" sözü de aynı şeyi

³⁴⁷ Nesefî, *Tefsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/200-1.

³⁴⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 5 Kasım 2020), el-Bakara 2/255; el-Hûd 11/14; en-Nisâ 4/166; el-Bakara 2/165; ez-Zâriyât 51/58.

³⁴⁹ Nesefî, *Tefsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/201.

ifade eder.³⁵⁰ Neseî'nin, vermiş olduğu örneklerle dikkat çekmek istediği nokta, ilim ile âlim olma ve kudret ile kâdir olmanın cümle içerilerinde aynı anlamı ifade ettiğidir.

Neseî mantık âlimlerinin yapmış olduğu bir tanımlamayı zikrederek, onların, bir sığata sahip olan birinin o sıfatın kök manasına sahip olduğunun bilgisi, insana fıtraten verilmiş olan sabit bilgilerle bilindiğinden dolayı bu tarz delillendirmeye “apaçık olan bir şeyle delillendirme” ismini verdiklerini söylemektedir.³⁵¹ Yani müellifimiz kök anlamına sahip olunmaksızın bir sığata sahip olunamayacağının, herhangi bir delillendirmeye gerek duyulmaksızın, bedihi olarak ulaşılan temel aklı çıkarımlardan biri olduğunu düşünmektedir.

Neseî, mezhep imamı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den şu aktarımı yaparak görüşünü sağlamlaştırmak istemektedir: “İlim olmaksızın âlim olunsaydı, akıllı birinin kusurlu bir şeye mukabil diğer sağlam olanı seçmesi imkânsız olurdu.”³⁵²

Neseî'ye göre sıfatları ispat etmenin birçok yolu vardır. Bunlardan biri, sübutunda şüphe olmayan nas ve ümmetin muhalefet olmaksızın icmayla kabul etmiş olduğunu savunduğu “isimle istidlâl” metodudur. Bu metot şu şekilde açıklanabilir: Bir isim koyma faaliyetinde iki gaye güdölür; birincisi ismin koyulduğu varlığı, ikincisiyse koyulan ismin, o varlıkta mevcut olduğunu ispat ve ifade etmek. İlkine örnek olarak; “Allah hayydır, kâdirdir, âlimdir, semî'dir, basîrdir, bâkîdir” vs. denildiğinde, söz konusu isimler mutlak bir varlığı delillendirmek için koyulmuştur. Yani bu isimlerin nitelediği varlığın var olduğu artık tartışma dışıdır. Çünkü bir isim bir varlığı ifade etmek, onu açıklamak için verilir. “Şey” ve “mevcut” kelimeleri de aynı anlamı ifade etmektedir. İkinci adımda ise bu varlığın diğer varlıklardan varlık olma, tür, cins vs. bakımlarından ayrı olduğunu ve o varlığın ne gibi hususiyetleri varsa onları ifade ve ispat etmek amacı gözetilir. Örnek olarak; bir varlığa at, insan veya aslan denildiğinde, o varlığın tür bakımından diğer varlıklardan farklı olduğu ifade edilmiş olur.³⁵³ Sıfatlandırma da bu kategoriye dâhildir ve iki kısımda mütalaa edilir: ilki zata zait olan, diğeri ise hususi ve umumi bir manayı ifade eder. Zata zait mana

³⁵⁰ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/201.

³⁵¹ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/202.

³⁵² Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/202.

³⁵³ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/202.

için insanın konuşma ve beslenme özelliği örnek gösterilebilir. Hususi ve umumi mana için ise cismin her türlü hali ve renkler örnek olarak verilebilir.³⁵⁴

Nesefî'ye göre bir isimlendirme faaliyetinde, hüküm açısından değerlendirildiğinde ve lafız hakikî anlamında kullanıldığı durumda iki ihtimal vardır: doğru veya yalan olma. Bir şey isimlendirildiğinde, tesmiyede kullanılan lafız müsemmâda mevcut ise doğru, değilse yalan bir isimlendirme yapılmış demektir. Lakap ve özel isimler yalan kategorisinin dışındadır çünkü bu tarz isimlendirmeler, hakikî olarak değil mecazi olarak yapılmaktadırlar. Böylesi durumda isimlendirmede kullanılan lafza esasen itibar edilmez. Kör birisinin gören olarak, asık suratlı birisinin de şakacı biri olarak –aynı şekilde bunların tam tersi şekilde olarak da isimlendirilmesi bu bahse örnek olma açısından zikredilebilir. Bu durumu göz önünde bulunduran dil âlimleri, özel isim ve lakapların her zaman doğru olmayabileceğine dikkat çekmektedirler.³⁵⁵

Özel isim olan bir lafzın hakikî anlamı dışında kullanılmasıyla zatı niteleyen bir sıfatın hakikî anlamında kullanılması arasında belirgin bir fark vardır. Çünkü özel isim ıstılahî bir anlam çerçevesinde kullanılır ve bu anlam kim hakkında kullanılıyorsa, o kişi hakkında bu anlamın neden kullanıldığını bilmeyen veya özel isim olarak kullanılan bir lafzın belirli bir kişi hakkında kullanıldığını daha önce duymamış ve bu ıstılahı vakıf olmayan bir kişi, o kişinin niçin o şekilde isimlendirildiğini anlayamaz.³⁵⁶

Nesefî yapmış olduğu girizgâhın anlaşılması halinde varmak istediği neticenin de kolaylıkla anlaşılabilirliğini ifade ederek şu açıklamayı yapar: “Sıfat olarak zikredilen âlim, kâdir, mürîd gibi lafızlar, birer manalardan türetilmiş lafızlardır. Bir zata bir isim verildiğinde, o ismin türetildiği mananın söz konusu zatta mevcut olduğu kastedilir. Mütakellim, müteharrik, sâkin vb. isimler zikredildiğinde, yalnızca bu isimlere sahip olduğu ifade edilen zat kastedilmez, verilen ismin türetildiği mana da

³⁵⁴ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/202.

³⁵⁵ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/203.

³⁵⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/203.

zat ile birlikte mevcut ve o zatın o manaya sahip olduğu kastedilir.”³⁵⁷ Sofistler³⁵⁸ haricinde hiç kimse, içerisinde yaşadığımız fizikî âlemde bu kuralın geçerliliği olmadığını savunmamaktadır.

Yukarıdaki açıklamaya ek olarak denilebilir ki; Bu isimlerle kastedilen manalar gerçek anlamı ifade etmiyor olsalardı, o ifadelerin özel isim veya lakap olarak kullanıldıkları anlamına gelirdi. Eğer ki ifade edilen sıfat, nitelenen kişide mevcut bir özelliği ifade ediyorsa övme, olmayan bir özellik hakkında kullanılıyorsa alay ifadesi olarak kullanılmış demektir. Örneğin âmâ birisine gören, siyahî birisine ise beyaz tenli demek alay anlamına gelir. Peygamberler ve sâlih kullar, “Esmâ-i Hüsnâ” ve yaratıcının sıfatlarını alay maksadıyla kullanıyor olsalardı, Allah’ı tanımıyor olurlardı. Allah’ın bizden, kendisini belli başlı isimlerle zikir ve senâ etmemizi istediği halde, bu isimlerin taşıdığı manalar O’nda mevcut olmasa ve bu manalarla muttasıf olmamış olsaydı, Allah’ın tüm bu isimlerle anılması alay anlamına gelirdi. Neseî’ye göre Allah hakkında böyle bir şeyin kabulünün asla meşru olmadığı ayan beyan ortadadır.³⁵⁹

Allah’ın nitelendiği tüm isimler, ifade ettikleri anlamı taşıyor olsalardı, ya özel isim ya da lakap olmaları gerekirdi ve bu durumda hakikî olarak zattan başka bir şeyi ifade etmiyor olurlardı. Örnek olarak “zatın hayatı” dediğimizde ya da “Allah âlim, kâdir, hayy, semî’, basîr bir zattır” dendiğinde “Allah zat, zat, zat, zat, zat olan bir zattır” demiş olurduk ve ilk zat kelimesinden sonraki zat kelimelerinin herhangi bir anlam ifade etmiyor olduklarından gereksiz bir kullanım olurdu. Binaenaleyh dinleyenler açısından da herhangi bir fayda husule gelmezdi. Buradan da anlaşılmaktadır ki bu sıfatlar, taşıdıkları manaların kastedilmesi ve mevcudiyetlerinin vurgulanması gayesiyle söylenmişlerdir.³⁶⁰ Neseî burada da sıfatların zat ile aynileştirilmesinin sıfatların anlamsızlaşacağı neticesine varacağı iddiasını dile getirmektedir.

³⁵⁷ Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/203.

³⁵⁸ Varlık ve olayların gerçekliğini ve bilgilerin doğruluğunu inkâr eden, doğru ve geçerli bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunan felsefi akımın genel adı. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, “SÜFESTÂİYYE”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020); Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/215.

³⁵⁹ Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/203-4.

³⁶⁰ Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/204.

Nesefî, bazı Mu'tezilîlerin, her bir lafızdan sağlanacak faydanın, zatın dışındaki bir manaya işaret etmesi gerekmediği şeklinde bir itirazda bulunduğunu zikreder. Yani onlara göre zatı ifade etmek için kullanılan lafızların her zaman zatın zat olması dışında herhangi bir özelliğini ifade etmesi gerekmemektedir. Ona göre şahit âlemde böyle bir şeyin mümkün olmadığı açık olmasına rağmen, Mu'tezilîlerin kendi sıfat görüşleri olan zat-sıfat ayniliğini dillendirebilmek adına kaçınılmaz olarak böyle bir iddiada bulunmaları gerekmektedir. Fakat gayet açıktır ki araz derkenki kastettiğimiz mana, mevcut; renk derkenki kastettiğimiz mana, araz; siyah derkenki kastettiğimiz mana ise renk derkenki kastettiğimiz mana ile aynı değildir. Bu lafızların hiçbirinin veyahut zat için kullanılan herhangi bir lafzın, zatın dışında başka bir manaya delalet etmeyeceğini; yalnız zata delalet edeceğini söylemek, aşikâr olan bir şeyi inkâr etmek anlamına gelecektir.³⁶¹

Müellifimiz, özel isim ve lakapları dikkate almak suretiyle, her bir lafzın her zaman zatın dışında bir manaya işaret ettiğini iddia etmediklerinin altını çizer. Nesefî'nin bu görüşünün, biraz önceki Mu'tezilî nakle yapmış olduğu itiraz ile çeliştiği zannedilebilir. Fakat Nesefî yukarıdaki açıklamayı kelimelerin hakikî anlamlarında kullanılmaları dolayısıyla yapmaktadır. Burada ise mecaz anlam kastedilmektedir. Binaenaleyh bir lafız, özel isim veya lakap olduğunda, o lafzın türetildiği anlam müsemma bulunmadığından yalnız zatın kastediliyor olması gayet tabiidir. Fakat bir zatı ifade etmek için verilen isimler, mecazî olarak değil de hakikî olarak o zata verilmişse, burada zat ile birlikte o isim hangi manadan türetilmişse o mananın da kastedildiği bilinmelidir.³⁶² Nesefî'ye göre hakikî anlamda kullanılan lafızların, zat haricinde bir de bu lafızların anlamlarının kastedilmesinin bir başka delili ise, bu isimlerin olumsuzlanmasıyla zatın ortadan kalkmayacağıdır. Bu isimler yalnız zatı ifade etmek için kullanılmış olsalardı, onların nefyedilmesiyle birlikte zat da nefyedilmiş olurdu. Bu sebeple "Falanca kişi âlim değildir" demekle zat nefyedilmez. Hakikî anlamda kullanılıyor olmalarına rağmen doğrudan zatı ifade etmek kastıyla kullanılmaları dolayısıyla "mevcut" ve "şey" kelimeleri, hakikî lafızla ilgili sarf edilen iddialardan istisna kabul edilmektedir. Bu iki kelimenin olumsuzlarının kullanılması,

³⁶¹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/204.

³⁶² Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/204.

izafe edildikleri zatın kendisinin de olumsuzlanması neticesini doğurmaktadır. Örneğin “Falan mevcut değildir” veya “Bu hiçbir şey değildir” demekle zat nefyedilmiş olur.³⁶³ Yukarıda aynı açıklamayı müteahhirûn ulemâdan Fahreddin er-Râzî tarafından da yapılmış olduğunu görmüştük.

2.7.Allâf ve Nazzâm’ın Sıfâtullah Anlayışının Kritiği

Nesefî’nin savunduğu bu görüşlere karşı Mu’tezile içerisinde geliştirilmiş olan birçok farklı itiraz vakidir. Mu’tezile mezhebi içerisinde mümtaz bir yeri haiz olan Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf,³⁶⁴ bu itirazlardan en önemlilerinden birinin sahibidir. Ona göre Allah’ın âlim olması, O’nun bir ilim sıfatına sahip olduğuna delalettir. Fakat Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf, Allah’ın ilminin aynı zamanda O’nun zatı olduğunu söylemektedir. Böylece sıfatları zat içerisinde mündemiç kabul ederek sıfatlarla zatı aynileştirmektedir. Tüm diğer sıfatlar için de aynı durum söz konusudur.³⁶⁵

Nesefî’ye göre bu görüş birkaç açıdan yanlıştır. Bunların ilki şudur: Eğer ki Allah’ın ilmi O’nun zatı olsaydı, zatı ilim olurdu ve ilmine ibadet edilmesi gerekirdi. Böyle bir şeyin kabul edilemezliği Mu’tezile mezhebine mensup bir âlim olan Ka’bî³⁶⁶ tarafından da ikrar edilmiştir. O, Allah’ın ilmine ibadet edilir diyen kişinin kâfir olacağını söylemiştir.³⁶⁷

İkincisi: Eğer Allah’ın zatı ilmi olsaydı, ilmin kendi zatıyla kâim olması imkânsız olduğundan, Allah’ın kendi zatıyla kâim olması da imkânsız olurdu.³⁶⁸ Fakat bu itiraz bir derece desteksiz görünmektedir. Çünkü Mu’tezilîler Ehl-i Sünnet’in düşündüğü gibi ilim sıfatının Allah’ın zatına bağlı olarak dahî olsa kadîm olduğunu düşünmemektedirler. Binaenaleyh ilmin kendi başına imkânsız olması kaidesi Mu’tezile için geçerli değildir.

³⁶³ Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/205.

³⁶⁴ Basra Mu’tezilesi’nin kurucusu ve Mu’tezilî düşüncenin felsefî konularla mezc edilmesini sağlayan âlim. Hayatı ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Akileşme Süreci – Mu’tezile’nin Oluşumu ve Ebu’l-Hüzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 135-62.

³⁶⁵ Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/205.

³⁶⁶ Bağdat Mu’tezile ekolünün önde gelen âlimlerinden biri. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Adil Bebek, “KÂ’BÎ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2020).

³⁶⁷ Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/205.

³⁶⁸ Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/205.

Bazı Mu'tezilîler bu çelişkiden kaçınmak için “Allah’ın ilmi zatıdır fakat zatı ilim değildir” demişlerdir. Bu savunu, şunu demeye benzer: bir durumun herhangi bir yönü o durumun kendisidir. Böylece bu durumun yönü o işin kendisi olur fakat o iş o yön olmaz.³⁶⁹ Bu doğrulama fasittir ve imkânsız olanla başka bir imkânsız olanı tasdik etme gayretidir. Binaenaleyh ne ilim zat olabilir ne de zat ilim. Çünkü ikisi farklı şeylerdir.³⁷⁰ Neseî burada zat ile ilmin birbirinden farklı şeyler olduğunu söylerken, Allah hakkında yapılan böyle bir ayrımın zihni bir ayrım olduğunu hatırla tutarak söyler. Aynı zamanda Ebu’l-Hüzeîl el-Allâf gibi düşünen bazı Mu'tezilîlerin, onu destekleme mahiyetinde kurdukları “Allah’ın ilmi zatıdır, zatı ilmi değildir” cümlesi, kuvvetle muhtemel iki eşit şeyi ifade eden bir cümle değildir. İbareden böyle bir mana anlaşılabilir fakat kasıtlarının bu olmaması gerekir. Onlar zat ile ilmi eşitlerlerken, ilmi zat ile müsavi kabul etmiyor, ilmi zatın kapsamında değerlendiriyor olmalıydılar. Bundan dolayı “Allah’ın ilmi zatıdır, zatı ilmi değildir” demektedirler. Her ne kadar tatmin edici olmasa da, bu cümlelerin tek makul açıklaması bu olsa gerektir. Ebu’l-Hüzeîl el-Allâf’ın Allah’ın ilminin zatının haricinde bir anlam ifade etmediğini söylemeden evvel ilmi var kabul etmesi, kendi sıfat görüşü açısından da büyük bir problem teşkil etmektedir. Bu sebepten ötürü böyle zorlama açıklamalara mecbur kalınmaktadır. Ayrıca Ebu’l-Hüzeîl el-Allâf’ın sıfat görüşü, selbî Mu'tezilî yöntem dikkate alındığında nasların yorumlanması açısından Ehl-i Sünnet’in bakış açısıyla en yakın görüş olduğu görülmektedir. Ebu’l-Hüzeîl el-Allâf bir yere kadar sıfatların mevcudiyetlerini kabul etmektedir. Mamefih problem de buradan kaynaklanmaktadır. Eğer baştan sıfatlara herhangi bir kıymet atfetmemiş olsa böylesine zorlama açıklamalara lüzum kalmayabilirdi. Belki de Allah’ın “ilim” mefhumunu ayetlerde kendi zatına izafe etmesi sebebiyle, sıfatlara hiçbir değer atfetmeksizin Allah’ın âlimiyetini doğrudan zatına yüklemek ona doğru gelmemiştir. Kendisinin ne düşündüğünü bilemeyecek olsak da, kendi içinde çelişki barındırdığı ve tutarsızlığı nispeten aşikâr olan bir görüşü Ebu’l-Hüzeîl el-Allâf gibi zeki birinin savunması akla başka bir ihtimal getirmemektedir.

³⁶⁹ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/205.

³⁷⁰ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/205-6.

Üçüncü olaraksa: Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah'ın ilminin ve kudretinin olduğunu kabul etmektedir. Allah'ın ilmi O'nun zatı olsaydı ve aynı zamanda O'nun kudreti de O'nun zatı olsaydı, ilmi kudretiyle aynîleşmiş, ilmi kudreti olmuş olurdu. Bu sıfatlar Allah'ın zatından başka bir şey olmadıkları gibi ezelde de farklı şeyler olmazlardı. Böylece ezelde Allah'ın zatı, ilmi, kudreti ve sair sıfatlarının tamamı aynı şey olması gerekirdi.³⁷¹

Nesefî, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Seneviyye'yi³⁷² tenkit sadedinde şöyle söylediğini aktarır: Onların inandıkları Nur ve Zulmet olan iki aşkın sıfat, ilahın zatında evvela belirgin birer sıfatlarken, sonrasında zatta imtizaç etmeleriyle, bu imtizacın neticesinde ortada herhangi bir sıfat mevcut kalmamış ve yalnız zatın kendisi kalmış olur. Binaenaleyh imtizaç etmemiş olsalar dahî zatta mündemiç oldukları durumda da zatın kendisidirler.

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Mu'tezilî düşüncede önemli bir yeri olan ve aynı ekole mensup ve ikinci derece akrabası olmasına rağmen kendisine aykırı görüşlere sahip olan Nazzâm'ı³⁷³ ise şu görüşünden dolayı tenkit etmektedir: “Bir şeyin uzunluğu o şeyin kendisidir. Aynı şekilde genişliği de o şeyin kendisidir. Böylece o şeyin kendisi, uzunluğu ve genişliği birbirine eşit ve uzunluğu genişliği, genişliği de kendisi olmuş olur.”³⁷⁴

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Seneviyye ve Nazzâm'ın görüşlerini eleştirmekte fakat sıfat görüşü açısından, netice olarak kendisi de onlardan farklı düşünmemektedir. Onun zat ile sıfatları aynîleştirdiği görüşü, bütün sıfatların birbiriyle aynîleşme neticesini doğurmaktadır. Bundan dolayı Allah'ın ilmi kudreti, kudreti de ilmi olmuş olmaktadır. Hayat, bekâ, sem' ve basar sıfatlarında da durum aynıdır. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın iddia ettiği bu görüş, mümkün ve mümteni olan şeylerin durumlarının gaip ve şahitte eşit olmasından dolayı, gaipte de şahitte de imkânsızdır.³⁷⁵ İlmin kudret,

³⁷¹ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/206.

³⁷² Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanılan inanç sistemi. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, “SENEVİYYE”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Ekim 2020).

³⁷³ Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen âlimlerinden biri. Hayatı hakkında bilgi için bkz. Ebû Rîde, *İbrâhîm Seyyâr en-Nazzâm*, 1-9.

³⁷⁴ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/206.

³⁷⁵ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/206.

kudretin de ilim olması halinde, bu iki sıfatın müteallikleri olan malumat ve makdurat birbirine eşit olacak ve aralarındaki fark ortadan kalkacaktır. Böylece Allah'ın güç yetirdiği şeyi bilmesi, bildiği şeye güç yetirmesi gerekecektir. Böylesi bir durumda birçok şeyin aynı anda hem makdur hem de malum olmasının mümkün hale geleceğinden dolayı, Allah'ın kudretinin taalluk ettiği malum, ilminin taalluk ettiği ise makdur olacak ve bedihî olarak bilinmekte olan ilim ile kudretin iki farklı izafiyet olma durumları ortadan kalkmış olacaktır. Açıkça ifade edilmesi gerekir ki Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşü de Nazzâm'ın görüşü de İslâm itikadınca kabul edilebilir değildir.³⁷⁶

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın malumat ve makduratın aynı olduğu sonucunu doğuran açıklamasını, Mu'tezile'nin savunduğu bir görüş olan kulların fiillerinde mutlak özgür oldukları görüşüne uyguladığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Kulların fiilleri ya Allah'ın ilmi dâhilinde kabul edilir böylece makduratı dâhilinde olmuş olur ya da Allah'ın ilminin haricinde kabul edilir böylece makduratının da haricinde olmuş olur. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf eğer ilk cümleyi kabul edecek olursa insan fiillerinin yaratılması konusundaki görüşünü terk ederek Ehl-i Sünnet'in görüşüne iltihak etmiş olur. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır, kullar ise bu fiilleri kesb eder. İkinci cümleyi kabul etmesi halindeyse Allah'ın ilmini ve kudretini sınırlamış kabul edileceğinden itikadında tedavi edilemeyecek yaralara sebep olur. İki cümleyi de kabul etmemesi durumundaysa tenakuza düşer.³⁷⁷

Nesefî öne sürmüş olduğu görüşü kabul eden mezhepdaşlarının, şu şekilde bir fikir beyan ettiklerini söyler: “Eğer Allah kendi nefsinin biliyor ve kudret de kendi nefsinde, yani zatıyla aynı olmuş olsaydı, bildiği şey kadar kudreti olmuş olurdu ki bu muhaldir.”³⁷⁸

Nesefî, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öne sürdüğü görüşlerin dördüncüsünü şu şekilde tenkit etmektedir: Allah'ın ilmi O'nun zatı olmuş olsaydı ki zatı aynı zamanda hayy, bâkî, kâdir, semî', basîr, hâlık, bârî, müsavvir ve müdebbirdir, ilim ve dahî kudret, hayat, bekâ, sem', basar, tüm bu isimlerin mevsufu olacaktır ki bu durum akla

³⁷⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/206.

³⁷⁷ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/206.-7

³⁷⁸ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/207.

aykırıdır.³⁷⁹ Neseî daha önce dikkat çektiği gibi tüm bu isimlerin türetildikleri anlamların farklı olmalarına vurgu yapmaktadır.

Ebu'l-Hüzeîl el-Allâf'ın sıfatlarla ilgili savunduğu görüşün tenkidi burada nihayete erdirilerek Nazzâm'ın sıfat görüşüne geçilmektedir. Nazzâm, Ebu'l-Hüzeîl el-Allâf'ın zat ile sıfatları aynileştirdiği görüşüne itirazda bulunmuş ve şu görüşü zikretmiştir: “Allah âlimdir cümlesi, O'nun zatını ispat ve cehaleti O'ndan nefyetmek manasına gelmektedir.” Neseî, bu görüşün Dırâr b. Amr'dan³⁸⁰ tevarüs edilerek zikredildiğini ima ederek, onun da bu konudaki görüşünü zikretmektedir. Dırâr b. Amr'a göre ilim, cehaleti nefyetmek demektir.³⁸¹

Neseî'ye göre Nazzâm'ın –ve aynı zamanda Dırâr b. Amr'ın da- dile getirdiği bu görüş yanlıştır. Çünkü vasfın tanımı lakaba evrilmiştir. Lakap ve özel isim de zatın mevcudiyeti haricinde başka bir anlam ifade etmez çünkü lakap ve özel için kullanılan kelimenin ifade ettiği anlam, hakikî olarak zatta mevcut değildir. Aksi durumda eğer ki bir kelime hakikî anlamında kullanılmışsa, kelimenin türetilmiş olduğu kök anlamının zatı ifade ettiği kabul ediliyor demektir.

Yukarıdaki örnekte geçtiği üzere ilim kelimesi, taşıdığı manayı ispat etmek için değil yalnızca cehaleti nefyetmek için verildiği iddiası mahza bir tecahüldür.³⁸² Söz gelimi bir kimsede cehaletin bulunmuyor oluşu, ona yalnızca âlim denebileceği manasına gelmez. Bir kimse âlim ise aynı zamanda cahil değil de demektir. Yani bir kimsede bir özelliğin zıttının olmaması, o kimsenin tek başına o özelliğe sahip olacağı anlamına gelmez. Bir kişinin bir sıfatla nitelenmesinin, o kişide yalnızca bahsedilen sıfatın zıttının bulunmadığının ispatı anlamına geldiğini savunmak ve o kişinin nitelendiği söz konusu sıfatla mevsuf olmadığını söylemek bir çelişkidir. Yani âlim olduğu söylenen bir zatın yine aynı cümleden hareketle âlim olarak nitelenmemesi açık bir tenakuzdur. Âlim olarak isimlendirilen bir zatın, bu isimlendirmenin açıklaması olarak bu cümlenin o zatın cahil olmadığının ifadesi olarak kabul edilmesiyle birlikte,

³⁷⁹ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/207.

³⁸⁰ Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden sayılan fakat bazı görüşlerinden dolayı Mu'tezile mezhebi müntesipleri tarafından mezhepten sayılmayan âlim. Hayatı ve görüşleri hakkında bilgi için bkz. Mustafa Öz, “DIRÂR b. AMR”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Kasım 2020).

³⁸¹ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/207.

³⁸² Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/207.

aynı kişiyi âlim olarak nitelemek ise tecahüldür.³⁸³ Müellifimiz, Allah'ın tavsif edilmesi hususunda sıfatları ispat olmaksızın mutlak selb yoluyla açıklamanın yanlışlığını, lugavî düzlemde ele alarak ortaya koymaktadır.

Nesefî yukarıdaki tenkit ettiği görüşü savunan kimseye şu suali yöneltir: “Allah'ın ilim sıfatına sahip olması tıpkı O'nun cehalet sıfatına sahip olması gibi muhal ve “Allah âlimdir” demenin, O'na nispeti imkânsız olan cehaleti nefyetmek demek olduğunu söylüyorsan, niçin Allah'a nispeti imkânsız olan ilmi nefyetmek için “O cahildir” demiyorsun? Çünkü sana göre bu ikisi arasında herhangi bir fark yoktur. Senin nazarında Allah'ın ilim sıfatına sahip olmamasıyla cahil olmaması aynıdır.” Bunların ikisinden birini kabul etmek, diğerini de kabul etmek demektir. Aynı durum ölüm, acizlik, körlük ve sağırılık için de geçerlidir. Allah için tüm bu noksanlık ifade eden yakıştırmaları mübah gören kimsenin sözlerin kabul edilemezliği, akli olan herkes nezdinde çok açıktır. Maada yukarıdaki görüşleri savunduğu halde Allah'ı ölü, âciz, sağır ve kör olarak nitelendirmekten imtina eden kimse ise kendisiyle çelişiyor demektir.³⁸⁴

Tüm bu istidlâllerden sonra Nesefî, dil âlimlerinden iktibaslarla bulunarak savunusunu güçlendirmeye çalışır. Nesefî, dil âlimlerinin; belli manalardan türetilen isimlerin, o isimleri ispat etmek için türetildiklerini, zıtlarını nefyetmek amacı güdülmek amacıyla türetilmediklerini ifade ettiğini aktarır. Bir manadan türetilmiş isimlerin zıtlarını nefyetmek, lafızların medlulünün değil, söz konusu manaların varlığını zorunlu kılar. Cahil olan birine âlim ismi verilse bile, cehalet ilmin var olmasıyla nefyolunur, o kişiye âlim ismi verilmek suretiyle değil. Müellif burada, sıfat ile vasfın birbirinden ayrı olduklarına dikkat çekmektedir. Ayrıca insanlardaki cehalet³⁸⁵ mefhumunu bilmeye yarayan bilgi, insandaki cehaleti nefyetmez.³⁸⁶ Sözelimi bir cahil, cehaletin ne demek olduğunu veya kendisinin cahil olduğunu pekâlâ bilebilir fakat bu onun cahil olduğu gerçeğini değiştirmez. Çünkü kişinin

³⁸³ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/207.

³⁸⁴ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/208.

³⁸⁵ Claude Salame'in yapmış olduğu tahkikte “el-cehl” kelimesi mevcut değildir. Kelime Muhammed Hâmid Îsâ'nın tahkikinde mevcuttur. Siyak ve sibak ve anlam açısından kelimenin mevcut olması daha uygun görüldüğünden söz konusu kelime tercümeyle dâhil edilmiştir. Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, thk. Muhammed Hâmid Îsâ, 1/377.

³⁸⁶ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/208.

muttali olamadığı bahri bîpâyân malumat vardır. Binaenaleyh kişi bir bilginin âlimi fakat başka bir bilginin ise cahili olabilir. Bundan dolayı cehalet insanın hali kalamadığı bir özelliğidir.

2.8.Ebû Ali el-Cübbâî'nin Sıfâtullah Görüşünün Kritiği

Nesefî, sıfatlar konusundaki bir diğer görüş sahibi olarak Ebû Ali el-Cübbâî'yi³⁸⁷ zikreder. Ebû Ali el-Cübbâî'nin, sıfat meselesindeki zat ve sıfatı aynîleştirme metodu olan selbî usulü tenkit ettiğini ve meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak bu metodu geliştirdiğini kaydeder. Ona göre “Allah âlimdir” demek, Allah'ın âlim olarak nitelenmesinden dolayı zatını ispat anlamına gelir.³⁸⁸ Yine Ebû Ali el-Cübbâî “Allah kendisi dolayısıyla âlimdir” demektedir. Ka'bî de bu minvalde bir açıklamada bulunmaktadır ve “Allah nefsi için âlimdir” demektedir. Hakikatte bu iki cümle arasında bir fark yoktur çünkü ikisinin de söylediği şu cümleye çıkmaktadır: Allah ilim sıfatı olmaksızın, kendi zatıyla âlimdir.³⁸⁹

Nesefî, bu görüşü savunmaları dolayısıyla onlara şu suali sormaktadır: “‘Âlim demek, O'nun âlim olarak nitelendiğinden dolayı zatının ispatıdır.’ sözünüzle ne kastediyorsunuz? O'nun soyut bir zat olduğunu mu yoksa zatının özel bir sıfatla vasıflandığını mı kastediyorsunuz?” müellife göre Allah'ın soyut bir zat olarak nitelenmesini caiz görmeleri, O'nun hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunamayacağını kabul etmek anlamına geleceğinden bu cevabı vermeleri beklenmez. Zatının özel bir sıfatla vasıflandığını kastetmeleri halinde ise onlara bu özel sıfatın zatın dışında bir mana mı yoksa zata mündemiç mi olduğu sorulur. Eğer ki zatın dışında bir mana olduğunu söylerlerse görüşlerini terk etmiş ve hakikate yani Ehl-i Sünnet'in görüşüne tabi olmuş olurlar. Eğer bunun aksini, bu özel sıfatın zata mündemiç olduğunu söylemeleri halindeyse, daha evvel yanlışlığı ortaya koyulan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşüne uymuş olurlar.³⁹⁰ Müellifimiz bunu kabul etmenin, idrak ve akletme yetilerini kasti olarak terk etmek anlamına geleceğini belirterek, daha

³⁸⁷ Basra Mu'tezilesi'nin reislerinden biri olan ve Mu'tezile mezhebini sistematize ettiği kabul edilen kişi. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdülcebbâr vd., “Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî”, *Fadlu'l-i'tizâl*, thk. Fuâd Seyyid, 287-96.

³⁸⁸ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/209.

³⁸⁹ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/209.

³⁹⁰ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/210.

evvelden Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşünü ele almış olduğundan tekrara düşmemek adına eleştirisini burada nihayete erdirmektedir.

2.9.Zat ve Sıfâtullah'ın Kıdemi

Sıfatların zat ile ilişkisi konusundan sonra Allah'ın zatının ve sıfatlarının kadîmliği meselesine eğilen Neseî, muarızlarının dilinden, onlarla kendileri arasında şu şekilde cereyan eden bir hayali diyalog kurgular: “Allah'ın kadîm olması, O'nun varlığını ispat mı yoksa nefiy mi etmektedir?” şeklinde size bir soru sorulsa, “İspat etmektedir.” cevabını vererseniz, size “Allah'ın zatını mı sıfatını mı ispat etmektedir?” şeklinde tekrar bir soru sorulur. “Zatını ispat etmektedir.” dersiniz, sıfatların mevcudiyetini savunduğunuz görüşünüzü terk etmiş olursunuz. Şayet “Allah'ın kıdem sıfatını ispat etmektedir.” dersiniz, görüşünüz çökmüş olur çünkü siz, Allah'ın zatıyla birlikte tüm sıfatlarının da kadîm olduğunu iddia ediyorsunuz ve sıfat, kendi sıfatıyla vasıflanamaz.³⁹¹ Neseî, muarızlarının dilinden kendilerine bu şekilde sorular sordurarak aslında kendi fikirlerinin muarızları tarafından bilinmediğini ispat etmeyi amaçlamaktadır. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre kıdem zâtî bir sıfattır ve herhangi bir manevî/sübûtî sıfat gibi bir taalluku mevcut değildir. Bundan dolayı Allah'ın kadîm olması, âlim olması gibi değildir. sübûtî sıfatlar da kadîmdir fakat Allah'ın kıdemi gibi değildir. Bundan dolayı mütekaddim ulemâ, sıfatları her ne kadar ezelî olarak kabul ediyor olsalar da onlara ezelî demekten imtinâ etmişlerdir. Onlar, “Allah sıfatlarıyla kadîmdir.” demek suretiyle muarızlarının ilzamlarından kurtulmayı düşünmüşlerdir.³⁹² Yine mütekaddim ulemâya göre kadîm, başlangıcı olmayan şeydir. Allah'ın zatına, bir başlangıcı olmadığından dolayı bu isim verilmiştir. Yani bu isim, başlangıcı olmayan Allah'ın zatını ispat etmek amacıyla kullanılmaktadır. Bir kişi bir şeye kadîm değil derse onun belirli bir başlangıcı olduğunu ifade etmiş olur.³⁹³

Mu'tezililere göre ise kadîm kelimesinden esas kastedilen, başlangıcı olmayan şeyi ifade etmek değildir. Onların bu kelimeyi kullanırkenki kastettikleri mana, kadîm varlıktan evvel mevcut bulunmuş olan herhangi bir varlığın düşünülmemesidir. Kadîm adı verilen varlıktan evvel başka bir varlığın mevcut bulunmasının mümkün olması,

³⁹¹ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/210.

³⁹² Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/210.

³⁹³ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/210.

söz konusu kadîm varlığın, varlığının bir vakitte sonunun da gelebileceğinin düşünülmesini sağlar. İşte kadîm ismi bu gayeyle verilir.³⁹⁴ Öyleyse kadîm ismi, bu açıklamaya göre özel bir varlık ismidir. Bu özel olma durumu, sonu olmama, sonsuz olma ve öncesi olmama durumudur. Âlim sıfatı ise böyle değildir. Bu isim, kendisinden türetilen ilim kelimesinin varlığının ispatı için verilir. Bu iki durum arasında açık bir farklılık mevcuttur.³⁹⁵

Bu kez Nesefî, kendi gibi düşünenlerin şu görüşte olduğunu söyler: kadîm olan varlık, mevcut olma bakımından kendisi dışındaki her şeye tekaddüm eden varlıktır. Var olma bakımından kendinden başka her şeye tekaddüm eden her bir varlık, diğerlerine nazaran kadîm olmuş olur. Bu bakımdan şu şekildeki kullanımlar mevcuttur: “Bu eski/kadîm bir binadır”, “Yaşlı/kadîm bir ihtiyar”, “Kötülük eski/kadîmdir”.

Kadîm kelimesi, başkalarıyla mukayese anlamı içerdiğinden izafî bir kelimedir. Bu kelimenin sözlük anlamı budur. Kadîm kelimesi “tekaddüm” kelimesinden türetilmiştir ve başka şeylere müteallik olarak kullanılır. “Zeyd Ömer’den yaşlıdır, Abdullah’tan ise gençtir.” örneğinde bu durum görülebilir. Örnekten de anlaşılacağı üzere, birbiriyle bağlantılı olan iki şeyin özellikleri zikredilmekte ve bir şeyin, kendisiyle bağlantılı olan şey henüz var olmadığı bir vakitte mevcut olduğu ifade edilmektedir. Yine görülmektedir ki burada bir izafilik mevcuttur, herhangi bir manayı ispat gayesi mevzubahis değildir. Kadîm kelimesiyle ilgili bir nefiy söz konusu olduğunda ise kadîm olarak nitelenen şeyin zatı değil, o şeyin başka bir şeye izafeten kazanmış olduğu kadîmlik hususiyeti nefyedilir. Örneğin “Zeyd baba değildir.” cümlesini kurduğumuzda Zeyd’in zatı değil, bir çocuğa sahip olmaması dolayısıyla baba ismini alması nefyedilmiştir. Bu kelimenin lugavî olarak hakikî manası budur.³⁹⁶ Fakat kadîm kelimesi dikkat çekildiği üzere, Mu’tezilîlerce var olma açısından her muhdesten evvel var olmuş olanı ifade etmek için kullanılmıştır.

Mu’tezilîlere göre; Ehl-i Sünnet’in kadîm kabul ettiği âlim ve sair sübûtî sıfatlar, zatları bakımından kadîm tanımlamasını yüklenemezler çünkü bu sıfatların türetilmiş

³⁹⁴ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/210-1.

³⁹⁵ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/211.

³⁹⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/211.

oldukları manalara mukabil herhangi bir mefhum bulunmamaktadır. Yani örneğin ilim kelimesi, herhangi bir varlığa izafeten kullanılan bir isim değildir. Bundan dolayı da bu sıfatların zatlari icabıyla kadîm olarak nitelenmeleri doğru değildir.³⁹⁷ Neseî'nin zikretmiş olduğu Mu'tezilî itirazın esasen bir karşılığı bulunmamaktadır. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre sübûtî sıfatlar, -yukarıda mütekaddim ulemâdan aktarıldığı şekilde- zatlari icabıyla kadîm değildirler. Bu sıfatlar Allah'ın zatı dolayısıyla ve O'na müteallik olarak kadîmdirler.

Neseî'nin kıdem mefhumuyla ilgili yapmış olduğu tüm bu açıklamalara göre; Mu'tezile kıdemi bir varlığın, kendisinden önce herhangi bir varlığın düşünölemeyecek olmasıyla, Ehl-i Sünnet ise iki varlığın birbirleriyle öncelik – sonralık ilişkisine bağılı olarak açıklamaktadır. Bu tanımlardan hareketle Mu'tezile'nin kıdem mefhumuna ilahilik vasfı atfettiğı, Ehl-i Sünnet'in ise bundan kaçındığı görölmektedir. Ehl-i Sünnet'in bu çekincesinin arkasındaki sebep, Mu'tezile'nin kıdemi ilahlık vasfı olarak görmesi ve ezelde Allah haricinde başka kadîm varlıkların kabulünün tevhiid inancına aykırı olduğunu düşünmesidir. Ehl-i Sünnet ise bu tenkitten kaçınmak adına kıdem mefhumuna herhangi bir ilahilik vasfı yüklemeksizin, sübûtî sıfatların Allah'ın zatına bağılı olarak kadîm olduklarını savunmaktadır.

2.10. Sıfâtullah'ın Bekâsı

Neseî, Mu'tezilîleri kastederek, bazı kimselerin kendilerine itiraz sadedinde şunları söyleyebileceğini ifade etmektedir: “İlim sıfatı size göre gaipte bâkî bir sıfattır. Bu sıfat zatı mı ispat eder yoksa manayı mı?” Ehl-i Sünnet'e göre kendisinden söz edilecek bir “ilim sıfatı” var olduğuna göre, bu sıfat hem zatı, hem de meha-z-ı iştikâkı olan ilim manasını ispat etmektedir. Neseî ayrıca bu farazî soruyla Mu'tezile'nin, kendi sıfat görüşlerine tam olarak muttali olmadığını vurgulamak istemiş gibidir. Çünkü Ehl-i Sünnet sübûtî sıfatların mevcudiyetlerini kabul ederken, onların Allah'ın zatının haricinde bir varlıklarını olmadıklarının altını kalın çizgilerle çizmektedir. Bundan dolayı sıfatın mevcudiyeti, zat ile kendisi arasında bir seçim yapılmasını gereksiz ve hatta yanlış kılmaktadır. Yine bu noktaya dikkat çekecek şekilde, yukarıdaki itibarî cümleye karşılık Neseî şu cevabı verir: “Kadîm ashabımız herhangi

³⁹⁷ Neseî, *Tebîratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/211.

bir sıfatın bâkî olduğunu söylemekten imtina ediyorlardı. Onlar, Allah sıfatlarıyla bâkîdir, diyerek sıfatların Allah'ın zatıyla bâkî olduğu söylemiş ve kendilerine yönelecek eleştirileri böylece bertaraf etmiş oluyorlardı.”³⁹⁸

Kadîm ulemânın bir kısmı, yukarıda da zikredildiği üzere sıfatların, doğrudan Allah'ın zatının bekâsı ile ve O'na bağlı olarak bâkî olduğunu söylemiştir. Başka bir kısmı ise Allah'ın ilminin, Allah'ın zatıyla kâim olan bir bekâ sıfatıyla bâkî olduğunu söylemişlerdir. Neseî'ye göre aktarılan görüşlerin ikisi de yanlış değildir. Fakat Ebu'l-Hüzeîl el-Allâf'ın görüşü yanlıştır çünkü o, Allah'ın ilmi O'nun zatıdır derken, O'nun zatı ilmidir, demiyordu. Bu açık bir çelişkidir.³⁹⁹

Neseî, sıfatların bâkî olmalarıyla ilgili görüşleri naklettikten sonra, “bizim ashabımız” diye tanımladığı Mâtürîdî ulemânın, bekâlık özelliğinin ilim sıfatının kendisinde olduğunu kabul ettiklerini söyler. Yani ilmin kendisi bâkîdir. İlim sıfatı özelinde diğer tüm sübûtî sıfatlar için de pek tabii aynı durum geçerlidir. Müellifimiz sözlerine, kitabın ilerleyen bölümlerinde muarızlarının şüphelerine cevap verildiğinde konunun daha anlaşılır kılınacağını da ekler.⁴⁰⁰ Yine burada belirtmek gerekir ki, Neseî'nin Mâtürîdî ulemâdan nakletmiş olduğu, bekâlık özelliğinin sıfatların kendinde olduğu görüşü, sıfatların bizzat bâkî oldukları anlamına gelmemektedir. Sıfatlar bâkîdirler fakat Allah'ın zatına müteallik olarak bâkîdirler. Müellifimiz yukarıdaki görüşü naklederken, büyük ihtimalle malumun ilamı olacağı düşüncesiyle ekstra bir açıklama yapma ihtiyacı duymamıştır.

2.11. Allah'ın Zatının Eşsizliği

Neseî sözün bu kısmında muarızlarına bir soru yöneltir ve onlara, Allah'ın zatı ile ilimler arasında mı yoksa ilim ve cehalet arasında mı bir benzerlik olduğunu sorar.

Allah'ın zatı ile ilimler arasında bir benzerlik olduğunu söylemeleri halinde yanlış cevabı seçmiş olurlar. Açıktır ki ilim ile cehalet arasında bir benzerlikten söz edilebilir. Çünkü ilim ve cehalet, bâkî olması mümkün olmayan ve bir mahale ihtiyaç

³⁹⁸ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/211.

³⁹⁹ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/212.

⁴⁰⁰ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/212.

duyan iki arazdır. Allah ile herhangi bir ilim arasında herhangi bir muvafakat yoktur.⁴⁰¹

Nesefî, yukarıdaki açıklamaya rağmen, Mu'tezile'nin doğrudan olarak Allah'ın ilmiyle bizim sahip olduğumuz ilmin birbirine aykırı olduğunu söylememesi gerektiğini ifade eder. Bunun yerine onların şu şekilde bir ifade kullanmasının daha uygun olacağı kanaatindedir: "Kadîm ilim ile muhdes ilim arasında herhangi bir benzerlik hali olmasa da Allah'ın âlimliği, muhdes varlıklarda geçerli olduğu gibi, bir ilimdir." Kendilerinin ise şöyle bir cümle kurmaları gerektiğini söyler: "Allah'ın zatı ve muhdes ilim arasında herhangi bir benzerlik bulunmuyor olsa da Allah kendi zatını bilmektedir."⁴⁰² Müellifimiz burada Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında bir orta yol bulma gayretini izhar etmektedir. Bununla birlikte sıfat meselesinin gaybî bir mesele olması hasebiyle, istisna mahiyetli cümleler kurarak sınırları kalın çizgilerle çizili ve iki kere ikinin dört edeceği katiyette bir mesele olmadığını da itiraf etmiş olmaktadır.

2.12. Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi

Nesefî, kitabın bu bölümünde Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi⁴⁰³ ve onun sıfatlar meselesine getirdiği yeni bir bakış, bir mezc yöntemi olan ahvâl teorisini ele almaktadır. Nesefî'ye göre Ebû Hâşim el-Cübbâî, Mu'tezile'nin kelâmdaki liderliğinin sona erdiği bir dönemde yaşadı. Mu'tezile'nin düşüşe geçişine şahit olan Ebû Hâşim el-Cübbâî, mezhebini yeniden ayağa kaldırmak için var gücüyle çalıştı. Bu aşırı gayreti onu düşüncenin makul sınırları dışına çıkmaya zorladı ve yanlış fikirler ortaya atmaya sevk etti.⁴⁰⁴

Ebû Hâşim el-Cübbâî, kendi zamanına gelene dek öne sürülen, sıfatları zatın gayrı varlıklar olarak kabul eden ve böylece Allah gibi kadîm varlıklar olduklarını düşündürten ispat görüşü ile mensup olduğu Mu'tezile mezhebinin sıfatları Allah'ın zatında mündemiç kabul etmek suretiyle sıfatların hiçbir gerçeklikleri olmadıkları vehmini uyandıran zat-sıfat aynılığı görüşlerinin ikisinin de eksik ve yanlış olduklarını

⁴⁰¹ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/212.

⁴⁰² Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/213.

⁴⁰³ Mu'tezile'nin önde gelen şahsiyetlerinden olan ve ahvâl teorisini ortaya atan kişi. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdülcebbâr vd., "Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî", *Fadlu'l-i'tizâl*, thk. Fuâd Seyyid, 304-8.

⁴⁰⁴ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/213.

ve bu iki görüşün de tadil edilmesi gerektiğini düşünmüştür. O, bu iki görüşü de kabul etmeyerek, kendi sıfat görüşünü ortaya atmıştır. Ona göre “âlimin şahitte de gaip de âlim” olması, zat ile âlim olma açısından değil zat olma açısından farklılık gösteren bir hâli ispat eder ve âlim olan zat, bu hâl ile âlim olur. Bu durum hayy, kâdir, semî’ ve basîr olmak için de aynen geçerlidir.⁴⁰⁵ Ebû Hâşim el-Cübbâî zat ile âlimiyet durumunu böylece birbirinden ayırmaktadır. Yani babası Ebû Ali el-Cübbâî’nin nihai şeklini vermiş olduğu zat-sıfat aynîliği anlayışını reddetmektedir.

Ebû Hâşim el-Cübbâî ahvâl teorisini şu şekilde açıklamaktadır: “Bahsetmiş olduğum bu hâl, ne zattır ne zattan başkadır ne de zatın dışında bir sıfattır; ne vardır ne de yoktur; ne bilinen ne de bilinmeyen bir şeydir; ne zikredilebilen bir şeydir ne de bunun aksidir.”⁴⁰⁶ Nesefî’ye göre Ebû Hâşim el-Cübbâî ahvâl teorisini açıklarken dile getirdiği “hâl ne zattır ne de zatın dışında bir sıfattır” cümlesini delillendirmek için şu şekilde bir açıklamada bulunmuştur: “Âlim olma hâli ancak ya zata ya da manaya hamledilir. Zata hamledildiği durumda, mutlak olarak zat olunması dolayısıyla âlim olunması gerekir ve böylece her bir zat, yalnız zat olması bakımından âlim olmuş olur. Manaya hamledildiği durumda da aynı şey geçerlidir ve salt mana dolayısıyla ilim olması gerekir ve ilim, tüm manalar için geçerli olur.”⁴⁰⁷ Nesefî’nin nakletmiş olduğu bu pasajda öyle anlaşıyor ki Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin ahvâl teorisinin merkezinde bulunan ve kendisinin “zat sıfatı” adını verdiği mefhumdan bahsedilmektedir. Zat sıfatı; bir zatın diğer zatlardan farklı olmasının ifadesi şeklinde açıklanabilir. Zat sıfatını esasen bir sıfat olarak nitelemek de yanıltıcı olabilir. Çünkü bu sıfat özdeşliği ifade eder. Söz gelimi Allah’ı diğer varlıklardan ayırmak için bu sıfat “Allah Allah’tır” şeklinde ifade edilir. Yani Allah, Allah olması hasebiyle diğer varlıklardan ayrıdır. Aynı şekilde bir cismin, kendisini diğer varlıklardan ayıran zat sıfatı, cisim olmasıdır. Dikkat edilirse bu ifadelerde herhangi bir sıfattan bahsedilmemektedir. Örneğin Allah zikredildiğinde, hiçbir zâtî sıfattan veyahut cisim zikredildiğinde onun en önemli zâtî sıfatı olan mütehayyiz olmasından söz edilmemektedir. Allah hakkında verilen örnekte görüleceği üzere O’nun zâtî sıfatları ile zat sıfatı aynı şeyleri ifade etmemektedir. Allah’ın zat sıfatı kendisi yani Allah olması, zâtî sıfatları ise vücûd, kıdem, bekâ gibi

⁴⁰⁵ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/213-4; Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi*, 246.

⁴⁰⁶ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/214.

⁴⁰⁷ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/214.

Allah'ın zatını niteleyen sıfatlara sahip olmasıdır. Zat sıfatı ile zâtî sıfatlar arasındaki fark en veciz şekilde “olmak ve sahip olmak” şeklinde ifade edilebilir.⁴⁰⁸ Neseî'nin aktarmış olduğu bu bölümde, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ahvâl nazariyesini geliştirmesindeki temel gayesi olan sıfatların zat ile aynileştirilmesi veyahut onların müstakîl varlıklar olarak kabul edilmesi endişesinden farklı bir konudan bahsedilmektedir.

Neseî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin hâli tanımlamada kullandığı birbirine zıt kavramların, aynı tanımda kullanılmasının imkânsızlığından dolayı ahvâl teorisini geçersiz kabul etmektedir. Bunuysa sebr⁴⁰⁹ metoduyla delillendirmektedir.

ve herhangi aklî bir zemine oturmayan bu görüşünden dolayı kendisini, bedihî bilgiyi dahî reddeden Sofistlere benzetmektedir. Neseî'nin bu tenkidinin hakkaniyetli bir tenkit olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü Ebû Hâşim el-Cübbâî hâli tanımlarken birbirlerine zıt kelimeleri bilinçli seçmekte ve bu durumun şahit âlemde bedihiyata aykırı olduğunun da pekâlâ farkındadır. Ancak kendisi böyle bir açıklamayı hâllerin kendi başlarına herhangi bir değer taşımadıklarını, yalnız zat ile birlikte bulunabildiklerini ifade etmek amacıyla yapmaktadır. Bununla birlikte sıfat konusunda bir orta yol bulma gayreti içinde olduğu da akıldan çıkarılmamalıdır.

Neseî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin yukarıda nakledilen açıklaması üzerinden onu köşeye sıkıştırmak istemekte ve ona, biraz evvel kendisinden aktarmış olduğu âlim olma durumunun zat dolayısıyla olması halinde tüm zatların ve sıfat dolayısıyla olması halinde ise tüm sıfatların âlim olması gerektiğiyle ilgili görüşünden dolayı tıpkı kendisinden önceki Mu'tezile ulemâsının düştüğü hataya düşeceğini ifade etmektedir. Çünkü kendisine göre de Allah'ı âlim, kâdir, mürîd vs. kılan bir hâl bulunmaktadır ve bu hâllerin de birbirlerine karışması gerekmektedir. Yani Allah'ı kâdir kılacak olan hâlin O'nu âlim, kâdir kılacak olan hâlin ise O'nu mürîd kılması gerekecektir.⁴¹⁰ Neseî'nin bu cümlelerinden, Ebû Hâşim'in zat sıfatı kavramına muttali olamadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Ebû Hâşim esasen, Neseî'nin yukarıda aktarmış olduğu

⁴⁰⁸ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 243-5.

⁴⁰⁹ Bir şeyin muhtemel sebepleriyle ilgili tüm seçenekleri belirleyip, akabinde bu seçenekleri birer birer eleterek doğru olan tek seçeneği ortaya çıkarma yöntemi. Bilgi için bkz. Tehânevî, “sebr”, Keşşâf, thk. Ali Dahrûc, 1/926.

⁴¹⁰ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/215.

pasajda zat sıfatından bahsetmektedir, hâllerden değil. Bilindiği üzere zat sıfatı bir hâl değil, hâlleri iktiza eden bir sıfattır.

Nesefî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, yukarıdaki yanlış neticeyi doğuracağı dolayısıyla hâlleri aynı cins olarak kabul etmemesine karşılık zat ve manaların da özdeş olmadıklarını ve zat için geçerli olanın mana için de geçerli olduğunu belirtmektedir.⁴¹¹ Nesefî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, zatın mutlak olarak âlim olmadığını, âlim olan zatı âlim olmayan zattan ayıran bir hâl ile âlim olduğunu söylemesi halinde kendisine, zatın bilinmesini sağlayan bir ilim olan bir manayla âlim olduğu, mutlak olarak âlim olmadığı şeklinde cevap verir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin selefi ise bu âlimliğin zat ile olduğunu söylemekteydiler.⁴¹² Hülâsa, âlim ve sair sıfatların mevcudiyetini Ebû Hâşim el-Cübbâî hâllere, Nesefî'nin temsil ettiği Ehl-i Sünnet ulemâsı manaya, Nesefî'nin Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin selefi diye tabir ettiği mütekaddim Mu'tezilîler ise zata nispet etmektedir.

Nesefî bu bölümde, Ebû Hâşim el-Cübbâî ile hayalî olarak bir soru cevap diyalogu gerçekleştirmektedir. Nesefî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye, açıklayageldiği hâlin zata mı yoksa zatın dışında bir manaya mı döndüğünü sorar. Ebû Hâşim el-Cübbâî "Zata döner." cevabını verirse Nesefî onun selefine uymuş olacağını söyler. Zatın dışındaki bir manaya döndüğünü söylemesi halindeyse doğru yolu bulmuş olacağını belirtir. Eğer iki cevaptan birini seçmeyip ikisine de dönmeyeceğini söylemesi halindeyse hata etmiş olacağını çünkü bunun zat ile zatın dışında bir vasıta kabul etme anlamına geldiğini söyler.⁴¹³ Nesefî de kendisinden sonraki dönemde ahvâl teorisiyle ilgili eleştirilerde sıklıkla karşılaşılabileceği şekilde, bu teorinin üçüncü hâlin imkânsızlığı nokta-i nazarından ele almaktadır.

Nesefî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye soru sormaya devam etmektedir. Ona, hâlin zikredilemez bir şey olduğunu söylemesine rağmen ondan nasıl bahsedebildiğini, onun hakkında nasıl malumat sahibi olabildiğini sorar. Peşinden Allah'ın hâl olmaksızın âlim olamayacağını söylediği halde, Allah'ın âlim olduğunu nasıl öğrendiğini sorar. Yine Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye, hâl bilinmeyen bir şey iken ve Allah'ı âlim kılan şey

⁴¹¹ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/215.

⁴¹² Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/215-6.

⁴¹³ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/216.

de hâl olduğu halde, bu bilinmezliğe rağmen Allah'ın âlim olduğunu nereden öğrendin, diye sorar. Tekraren Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi ilzam etmek amacıyla ona, hâl, hakkında bilgi sahibi olunamayan bir şey olduğu halde onun hakkında nasıl ve nereden bilgi edindiğini sual eder.⁴¹⁴ Neseî tüm bu sorularla Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi, kendi düşüncesini tanımlamasında kullandığı kelimeleri kullanarak cevap veremez hale getirmeye çalışmaktadır.

Tüm bu sorulardan sonra, Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi ilzama devam eden Neseî, ona şunların söylenmesi gerektiğini söyler: “Şahit âlemde hâl, ilmin ve diğer tüm sıfatların lazımdır, yani hâl olmaksızın hiçbir sıfat fiiliyata geçmez. Zatın da hâlin bu sıfatların gerek şartı olduğunu bilmesi gerekir. O halde şu iki durumdan birisini geçerli kabul etmen gerekir; ya şahitle gaibi eşitlersin; Bu durumda ne hâl olmadan sıfattan ne de sıfat olmadan hâlden bahsedilebilir çünkü ikisi birbirini gerektiren şeylerdir. Bu durum, ilim sıfatının ispatı konusunda Ehl-i Hakk'ın –Neseî bu tabirle Mâtürîdiyye'yi kastetmektedir- savunduğu görüşün doğruluna delalettir. Bunun neticesinde ‘bilinmez olan’ bir hâli ispat etmek zorunda kalmaz ve doğru yolu bulmuş olursun.⁴¹⁵ İkinci şık olarak şahit ile gaibi eşit tutmazsın ve sıfatlar olmadan hâli ispat etmek durumunda kalırsın. Bu durumda iki açıdan çelişki ortaya çıkar:

Çelişkilerden ilki; Kendisini gerektiren şey olan sıfatlar olmadan hâli ispat etmen demek, âlim olmanın gerek şartı olan hâl olmaksızın sıfatlandırmayı kabul etmen anlamına gelir. Bu durumda kendi selefine uymuş, onların sıfat görüşlerini kabul etmiş olursun. Veya hâlin, gerektirdiği şey olan ilim olmaksızın sübutunu veya gerektirdiği şey olan hâl olmaksızın âlim olmayı caiz görmezsen, doğru yolu bulmuş olursun.⁴¹⁶

İkinci çelişkiye gelince: Sen, gerektirdiği şey olan irade olmaksızın gaip te zatı mürîd, aynı şekilde gerektirdiği şey olan kelâm olmaksızın gaip te zatı mütekellim kılan hâlin ispatını niçin caiz gördün? Hele ki bunu şahitle gaibi eşitleyerek yaptın. Hâlbuki gerektirdiği şey olan sıfatlar olmadan zatı âlim, kâdir, bâkî, semî' ve basîr kılan bir hâlin mevcudiyetini kabul etmek caiz değildir. Öyleyse bu ikisi arasında bir fark olmalı ve sen de bunu açıklamalısın fakat böyle bir fark yoktur ve senin de bunu açıklaman

⁴¹⁴ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/216.

⁴¹⁵ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/216.

⁴¹⁶ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/217.

mümkün değildir. Eğer ki gaip âlemiyle ilgili tüm bu yukarıdaki anlatılanları var kabul ediyorsan, senin gaip te zatı hareketli, sâkin ve tüm renk ve oluşlara sahip kılan bir hâlin de mevcudiyetini kabul etmen gerekir.”⁴¹⁷

Nesefî’nin, eğer dönemindeki birçok Mu’tezilî, Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin bu yoldan çıkartıcı görüşüne meyletmemiş olsaydı, bu görüşün yanlışlığını ortaya koymak için bu kadar uğraş vermeyeceğini söylemesi, Ahvâl Teorisi’nin o dönemde ne kadar yaygın bir görüş olduğuna işaret etmektedir.⁴¹⁸ Kaldı ki, Nesefî’nin Mu’tezilîler arasında yaygın olduğundan bahsetmesi yanında, bu görüşü –ama olduğu gibi kabul ederek ama kendine göre düzenleyerek- savunan Ehl-i Sünnet ulemânın var olduğu da bilinmektedir.⁴¹⁹

2.13. Mu’tezile’nin “Kıyâsu’l-Gâib ale’ş-Şâhid” Usulü

Nesefî, kendilerinin şahitle gaibe istidlâl yöntemini kullandıklarını ve bu istidlâl yönteminin iki şekilde kullanıldığı söyler.⁴²⁰ İlk istidlâl şekli; varlığına şahit olunan bir şeyin, duyu organlarının herhangi biriyle idrak edilmemiş olan başka bir şeye delalet etmesidir. Görülen bir dumanın ateşe, var olan bir binanın bu binayı yapan kişiye delalet etmesi örneklerinde olduğu gibi. İkinci istidlâl şekli ise; iki şeyden birinin diğerine, hiçbir şekilde ondan ayrılmayacak şekilde bağlı olduğundan kesin olarak emin olunduğunda, iki şeyden birinin etkilendiği şeyden diğerinin de, gaip te olsa dahî etkileneceğinin bilinmesidir. Bunun örneği ise şudur: Parlak, yanan ve hareket halinde bir cisim gördüğümüzde bunun ateş olduğunu anlarız. Bununla birlikte söz gelimi Bağdat’ın yandığıyla ilgili bir bilgiye de sahipsek, Bağdat’taki yangının, parlak, yanan ve sürekli hareket halinde olan bir cevher olduğunu anlar ve biliriz. Diğer bir örnekse: Hareketli ve siyah iki farklı cisim gördüğümüzde, hareketli olanın hareket ile kâim, siyah olanın ise siyahlık ile kâim birer cisim olduklarını biliriz. Sonrasında gaip âlemdeki hareketli olan bir şeyin, kendisiyle hareketin kâim olduğu bir şey olduğu neticesine varırız. Yine aynı şekilde gaip âlemde, siyah olan bir şeyde siyahlığın kâim olduğunu anlarız. Hareketin bir cisimde kâim olması, hareket, kâim

⁴¹⁷ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/217.

⁴¹⁸ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/217.

⁴¹⁹ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 248.

⁴²⁰ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/217.

olduğu bu cismin hareketli olarak tavsif edilmesinden dolayı bu cismin illetidir. Çünkü hareket, kendisini hareketli kıldığı mahalden ayrılmaz. Bununla birlikte hareketin olmadığı bir mahallin hareket ile tavsif edilmesi de tasavvur olunamaz. Aynı şekilde hareket olmaksızın bir hareket eden de mevcut olamaz.⁴²¹

Şahitle gaibe istidlâl yöntemini tersinden kullanmak suretiyle de Allah'ın cisim olmadığı bilgisine ulaşılabilir. Şöyle ki; şahit âlemde kendi zatıyla kâim bir cisim, başka bir şeyle birleşme özelliğine sahiptir ve bu özellik cisimden ayrı düşünülemez. Bundan dolayı da cismin, sahip olduğu sıfatlar sebr yoluyla elenip asli özellikleri kalacak şekilde düşünüldüğünde, kendisinin birleşme özelliğinden ayrı olarak var olmasının imkânsızlığı ortaya çıkar. Bundan dolayı cismin gaipte mevcut olması halinde, onunla birlikte birleşme özelliğinin de mevcut olması gerekmektedir.⁴²² Bununsa gaip âlem için düşünülemeyeceği açıktır. Çünkü bir cismin varlığı, hudûs delilinin işaret ettiği üzere o cismi var eden kendisinden başka bir hâdis veyahut kadîm bir varlığa işaret etmektedir. Bu cismi var eden varlığın cismin kendi cinsinden ve cisim özellikleri taşıyan bir varlık olmaması gerekir. Bu da bizi cismi var eden varlığın hâdis bir varlık olmadığı neticesine götürür. Aksi halde teselsül vaki olur. Cismi var eden bu varlığın kadîm bir varlık olduğu kesinleştiğinde, Allah'ın varlığı da ispat edilmiş olunmaktadır.

Nesefî'ye göre az bir tefekkür ile şahitte âlimin bir ilim ile var olduğu bilinebilir. Tard ve aks yöntemini⁴²³ kullanarak konuya bakacak olursak, ilim olmaksızın bir âlimin olması da imkânsız demektir. Usul kaidesince de şahitle gaibi eşitlemek gerektiğinden; gaipte ilimsiz bir âlimin var olduğunu savunmak, zatı âlim kılmayan bir ilmin mevcut olduğunu, aynı şekilde hareket olmadan bir müteharrikin, siyahlık olmadan bir siyahın var olduğunu söylemek anlamına gelecektir.⁴²⁴

Nesefî, Mu'tezile'nin cisim konusundaki görüşlerinden dolayı kelâm ulemasına güzel ve faydalı bir miras bıraktığını zikrederek muarızlarının hakkını teslim etmektedir. Fakat sonradan çelişkiye düşmekten kurtulamadıklarını esefle kaydeder.

⁴²¹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/218.

⁴²² Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/218.

⁴²³ Bir önermedeki konuyla yüklem yerlerini değiştirerek yeni bir önerme elde etme anlamına gelen mantık ilmi terimi. Bilgi için bkz. Tehânevî, "tard ve aks", *Keşşâf*, thk. Ali Dahrûc, 2/1131.

⁴²⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/218-9.

Aynı şekilde Mücessime'nin⁴²⁵ de bu konuda faydalı işler yaptığını fakat onların da sonraları fikirlerini sağlıklı bir şekilde sürdüremediklerinden bahseder. Çünkü Mücessime, şahitle gaibi birbirlerine tamamen örtüşecek şekilde eşitlemiş ve Allah'ı şahit âlemde var olan cismin özellikleriyle nitelemişlerdir. Neseî, Mu'tezile'nin kendilerinin de kullanmış oldukları şahitle gaibi kıyas etme metodunu ihlal ederek kendileriyle çeliştiklerini ve âlim olan bir zatın ilme taallukunun, illet malul arasındaki ilişki gibi kati bir ilişki olmasına rağmen gaip ilim sıfatı olmaksızın âlim olunabileceğini söylediklerini zikreder.⁴²⁶ Neseî tenkidinde haklı görünmektedir. Çünkü sıfatlar hususunda, sıfatların sübutunun kabulüne değin şahitle gaibi kıyas metodunu eksiksiz bir şekilde kullanagelen Mu'tezile, son adım olarak sıfatların mevcudiyetini kabul etmemektedir. Fakat kullanmış oldukları delil son kerte de bunu gerektirmektedir.

Müellifimiz, Mu'tezile'nin söz konusu kıyas metoduyla ulaşmış olduğu; şahit âlemde her mevcudun muhdes ve her muhdesin mevcut olduğu fakat gaip âlemde mevcut olanın muhdes olmadığı görüşünün birkaç yönden mahzurlu olduğunu söyler. Müellifimiz nezdinde onların bu görüşü dillendirmeleri mugalatadır. Çünkü muhdes olma ile mevcut olma durumları arasında ince bir fark bulunmasına rağmen, yine de birbirlerinden farklı şeylerdir. Muhdes, kendisine ihdasın hakikî olarak taalluk ettiği şeydir ve ihdas, ilk var olma anında bir şeye taalluk eder.⁴²⁷ Bu ayrım şu şekilde daha anlaşılır kılınabilir; muhdes, varlığın ilk var olma anındayken kendisine ihdasın taalluk ettiği şeyi ifade eder, o şeyin sonraki anlardaki halini ifade etmez. Muhdes olan şey, ihdas olunduğu andan sonraki anlarda mevcut olarak isimlendirilir. Bundan dolayı mevcut olan bir şeyin tekrar ihdası mümtenidir, denilir. Çünkü muhdes olma tek bir anı ifade ederken mevcut olma hali, söz konusu şey ne kadar süre varlık âleminde bulunuyorsa, o süre zarfındaki varlığını ifade eder. Binaenaleyh muhdes olan şey, hakikî olarak olmasa da, bekâ halinde de mevcuttur, mevcut ismini alabilir fakat artık muhdes olarak ifade edilmez. Mu'tezile'nin bu husustaki diğer bir görüşü ise şudur: muhdes olan şey aynı zamanda da mevcuttur. Çünkü bir şey varlığın başlamasıyla var

⁴²⁵ Allah'ın insan suretinde olduğunu iddia edenlere verilen isim. Bilgi için bkz. Duğyem, “müşebbehe”, *Mevsûatu mustalahâti ilmi'l-keîâm*, 2/1234.

⁴²⁶ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/219.

⁴²⁷ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/220.

olur.⁴²⁸ Mu'tezile'nin zikredilen ikinci görüşü de Neseffî'nin aynı konudaki eleştirilerine muhatap olmaktadır. Mu'tezile'nin ilk öncülü olan görüş; muhdes olanın aynı zamanda mevcut olduğu ile ilgili görüşü Neseffî nezdinde de makbuldür. Fakat bu ifade eksiktir. Mu'tezile'nin açıklamaları ilk bakışta itiraz edilmeyecek açıklamalar olarak görülebilecek olsa da, Neseffî bu tanımlamalardaki nüanslara dikkat çekmektedir. Ona göre Mu'tezilîler muhdes ile mevcudu eşitlemektedir. Fakat Neseffî'ye göre muhdes, mevcut olan şeyin yalnız ilk andaki ifadesidir. Bu durumda bir şeyin muhdes olarak ifade edilmesi, mevcut olarak ifade edilmesinin alt kümesi, daha sınırlı bir ifadesi olarak kabul edilmektedir. Hülâsaten ifade edilmek gerekirse; mevcut mefhumu muhdes mefhumunu kapsamakta ve bu ikisinin birbirlerine eşit mefhumlar olarak ifade edilmesi hakikat ifade etmemektedir.

Neseffî'ye göre Mu'tezile, şahit âlemde yalnız cevherin, zatıyla kâim olabileceğini, cevher dışında herhangi bir şeyin kendi zatıyla kâim olamayacağını iddia etmektedir. Allah'ın da zatıyla kâim olduğu hiç kimsenin aksini iddia edemeyeceği bir husustur. Neseffî, Mu'tezile'nin bir usul olarak benimseyip kullanmış olduğunu belirttiği şahidin gaibe kıyası metodunun burada da işletilmesini ve Mu'tezilîlerin Allah'a cevher demesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu durumda onların, Hristiyanların Allah inancına benzer bir inanca sahip olacaklarını, cevher dememeleri halindeyse çelişkiye düşeceklerini belirtmektedir.⁴²⁹ Neseffî'nin Mu'tezile'yi söz konusu bu zorda bırakma gayretinin insaf sınırları içerisinde kabul etmek mümkün değildir. Değil Mu'tezile'ye mensup olan, -aşırıya kaçmış yönelimleri olan Mücessime ve Müşebbihe'yi hariç tutarsak- hiçbir Müslüman Allah ile maddi özelliklere sahip herhangi bir nesne ile Allah'ı tanımlama gafletine düşmemiştir. Her ne kadar Mu'tezile şahitle gaibi kıyaslıyor olmaları, bu denli aklî hudutlar dışına çıkan bir iddiada bulunmalarını gerektirmez. Kaldı ki tevhi'd inancını, akaid sisteminin merkezine oturtan bir mezhebe böylesine bir ilzamda bulunmak, mezhep taassubundan kurtulunamadığına işaret ediyor olsa gerektir.

Neseffî biraz evvelki geçersiz bir ön kabul üzerine bina ettiği tenkidi devam ettirerek; Mu'tezile'nin, Allah'ın cevher olduğu neticesine yol açacak bir düşünceye

⁴²⁸ Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/220.

⁴²⁹ Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/220.

sahip olmalarının, kendileriyle Mücessime arasında hiçbir fark bırakmayacağını belirtmektedir. Müellifimizin iddiasına göre, bir şeyin zat ile kâim olmaması, o şeyin cevher olmamasını gerektirmez. Bu durumda şahitten gaibe geçiş yapılamaz ve bundan dolayı da “Allah cevherdir” denilemez.⁴³⁰ Mu'tezile'den herhangi birinin Allah'ı cevher olarak nitelediğine herhangi bir kaynakta şahit olmamamız, Neseî'nin bu ithamını boşa çıkarmaktadır.

Neseî, Mu'tezile'nin şahitle gaibin kıyaslanması hususundaki bir diğer görüşünün şu olduğunu zikreder: “Şahit âlemde bir cevher, asla bir mahalden müstağni kalamaz. Aynı şekilde mahalden müstağni olmayan şey yalnızca cevherdir.” Şahit âlem gaip âleme kıyaslandığında, Allah'ın ulûhiyeti ile ilgili yakışıksız bir tabloyla karşılaşılacağından, bu kıyas geçerli bir kıyas olmaz. Nihayetinde Allah bir mahalde bulunmaktan müstağnidir ve asla cevher olarak nitelenemez. Neseî tekraren Mu'tezile'nin bu görüş ile yine Mücessime itikadına yaklaştığını iddia etmektedir. Neseî, Mu'tezile'nin savunduğunu iddia ettiği bu görüşe, şu şekilde bir karşılık verileceğini söyler: “Cevher, haddizatında mahalden müstağni olan şeye verilen bir isim değildir; cevher denilen şey, cismi oluşturan asli unsurlardır.”⁴³¹ Neseî yeniden Mu'tezile'yi, onların asla tasvip etmeyeceği bir şekilde itham etmektedir. Mu'tezilî itikat sistemine bakıldığında, bu ithamın da biraz evvelki gibi mevhum bir itham olduğu görülmektedir.

Mu'tezile'nin savunmuş olduğu bir diğer görüş ise şudur: “Şahit âlemdeki her sıfat araz ve her araz da sıfattır.” Eğer Mu'tezile, her sıfatın araz her arazın da sıfat olduğu görüşüne bağlı kalacaksa, Allah'ın sıfatlarının da araz olduğunu söylemeleri gerekmektedir. Fakat Mu'tezile, savunduğu görüşün mutlak bir neticesi olarak ulaşılan bu sonucu kabul etmemektedir. Mu'tezile'nin savunmaktan imtina ettiği bu görüşü, Allah'ın havâdise mahal olduğunu düşünen Kerrâmiyye mensupları sahiplenmiş ve savunmuşlardır.⁴³² Neseî'nin zikrettiği gibi Mu'tezile'den böyle bir görüş nakledilmiş ve yine Mu'tezile şahitle gaibi kıyaslama metodunu kullanagelmiş olsa bile, buradaki kabulün aynıyla gaibe uygulanması gerekmez. Kaldı ki Mu'tezile Allah'ın herhangi

⁴³⁰ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/220.

⁴³¹ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/220.

⁴³² Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/221.

bir sifata sahip olduğunu düşünmemektedir. Yani bu metodu kullanıyor olsalar bile şahit âlemdeki her şeyin aynıyla gaip âlemde vaki olduğunu söylemeleri icap etmez. Böyle olsaydı, Mu'tezile'nin Mücessime ve Müşebbihe'den bir farkı kalmazdı. Ayrıca Nesefî'nin de belirttiği gibi, yukarıdaki görüşü gaip âleme uygulayanlar, Allah'ın sıfatlarını hâdis kabul eden ve Allah'ın zatının havadise mahal olduğunu kabul eden Kerrâmiyye mensuplarıdır. Mu'tezile'ye yöneltilen bu ithamın da önceki birkaç itham gibi hakkaniyetli olduğu söylenemez.

Nesefî, Mu'tezile'nin neticesini kabul etmediği sıfat-araz ilişkisiyle ilgili yukarıda zikredilen görüşünün yanlış olduğunu söyler çünkü şahit âlemde bir şeyin sıfat olmasının sebebi araz olması değildir, bunun sebebi; vasfettiği zatı, o vasıfla vasıflanmıyor olan diğer zatlardan ayırıyor olmasıdır. Araz sıfat olduğundan değil, cevherde bir zaman diliminde bulunup sonra bir zaman bulunmamak suretiyle, süreksizlik özelliği gösterdiğinden dolayı araz olarak isimlendirilmiştir.⁴³³

Nesefî'ye göre, Mu'tezile nezdinde Allah'ın ilmi olsaydı, teaddüd-i kudemâ vaki olacağından ve bunun tevhîd ilkesine aykırı olmasından dolayı bu ilmin bâkî olması imkânsızdır. Bu sebeple eğer ki Allah'ın bir ilmi mevcut olsa idi, bu ilim hâdis ve araz olurdu. Araz olması dolayısıyla da insanî bilgi kategorisine gireceğinden ya zarurî ya da iktisâbî bir bilgi olurdu. Müteal bir varlık olan Allah'ın sahip olacağı düşünülen ilminin bu sayılan seçeneklerin herhangi biri dâhiline girmesi aklen caiz değildir.⁴³⁴ Nesefî burada, Mu'tezile'nin Allah'ın müteal bir varlık olduğunu kabul ettiğini zikrederek, biraz evvelki Mu'tezile'ye yöneltmiş olduğu ithamların da geçersiz olduğunu zımnen de olsa kabul etmiş olmaktadır. “Nesefî Mu'tezile'yi, Allah'a herhangi bir noksanlık atfediyor diye değil, şahidin gaibe kıyası metodunu işine geldiği şekilde kullanması dolayısıyla tenkit etmektedir” şeklinde bir itiraz cümlesi kurulabilir. Fakat Nesefî'nin biraz ileride de değineceği üzere Mu'tezile içerisinde şahidin gaibe kıyası metodu yekpare bir şekilde kullanılmamıştır. Ayrıca şahit âlemde ne varsa bunun aynıyla gaip âlemde de mevcut olduğunu iddia etmek, gaip âlemin “gaybî” hususiyetlerini göz ardı etmek ve gaip âlem ile şahit âlem arasındaki mahiyet farkını ortadan kaldırmak anlamına gelecektir. Allah'a maddî özellikler atfeden kişi

⁴³³ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/221.

⁴³⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/221.

ve grupların bu şekilde hareket ettikleri malumdur. Bununsa tenzih ve tevhîd merkezli bir İslâm itikadıyla uzlaştırılabilmesi kabul edilebilir bir husus değildir.

2.14. İlim – Âlim İlişkisi

Nesefî, Mu'tezile'nin, Allah'ın ilminin araz olmaması gerektiği görüşünü destekler mahiyette, Allah'ın ilminin, zıttı olan cehalet ve herhangi arızî bir şeyle bir araya gelmemesi dolayısıyla şahit âlemdeki gibi bir ilim şeklinde vasıflanamayacağını ifade eder. Ayrıca Allah'ın ilminin niçin araz olmaması gerektiği hususunu biraz daha açarak; Allah'ın ilmi araz ya da his veya inanç cinsinden olmadığı için şahitteki ilimle aynı kabul edilemeyeceğini çünkü Allah'ın ilminin araz olması halinde, cehalet, zan ve şüphe ile birlikte anılmaya müsait olacağını belirtir. Ona göre Allah'ın ilmi aynı şekilde zarurî ve iktisâbî bir bilgi de değildir çünkü zarurî bilgi hâdis bir bilgi türü olmasıyla birlikte zihinde bir gayrete ihtiyaç duymaksızın; iktisâbî bilgi ise önceden var olmayıp ortaya çıkmasına vesile olan bir sebep dolayısıyla oluşan bilgidir. Bu da bu iki bilgi çeşidinin de arızî birer bilgi çeşidi olduklarını göstermektedir. Örneğin titreyen bir kişinin hareketi zarurîdir, iktisâbî bir bilgi değildir. İnsanın ihtiyarî hareketleri ve aynı şekilde iradesi ile gerçekleşen hareketsizliği ise iktisâbî bilgiye örnektir. Beş duyu ile elde edilen bilgiler ise istidlâlî/öğrenilen bilgi kategorisinde değerlendirilir.⁴³⁵ Nesefî'nin dikkat çektiği üzere Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin Allah'ın arazî bir ilme sahip olmaması gerektiği hususunda onlardan farklı düşünmemektedir.

Nesefî Mu'tezilîlerin, Allah'ın ilminin araz olmaması hususunda kendilerine hak vermeleri gerektiğini düşünür. Fakat Mu'tezile'nin Allah'ın âlim olmasının keyfiyeti hususunda kendilerinden farklı düşünüyor olduklarını ve bu düşüncelerini şu şekilde temellendirdiklerini ifade eder: Mu'tezile'ye göre şahit âlemde âlim olan bir zatın, ilim sıfatına sahip olması gerekmez. Hatta zat hakikî olarak doğrudan âlim olarak nitelendirilemez. Çünkü ilmin mahalli kalptir, bu sebeple ilim kalpte kâimdir ve kalbim âlim olarak nitelenmesi kabul edilebilir değildir. İlmin, bedenın yalnız küçük bir bölümü olan kalpte mevcut bulunuyor olmasına rağmen tüm beden âlim olarak nitelenmektedir fakat bu nitelenme hakikî bir nitelenme değildir.⁴³⁶ Mu'tezile'nin bu görüşü, âlimin ilim sıfatına sahip olarak nitelenmesinin mecburi olmadığını ifade

⁴³⁵ Nesefî, *Tebisratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/221-2.

⁴³⁶ Nesefî, *Tebisratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/222.

etmektedir. Selbî yöntem için de kullanılabilecek bu istidlâl şekli, daha çok Ebû Hâşim'in ahvâl teorisini destekler mahiyettedir. Çünkü kalpte kâim olan ilim sıfatı arızî bir his olduğundan bazen var bazen de yok olabilmektedir. Buradaki ilmin doğrudan zata nispet edilmemesi de bu açıklamanın ahvâl teorisiyle benzer olan bir başka yönüdür.

Neseî, Mu'tezile'nin âlim bir zatın doğrudan ilim sıfatına sahip olmasının gerekmemesi hususunda onlara şu şekilde mukabelede bulunur: Neseî, âlim isminin, daha önce geçtiği üzere, ilme delalet eden bir manadan türetildiğini hatırlatarak, bu sıfatın, mahalli olduğu kalpten yok olduğunda zatın artık âlim olarak nitelendirilemeyeceğini; bu sıfat ne zaman ki kalpte husule gelir, o zaman zatın âlim olarak nitelenebileceğini ifade etmektedir. Yani ilmin kalpte kâim olması, onu zattan bağımsız bir hüviyete kavuşturmamaktadır. Neseî nezdinde âlim ilim sıfatını, ilim sıfatı de âlimi gerektirmektedir. Bu ikisi ne şahit âlemde ne de gaipte birbirinden ayrı düşünülemezler. Öyleyse bir âlimden bahsedildiğinde bu âlim ilme sahip demektir, ilmin kendisiyle kâim olan demek değildir. Binaenaleyh ilim zatın bir kısmıyla kâim olsa da, zatın tamamı ilme sahip ve âlim demektir. Sıfatın zat ile kâim olmasında vasıflanma değil, kâim olma şarttır. Çünkü sıfat, başka bir yerde veya “olmayan bir yerde” kâim olursa, zat o vasıfla tavsif olunamaz. Bundan dolayı Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim'in savunduğu gibi, Allah'ın bir mahalde olmaksızın hâdis bir iradeyle mürîd olması mümkün değildir. Netice olarak ilim zatın bir bölümünde kâim olsa da o zatta var olmuş olur çünkü zat tek bir insandır ve ‘tek bir şey’ sayılır ve ilmi olan kişi, âlim olarak nitelenir.⁴³⁷ Neseî özelinde Ehl-i Sünnet, sıfatların kâim oldukları yere nispetle zatın bu sıfatlarla vasıflanıp vasıflanmayacağı hususunda Mu'tezile'den farklı düşünmekte ve her sıfatın, Neseî'nin de dikkat çektiği üzere, türetilmiş oldukları manayı ihtiva ettiklerini düşünmektedir.

2.15. Sıfatların Zata Nispeti

Neseî, “ashabımız” diye tanımladığı Mâtürîdîlerin, Mu'tezile'nin ilim sıfatına sahip olmaksızın bir zatın âlim olabileceği görüşüne karşılık şu savunmada bulunduklarını zikreder: “İlmin faydasını da cehaletin zararını da gören zatın

⁴³⁷ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/222.

tamamıdır. Aynı şekilde kudret ve acziyet, duyma ile sağırılık ve görme ile körlük için de aynı şey geçerlidir. Yani tüm bu sayılanların faydası da zararı da zata mütevecchihtir. Bu söylenilenin delili, zikredilen tüm sıfatların mahallerinin bedendeki bir organ olmasıdır. Bu organların yapmış olduğu her bir iş, sanki bu işleri tüm beden yapmış gibi ifade edilir. ‘Gözümle gördüm, kulağımla duydum, birisinin yanına ayaklarımla gittim, bu yazıyı elimle yazdım.’ örnekleri bu hususu açıklar mahiyettedir. Dikkat edileceği üzere işi yapan nesnelerin her birinin bir uzuv olmasına rağmen fiiller zata nispet edilmektedir.”⁴³⁸

Nesefî, sonraki dönem Ashâb-ı Sıfât’ın⁴³⁹ bu konudaki genel görüşünü şu sözlerle aktarır: “İlim de gerçekte kendisiyle kâim olduğu bir cüzün sıfatıdır. Aynı şekilde kudret, sem’, basar ve diğer tüm sıfatlar da bedenın belli bir bölümünün sıfatıdır, bütün bedenın değil. ‘Fılan kişi âlimdir.’ denildiğinde, o kişinin kalbinin âlim olduğu kastedilir. Bir sıfat bazı organlarda kâim olur ve diğer organlar bu sıfatlarla vasıflanıyor olmasa bile bu sıfat bütün beden için ortak bir sıfat olarak telakki edilir.”⁴⁴⁰ İnsandan sadır olan akletme, düşünme, sevmeye ve nefret etmeye gibi soyut ve dokunma, tatma, koklama gibi somut fiillerin tamamının bir mercii bulunmakla birlikte, tüm bu fiiller insanın zatının tamamını nitelemektedir. Böyle olmasaydı ve bu fiiller, sadır oldukları mercilere nispet edilselerdi, bu mercilerin kendi başlarına kâim oldukları vehmedilebilirdi. Ayrıca tüm bu organların hiçbirisi, kendi iradeleriyle bu fiilleri işliyor değildir. Onları sahip oldukları özelliklere yönelik kullanan kişinin kendisidir. Tüm bu fiillerin bilinçli yönlendiricisinin zat olması dolayısıyla bu fiillerin zata nispet edilmeleri gerekmektedir.

Nesefî muhdesatın birçok sıfata birden delalet ettiğini söyler ve buna örnek olarak mefulün faile delalet etmesi gibi kudrete de delalet ettiğini zikreder. Bu fiilin muhkem ve noksansız bir fiil olması da mevcut olan bir ilme delalet etmektedir. Binaenaleyh mefulün muhkem ve noksansız olduğunu düşünen herkes, bu mefulü ortaya çıkartan failin bir kudrete de sahip olduğu, aynı zamanda muhkem bir meful

⁴³⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/223.

⁴³⁹ Sıfâtiyye, Ehl-i İspat terimleriyle de ifade edilen, ilahi sıfatların Allah'a nispetiyle mevcudiyetlerini kabul eden kişilere verilen isim. Detaylı bilgi için bkz. İlyas Çelebi, “SIFÂTİYYE”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2020).

⁴⁴⁰ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/223.

olması dolayısıyla da bir ilme sahip olduğu çıkarımında bulunur. Nakışla işlenmiş bir elbisenin ya da içerisinde resim tablolarının bulunduğu güzel bir evin bittamam eksiksiz ve mükemmel bir şekilde yapılmayarak nakış bilmeyen ve resim yapmaya zerre miskal yeteneği olmayan birinden sadır olduğunu iddia eden kimse ya kasti olarak cahillik yapmış ya inatçı ya da kibirli birisidir, aksi düşünülemez.⁴⁴¹ Bir önceki hususla bağlantılı olarak Neseî bu misalleri, fiillerin doğrudan zata izafe edilmesi hatasına düşülmemesi için veriyor olsa gerektir. Çünkü Mu'tezile'nin de yaptığı şey, tam olarak budur. Âlimiyet zata nispet ediliyor olsa da, kalpte kâim bir ilim sıfatı olduğunun akıldan çıkarılmaması gerekir.

2.16. Mu'tezile İçerisinde Şahidin Gaibe Kıyasına Bakıştaki Farklılıklar

Neseî, Mu'tezile'nin şahit ile gaip arasındaki ilişkiye bakışta üç gruba ayırdığını söyleyerek bunları şu şekilde tasnif eder:

Birinci grup, her durumda şahitle gaibi eşitleyenlerdir. Onlar demişlerdir ki; “Sânî” olan Allah'ın kudreti, mefulün delaletiyle sabittir. İlmi de mefulün eksiksiz ve mükemmel olması dolayısıyla sabittir. Allah'ın zatının mevcudiyeti de, şahit âlemdeki mefulatın delaletiyle sabittir.”⁴⁴² Neseî'nin, şahitle gaibi eşitleyen bu bakış açısına sahip olan Mu'tezilîlerin, aslında mensup oldukları mezheplerini terk ederek doğru yolu tutmuş kabul edileceklerini söylemesine, söz konusu Mu'tezilîlerin kim olduklarından bahsetmemesi dolayısıyla buraya bir şerh düşülmesi gerekmektedir. Çünkü bu şekilde bir iddiada bulunmak, Mu'tezile itikadı hudutlarını terk anlamına gelecektir. Yalnız Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, evvelemirde sıfatları Allah'ın zatından gayrı varlıklar olarak kabul eder gibi görünmekte fakat o da nihai olarak sıfatlarla zata aynileştirmektedir. Ebu'l-Hüzeyl'den başka herhangi bir Mu'tezilînin bu şekilde bir eşitlemeye gittiği ise müsellem değildir.

İkinci grup, şahitle gaibin her durumda birbirinden ayrı şeylere delalet ettiğini söyleyenlerdir. Bu kimseler, şahit âlemde bir meful faile ve o failin kudretine, muhkemliğine ve ilmine delalet ediyor olsa da bu mefulün gaip âlemde herhangi bir şeye delalet edeceği anlamına gelmeyeceğini iddia eder. Yani şahit âlemdeki meful

⁴⁴¹ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/224.

⁴⁴² Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/224.

gaip âlemde, ne onu ortaya çıkartan bir failin varlığına ne o failin kudretine ne de ilmine delalet eder. Neseî'ye göre bu görüşü savunanlar Sâni' olan Allah'ı, O'nun kudretini ve ilmini inkâr etmektedirler. Sâni' olan Allah'ın var olduğuna dair bir delil bulunsa bile, O'nun kudretini ve ilmini inkâr etmek, âtil bir tanrı anlayışını ortaya çıkarmaktadır.⁴⁴³ Neseî'nin zikrettiği bu grup hakkında da Neseî'nin aktardığı şekilde bir hükme varmak oldukça güçtür. Çünkü en azından kelâm ilmiyle iştigal eden herhangi bir âlimin, kelâm ilminin usulü gereği bu şekildeki bir fikrî anlayışa sahip olmaması gerekir. Bu şekilde bir akıl yürütme yoluna giden birinin bilinemezci/agnostik/lâedrî mensubu olarak kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü bu düşünce şekli insana, yalnız duyuları aracılığıyla bilgi edinebileceğini ve gaybî âleme dair herhangi bir istidlâlî bilgiye sahip olamayacağını ve müspet veya menfî bir hükümde bulunamayacağını söyler.⁴⁴⁴

Neseî'nin zikrettiği üçüncü ve son grup ise, mefulün faile delalet ettiği hususunda şahidi gaibe kıyas edenlerdir. Neseî Mu'tezilîlerin ekseriyetinin bu usulü takip etmesi dolayısıyla söz konusu grubu muhatap kabul etmektedir. Ona göre bu gruba giren Mu'tezilîler, Allah'ın varlığını ikrar edip kudretin ve ilmin delaleti hususunda şahitle gaibi ayırarak şunu iddia eder: "Bir mefulün varlığı şahit âlemde kudret ve ilme delalet etse de gaip âlemde herhangi bir şeye delalet etmez." Mu'tezilîlerin "herhangi bir şey" derken kastettikleri, Allah'ın ezeli sıfatlarıdır. Müellifimiz bu grubun savunduğu bu görüşün; zat ile sıfatların birbirinden ayrılması ve şahit ile gaip arasında sıfatların delaleti hususunda ayırım yapılması dolayısıyla mahzurlu olduğunu söyler.⁴⁴⁵

Neseî, yapmış olduğu bu itiraza Ebu'l-Hüzeyl'in eleştirisini ve ona verilen cevabı daha evvel kaydettiğini söyleyip Ebû Ali el-Cübbâi ve kendisine tâbî olan Basra Mu'tezilesi⁴⁴⁶ mensuplarının görüşünü zikrederek onların şöyle söylediğini nakleder: "Meful, eğer muhkem ise, kendisini ortaya çıkartan âlim ve kâdir bir faile şahitte de

⁴⁴³ Neseî, *Tebîratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/224.

⁴⁴⁴ Ahmet Cevizci, "Bilinemezcilik", *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 321-2.

⁴⁴⁵ Neseî, *Tebîratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/225.

⁴⁴⁶ Mu'tezile'nin, diğeri Bağdat'ta tesis etmiş olan iki fikrî damarından biri. Ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 28-46.

gaipte de delalet eder. Şahit âlemde fail, bir ilimle âlim ve bir kudretle kâdir olduğundan muhkem ve noksansız fiil, ilim ve kudretin varlığına delalet eder. Gaipite ise zatın âlim ve kâdir olması, doğrudan zatına delalet eder, bu zatın ilim ve kudretine değil.”⁴⁴⁷ Neseî’nin Basra Mu’tezilîleri tarafından savunulduğunu söylediği bu görüş, netice açısından tüm Mu’tezilîler tarafından savunulmaktadır.

Ka’bî ve onun Bağdat Mu’tezilesi’nden⁴⁴⁸ tâbîlerinin bu konudaki görüşü ise; Muhkem ve noksansız bir fiilin, o fiili yapan failin yalnızca âlim ve kâdir olduğuna delalet ettiği şeklindedir. Söz konusu faile, bir vakit sonra cehalet ve acziyet arız olabilir. Yani o kişi bildiği o bilgiyi unutabilir ya da yapmaya kâdir olduğu şeye artık gücü yetmeyebilir. Buradan failin bir ilimle âlim ve bir kudretle kâdir olduğu anlaşılır.⁴⁴⁹ Nakledilen iki görüşe de dikkatle bakılacak olursa Bağdat ile Basra Mu’tezilesi arasında nihai olarak herhangi fikrî bir ayrılık bulunmamaktadır.

Ebû Hâşim el-Cübbâî ve tâbîleri de şunu söylemişlerdir: “Âlim ve kâdir failin fiile delaleti, onun bir hâl ile âlim ve bir hâl ile kâdir olduğuna delalettir. Bu iki hâl, faili âlim ve kâdir olmayan zattan ayıran şeydir.”⁴⁵⁰ Ebû Hâşim’in ise zat-sıfat ilişkisi hususunda kendinden önceki temel anlayıştan farklı bir görüşe sahip olduğu görülmektedir.

Neseî, şahitle gaibin kıyası hususunda üç görüş nakletmiş, bu üç görüşten son zikrettiği görüşün temel Mu’tezilî görüş olduğunu belirtmiştir. Temel görüş olarak zikrettiği bu görüşün de –ikisinin neredeyse aynı olmasıyla birlikte- üç farklı varyantından bahsetmektedir. Müellifimiz bu üç farklı yorumu ayrı ayrı ve mufassal bir şekilde ele almaktadır.

2.17. Ebû Ali el-Cübbâî’nin Şahitle Gaibi Kıyasını Kullanımdaki Hatası

Müellifimiz ilk olarak Ebû Ali el-Cübbâî’nin görüşünü ele almaktadır. Neseî, Ebû Ali’nin muhkem ve noksansız fiilin âlim ve kâdir bir faile delalet ettiğini söylemesinin şahit âlemde ilim ve kudret sıfatlarını kabul ettiğini ve âlim ile kâdirin

⁴⁴⁷ Neseî, *Tebîratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/225.

⁴⁴⁸ Bîr el-Mu’temir’in öncülüğünde tesis etmiş olan Mu’tezile’nin iki kolundan biri. Detaylı bilgi için bkz. Akın, *Basra ve Bağdat Mu’tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, 28-46.

⁴⁴⁹ Neseî, *Tebîratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/225.

⁴⁵⁰ Neseî, *Tebîratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/225.

ilim ve kudretin medlulü olduğunu kabul ettiğini gösterir. Bu kabulü, kullanmış olduğu kıyas metoduyla birleştğinde, gaip âlemde âlim ve kâdir bir zatın var olmasının, ilim ve kudretin var olduğuna delalet ettiğini kabul etmesini gerektirir. Fakat o böyle düşünmemektedir. Neseî'ye göre Ebû Ali kabul etmiyor olsa da gaip âlemde ilim ve kudretin varlığının delili, şahit âlemdeki muhkem ve noksansız olan mefulün varlığıdır. Bununla birlikte Neseî'nin şahit âlemde, gaip âlem için kendisiyle istidlâl edilen muhkem ve noksansız mefulün var olmadığını söylemenin çelişki içereceğini ve varlığına delil olmasına rağmen Allah'ın var olmadığını söylemenin ise Muattıla⁴⁵¹ inancına yol açacağını söylemesi,⁴⁵² aşırı bir yorum görüntüsü vermektedir. Çünkü Ebû Ali'nin sıfatların sübutunu kabul etmemesi, şahit âlemdeki mefulün var olmadığı anlamına gelmediği gibi bundan daha çok Allah'ın varlığı ile ilgili herhangi menfi bir neticeyi de kesin bir şekilde intaç etmemektedir.

2.18. Ka'bî'nin Zat-Sıfat İlişkisi Hakkındaki Görüşünün Yanlışlığı

Neseî, Ka'bî'nin savunduğu görüşü ele alırken ona, muhkem fiilin yalnızca zata mı yoksa bir sıfatla mevsuf bir zata mı delalet ettiğini sormaktadır. Ka'bî'nin muhkem fiilin yalnızca zata delalet edeceği şeklinde cevap vermesi halinde kendisine, bu görüşün fasit olacağı, çünkü bir şeyin mutlak olarak var olması o şeyin fail olacağı anlamına gelmeyeceği cevabını verir. Nitekim cemadat ve arazlar vardır fakat fail veya bir fiil gerçekleştirmeye kâdir değildirler.⁴⁵³ Neseî'nin “mutlak olarak var olma”dan kastettiği husus, herhangi bir sıfata sahip olmaksızın yalnız zat olarak var olmaktır. İlim, kudret ve irade gibi sıfatlardan ârî bir Allah'ın ise fail olarak nitelenemeyeceği dolayısıyla kendisinden muhkem fiillerin sadır olamayacağına dikkat çekmektedir.

Ka'bî kendisine yöneltilen soruya “bir sıfatla mevsuf bir zata delalet eder” şeklinde bir cevap verirse, kendisine tekrar bir soru sorulur ve denilir ki: “Bu sıfat doğrudan zata mı yoksa zatın dışında bir manaya mı delalet eder?” Doğrudan zata delalet edeceğini söylemesi halinde, biraz evvelki cevap kendisi için tekraren geçerli

⁴⁵¹ Önceleri Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyenler için kullanılan bu tanım, sonraları Dehrîler için de kullanılmaya başlanmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, “MUATTILA”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Ekim 2020).

⁴⁵² Neseî, *Tebisratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/225-6.

⁴⁵³ Neseî, *Tebisratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/226.

olur. Zatin dışında bir manaya delalet edeceğini söylemesi halindeyse özelde Nesefî'nin, genel olarak Ehl-i Sünnet'in savunduğu görüşe katılmış olmaktadır.⁴⁵⁴ Fakat açıktır ki Ka'bî'nin, muhkem fiilin sıfatla mevsuf bir zata delalet edeceğini söylemesi beklenemez. Bundan dolayı Nesefî'nin farazî diyalogu gerçekçi görünmemektedir.

Nesefî Ka'bî'nin eğer tutarlı olacaksa, yukarıda görüşler serdedilirken geçtiği üzere, şahit âlemdeki muhkem ve noksansız fiilin, o fiili yapanın ilim ve kudret sahibi olduğu görüşünü, gaip âlemde de cari kılması gerektiğini söyler çünkü sıfat konusunda şahit âlemde geçerli olan delil medlul ilişkisi, aynıyla gaip âlemde de geçerlidir, aynıdır, değişmez.⁴⁵⁵ Ka'bî'nin önderliğindeki Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup âlimler ise bu delile itiraz ederek ilmin mevcudiyetinin, zarurî olarak failin âlim olduğuna⁴⁵⁶ delalet ettiğini söylemektedirler. Şahit âlemde de gaip âlemde de bu durum aynıyla geçerlidir. Fakat onlara göre şahit âlemde geçerli olduğu şekilde gaip âlemde de bir ilmin var olduğunu söylemek mümkün değildir.

Ka'bî'nin tâbîlerine göre şahit âlemde ilim, iktisâbî bir bilgiyle sabit olur. Çünkü ilim, iktisâbî ve istidlâlî yolla edinilmediği takdirde, duyu organlarıyla bilinemeyen bir araz haline gelir. Fail olan zat, şahit âlemde de gaip âlemde de âlimdir çünkü bu konuda şahitle gaibi ayıracak bir delil bulunmamaktadır. Fakat ilmin varlığı hususunda aynı durum geçerli değildir. Şahit âlemde ilmin varlığı sabittir. Bunun delili ise, âlimin zıttı olan cahilin varlığının mevcut olmasıdır. Bu da demektir ki şahit âlemde âlim, yokluğu mümkün bir araz olan ilim sıfatıyla âlim olmaktadır. Fakat gaip âlemde cehaletin mevcudiyetinin mümkün olmaması dolayısıyla âlimin bir ilimle âlim olduğunu söyleyemeyiz. Binaenaleyh şahitle gaibin eşitlenebilmesi için bir eşitlik delilinin ve birbirlerine eşitlenmelerini sağlayan bir mananın bulunması gerekir fakat bahsedilen durumda böyle bir şey vaki değildir.⁴⁵⁷ Nesefî'ye göre Mu'tezile'ye mensup olanların çoğu, ilmin faili âlim kılmasının, failin ilmini sabit kılan ilim gibi

⁴⁵⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/226.

⁴⁵⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/226.

⁴⁵⁶ Saleme'in tahkikinde kelime "bikevni" olarak geçmekte fakat doğrusu Muhammed Hâmid Îsâ'nın tahkikinde geçtiği üzere "yekûnu" olmalıdır. Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Muhammed Hâmid Îsâ, 1/397.

⁴⁵⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/228.

iktisâbî olduğunu düşünmektedir. Fakat şahit âlemde failin âlim olduğuna delalet eden delil, ilmin sabit olduğunun delaletinden farklıdır. İkisinin de delaletleri aynı olsaydı, birbirlerinden ayrılmaları tasavvur olunamazdı. Çünkü bir delilin hem medlulüne hem de başka medlule delalet etmesi mümkün değildir. Bu şahit âlemde böyledir. Fakat bir delil, varlık bakımından iki duruma delalet edebilir. Yani şahit âlemde bir medlule delalet eder ve gaip âlemde de başka bir şeye delalet edebilir. Hal böyle olunca, failin ilmi, şahitte de gaipte de faili âlim kılabilir.⁴⁵⁸ Mu'tezile şahitle gaibi kıyas ediyor olmasına rağmen, bu neticeye varmamaktadır. En azından denilebilir ki, Ehl-i Sünnet'in yaptığı şekilde bir kıyas yapmamaktadır. Onlar, daha önce de geçtiği üzere, ezeli bir sıfat kabul etmeyip, sıfatları doğrudan Allah'ın zatına nispet etmektedirler.

2.19. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Kıyas Metodunu Yanlış Kullanması

Nesefî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini nakzette ve onun “muhkem fiil failin, kendisini kâdir kılan bir hâle sahip olmasına delildir” şeklindeki görüşünün, kudretin ve dolayısıyla ilmin varlığını kabul ettiğine işaret olduğunu söyler. Çünkü fiil şahit âlemde, kendisini gerektirdiği şeylerden biri olan ilme karşılık gelen hâle delalet ediyorsa, şahit âlemde ilim olmaksızın bu hâlin var olması mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın âlim, kâdir ve sair isimlerinin gerektirdikleri şey olan malum, makdur ve diğer taallukları açısından meseleye bakılacak olursa, şahit ve gaibin eşit olmasından dolayı şahitte geçerli olan bu durum gaipte de geçerli olmak durumundadır. Binaenaleyh muhkem ve noksansız fiil hâle, hâlin ise ilme delalet etmesi gerekmektedir.⁴⁵⁹ Ebû Hâşim'in hâl ile Ehl-i Sünnet'in varlığını kabul ettiği sıfatları birbirinden kesin olarak ayırmasına rağmen Nesefî, Ebû Hâşim'in düşüncesini açıklama metoduna uygun olmayan bir şekilde hâlin ilim sıfatına delalet ettiğini söylemektedir.

Yapmış olduğu bu açıklamadan sonra Nesefî, Ebû Hâşim'e, biraz evvel diğerlerine yaptığı gibi sıralı sorular yöneltmektedir. Nesefî Ebû Hâşim'e, eğer muhkem ve noksansız fiil, faili âlim kılan bir hâle delalet ediyor ve dolayısıyla hâl muhkem ve noksansız fiilin medlulü ise, bu hâl bilinen bir şey midir yoksa bilinmeyen bir şey midir, sualini yöneltir. Ebû Hâşim yukarıdaki soruya cevaben hâlin bilinen bir şey olduğunu söylerse, görüşünü terk etmiş olacaktır. Eğer ki bilinmeyen bir şey

⁴⁵⁸ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/228.

⁴⁵⁹ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/227.

olduğunu söylerse, Neseî'ye göre hezeyanda bulunmuş olacaktır. Çünkü delil ile medlulün irtibatı açısından, hâle delalet eden muhkem ve noksansız fiil bilinen bir şey olduğundan, medlul olan hâlin de bilinen bir şey olması gerekir. Delilin bilindiği yerde medlulün bilinmeyebileceği kabul edilirse, muhkem ve noksansız fiil olan delil mevcutken medlul olan fail zatın bilinip bilinemeyeceğinin muallakta kaldığı kabul edilmiş olur. Buysa delil ile medlul arasındaki ilişkiye aykırı bir durumdur.⁴⁶⁰

Bu cümleden hareketle Ebû Hâşim'e, muhkem fiilin hâle delalet edip etmediği sorulur. Etmediği şeklinde cevap verirse, hâl ile ilgili mesele kapanmış olur. Eğer delalet edeceğini söylerse, kendisine, bir şey hakkında delalet bulunduğu ve delaletin şartlarının tamamıyla sahih olduğunda, medlulün nasıl bilinen bir şey olmayacağı sorularak mukabelede bulunulur. Yine kendisine şu soru yöneltilir: "Muhkem ve noksansız fiil hâle delalet eder ve hâl de bilinmeyen bir şey olursa, failin âlim olduğunu ve âlimin hâlin gerektirdiği şeylerden biri olduğunu nasıl bilebildin? Çünkü gereken şeyi yapanı bilmek, gereken şeyi de bilmeyi gerektirir."⁴⁶¹ Neseî burada eleştirilerini delil – medlul ilişkisi üzerine kurmakta ve hâlin bu ilişki dışında anlaşılmaması gerektiğini düşünmektedir. Fakat durum böyle olsaydı, Neseî'nin biraz evvel söylediği gibi hâl ile Ehl-i Sünnet'in anladığı şekilde bir sıfat anlayışı arasında herhangi bir fark kalmayacaktı. Fakat Ebû Hâşim'in ifade ettiği hâl ile bu açıklamaların bağdaşması mümkün değildir.

Neseî, artık alışlageldik olan sorusunu Ebû Hâşim'e de sorar. Ona der ki: "Muhkem ve noksansız fiilin hâle delalet ettiği kabul edilirse bu hâl doğrudan zata mı yoksa zatın dışında bir manaya mı delalet eder?" Ebû Hâşim bu soruya, doğrudan zata delalet eder, şeklinde bir cevap verirse, babası Ebû Ali el-Cübbâî'nin yolunu tutmuş olacaktır ve Neseî, daha önce bu görüşü geçersiz kıldığını ifade etmektedir. Eğer ki soruya, zatın dışında bir manaya delalet edeceği şeklinde bir cevap verirse, hâl olarak isimlendirdiği hatalı görüşünden vazgeçmeye karar vermiş demektir.⁴⁶² Neseî yine Ebû Hâşim'i kendi idrak hudutları dâhiline çekmek suretiyle alt etmeye gayret etmektedir. Fakat Ebû Hâşim hâl teorisini dillendirirken, zaten bu iki görüşün dışında

⁴⁶⁰ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/227.

⁴⁶¹ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/227.

⁴⁶² Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/228.

ve arasında bir düşünce sistemi inşa etmeye çalışmaktadır. Bu sebeple Nesefî'nin ilzam etme gayesiyle sorduğu tüm sorular ve yapmış olduğu açıklamalar, Ebû Hâşim'in görüşüne tam olarak muttali olmadığını göstermektedir.

2.20. Fiil – Bilgi İlişkisi

Ka'bî'nin düşüncelerini takip edenlerin yukarıda geçen açıklamaları hakkında Nesefî, bir itirazda bulunmakta ve faili âlim kılan ilmin bedihiyattan olduğu iddiasının, gerçek olması ve kabul edilmesi mümkün olmayan bir iddia olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu bilgi bedihî değil, iktisâbî yani gözleme dayalı bir bilgidir. Bir kişinin âlim olduğunun bilgisi, o kişinin fail olduğunun bilinmesine dayanır. Failin, muhkem fiilin delaletiyle bilinmesinin iktisâbî bir bilgi olduğu, Ka'bî'nin yardımıyla anlaşılır. Çünkü öğrenilen bilgiler zaruriyattan değil iktisâbî bilgiler zümresindendir. Failin ortaya çıkardığı meful, iktisâbî bilgi ile bilindiği halde, bu ilim nasıl zarurî ve bedihî ilim kapsamında değerlendirilebilir? O halde, iktisâbî ilme mebni olan ilmin bedihî ilim olduğunu iddia edene sormak lazımdır ki; 'İlki olan zarurî ilme ulaşılmadan akabindeki iktisâbî ilme ve delil olmaksızın da ilmine ulaşmak mümkün değilse, iktisap ve istidlâl yolu haricinde o bilgiye ulaşmak nasıl mümkün olabilir?' Çünkü muhkem ve noksansız fiile şahit olanda, bu fiili gerçekleştiren failin âlim ve kâdir olduğu istidlâlî bilgisinin zarurî olarak ortaya çıkması, muhkem noksansız fiil vasıtasıyla failin zatını bilmeyi sağlayacak istidlâlî bilgidir önce vuku bulan bir durumdur.”⁴⁶³

Yine Ka'bî'nin zatında, onun tâbîlerine karşı Nesefî şöyle söylemektedir: “İlmin bir araz olduğu malum olduğu üzere, onun bilgisine zarurî olarak istidlâl ile ulaşılır. Aynı şekilde muhkem ve noksansız fiilin ortaya çıkartıcısı olarak failin de kâdir ve âlim olduğu da istidlâl yoluyla bilinebilir.”⁴⁶⁴

Nesefî makul bir açıklamayla, iktisâbî bilgi ile bedihî bilginin farkını dile getirmektedir. Herkesin kabul edeceği üzere, şahit âlemde nazar yoluyla görülen ve aklen idrak edilerek varılan her hükme istidlâl ile varılmaktadır çünkü istidlâl haddizatında istidlâlî bir kavramdır.

⁴⁶³ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/229.

⁴⁶⁴ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/230.

2.21. Cevher – Araz Kozmolojisi Açısından Marifetullah

Nesefî bu bölümde arazların varlığını kabul etmeyenlerden bahseder.⁴⁶⁵ Nesefî'ye göre arazları kabul etmeyen kimselerin faili bilebilmelerine imkân yoktur. Çünkü fiil bilinmeden fail bilinemez. Ona göre bu kimseler şahit âlemde fiili bilememektedirler ki faili bilebilsinler. Bu hükmün verilme sebebi, şahit âlemde failin cismi değil arazi ortaya çıkarmasıdır. Yani fail, arazi ortaya çıkarması neticesinde bilinebilir, cisim içinse böyle bir şey geçerli değildir. O kimseler ise arazın varlığını kabul etmemektedirler. Bu durumda fiilin mevcudiyetinden nasıl haberdar olabileceklerdir? Binaenaleyh fiilden haberdar olamadan failden nasıl haberdar olabileceklerdir?⁴⁶⁶ Atom nazariyesini kabul eden tüm kelâm ulemâsı, cevher – araz kozmolojisini kabul etmektedirler. Kaldı ki atom nazariyesini kabul etmek, hem cevheri hem de arazi kabul etmeyi gerektirmektedir. Âlemin hudûsuna bu şekilde ulaşılmakta ve Allah'ın varlığı bu temel anlayış üzerine bina edilmektedir. Nesefî bu sebeple, arazların kabul edilmemesiyle Allah'ın bilinemeyeceğini belirtmektedir.

2.22. Tanrı – Kâdim İlişkisi

Mu'tezile'ye göre kadîm mefhumuyla ilah mefhumu arasında tamamıyla bir örtüşme, birbirini gerektirme, bir eş anlamlılık durumu mevcuttur. Nesefî Mu'tezile'nin bu görüşünün yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Nesefî ilk olarak, Mu'tezile'nin Allah'ın kadîm sıfatlarının mevcudiyetini ve bu sıfatların kadîm olmalarını reddettiğini belirtir. Ardından Mu'tezile'nin bu hükmüne karşılık Ehl-i Sünnet ulemânın, Allah'ın ulûhiyetini de göz önünde bulundurarak, zatın dışında, sıfatlara doğrudan kadîm isminin verilmeyip onların zata bağlı olarak kadîm olduklarını söylemeleriyle ilzamdan kurtulabildiklerini söyler. Ehl-i Sünnet'in selefleri olarak kabul edilen âlimler, “kadîm, mevcut olma bakımından daha önce olandır” ve “mevcut, varlığının başlangıcı olmayandır” demiş olsalar, “bütün sıfatlar kadîmdir fakat onlara kadîm denmesi caiz değildir” demiş olmaktadır. Çünkü bu sözü duyan kimse, her kadîm olan sıfatın ilâhî sıfatlarla mevsuf olarak kendi zatıyla

⁴⁶⁵ Eş'arî, arazların varlığını kabul etmeyenlerin Mu'tezili Ebû Bekir el-Esam ve Râfîzî Hişâm b. Hakem olduğunu kaydeder. Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 478, 480. Ebu Bekir el-Esam hakkında bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “ESAM, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Ekim 2020).

⁴⁶⁶ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/230.

kâim olduğunu vehmeder. Bundan dolayı kendilerinin “Allah sıfatlarıyla birlikte kadîmdir” demeyi uygun gördüklerini ifade eder. Her bir sifata kadîm denildiğinde, bu sözün kayıtlanması ve “tüm sıfatlar, kadîm tek bir zat olan Allah ile kâimdir çünkü O kemâl sıfatlara sahiptir. Sıfatlar ise başlangıcı olmayan bir mana ile kadîmdirler” denmesi gerekmektedir. Allah’ın zatî olarak kadîm olması ve sıfatlar, Allah’ın sıfatları olmaları bakımından kadîm olmaları dolayısıyla muhdesatın tümüne tekaddüm ederler.⁴⁶⁷

Nesefî, “Kaderiyye’nin önde gelenlerinden” olarak takdim ettiği Ebû Cafer el-İskâfî,⁴⁶⁸ Ebu’l-Hüseyin es-Sâlihî ve Ebû Ali el-Cübbâî’nin kadîm olanın yalnız Allah olduğunu ve birçok kadîmden bahsetmenin birçok ilahtan bahsetmekle eşdeğer olduğuyla ilgili sözlerinin yanlış olduğunu söyler. Nesefî’ye göre hiçbir dil âlimi ve kelâm erbabı Allah’ın kadîm olduğunu söylememiştir.⁴⁶⁹ Bu iddianın delili, Arapların günlük dil kullanımlarıdır. Onlar şöyle cümleler kurarlar: “Bu kadîm/eski bir binadır; bu kadîm/yaşlı bir ihtiyardır.” Araplar bu gibi cümlelerle herhangi bir ilahî mana kastetmeksizin, var olma bakımından önce olmayı kastetmektedirler. Bu konuda diğer bir örnek ise şudur: “Kötülük kadîmdir/eskidir.” Bu cümleyle kötülük mefhumunun pek tabii Allah olduğunu kastetmemektedirler. Dehrîler de aynı şekilde, herhangi ilahî bir vasıf yüklemeksizin âlemin her bir parçasının kıdemine/eski olduğuna inanırlar.

Nesefî nezdinde kıdem mefhumuyla ilahîlik arasında herhangi bir doğrudan bağlantı ve gereklilik ilişkisi olmadığıyla alakalı yukarıdaki malumat kâfidir. Selim akla sahip olan herkes, kadîm olanın ilah olması gerektiğiyle ilgili görüşe karşı çıkmakta ve hiçbir dil âlimi kadîm lafzına herhangi ilahî bir vasıf yüklememektedir. Buysa Nesefî’nin ve onun gibi düşünenlerin haklılığına delalet etmektedir.⁴⁷⁰ Nesefî’nin bu meseleyi tek taraflı olarak, lugavî açıdan ele aldığı söylenilebilir. “Kadîm” kelimesinin günlük kullanımda bu anlama geldiği söylenebilir fakat istisnasız her kelâm âliminin kabul ettiği bir şey vardır ki o da, Allah’ın selbî/zatî

⁴⁶⁷ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/231.

⁴⁶⁸ Bağdat Mu’tezilesi’ne mensup ve Ca’fer b. Harb’in önde gelen talebelerinden biri. Hakkında detaylı bilgi için bkz. İsa Doğan, “İSKÂFÎ, Ebû Ca’fer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Ekim 2020).

⁴⁶⁹ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/231.

⁴⁷⁰ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/231.

sıfatlarından biri de kıdemdir. İlgili yerde açıkladığımız üzere kıdem, Allah'ın, varlığının başlangıcının olmamasını ve O'nun zaman dışı bir varlık olduğunu ifade eder. Kıdem kelimesi Neseffî'nin zikrettiği gibi bir anlamı taşımaktadır fakat hiçbir kelâm ulemâsı ve hatta Mücessime dahî, bu kelimeyi bu anlamda kullanmamaktadır. Bu sebeple Neseffî'nin bu mülâhazası isabetli görünmemektedir.

Neseffî Arap putperestlerinden⁴⁷¹ örnek vermek suretiyle kıdemle ilahlık arasında bir bağlantı olmadığını delillendirmektedir. Neseffî onların, ilahî olduğuna inanmaksızın âlemin kıdemine inandıklarını ve ibadet ettikleri putları ilah olarak isimlendirdikleri halde onların kadîm olduklarına inanmadıklarını söyler. Putperestlerin putlarını ağaç ve taşları yontarak, pirinç ve bakıra şekil vererek yapıyorlardı. Yaptıkları tüm bu putlar, Allah'ın yarattığına inandıkları âlemin birer parçalarıydı. Şu ayet de bu duruma delalet etmektedir: “Gerçek şu ki onlara, ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye soracak olsan, tereddüt etmeden ‘Allah’ derler.”⁴⁷²

Neseffî, Mu'tezilîlere göre Allah'ın en özel vasfının kıdem olduğunu söyler. Onlara göre, sıfatın da kadîm olarak kabul edilmesi halinde en özel vasıfta ortaklık vuku bulmuş ve sıfat, ilah kategorisinde kabul edilmiş olur. Eğer sıfat ilah kategorisinde değerlendirilirse ya ikisinin de sıfat veyahut ikisinin de ilah olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Netice itibarıyla varılacak iki sonuç da batıldır.

Müellifimize göre Mu'tezilîlerin yukarıdaki sözleri büyük bir cehaletin eseridir. Çünkü onlar bu görüşlerini, Allah'ın en özel vasfının kıdem olduğu hatalı bir ön kabul üzerine bina etmişlerdir. Sahip oldukları bu ön kabul ile birlikte benzerlik şartını yok saymakta ve illetini, en özel vasıfta müştereklik olacak şekilde imkânsız bir durum üzerine kurgulamaktadırlar. Söz konusu illet neticesinde vardıkları hükmü ise kendi düşünceleri için değil, hasımlarını ilzam etmek için kullanmaktadırlar.⁴⁷³

⁴⁷¹ Neseffî burada “Dehrîler” demektedir fakat cümlelerin gelişinden anlaşıldığı üzere Arap putperestlerini kastetmektedir. Bu sebeple tercümede doğrudan kastedildiğini düşünülen şey yazılmıştır.

⁴⁷² Ayetin tamamı şu şekildedir: “Gerçek şu ki onlara, ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye soracak olsan, tereddüt etmeden ‘Allah’ derler. De ki: ‘O halde söyler misiniz, Allah’ı bırakıp da taptığınız şu şeyler, Allah bana bir zarar vermek istese, O’nun vereceği zararı önleyebilirler mi? Yahut O bana bir rahmet dilesse, onun rahmetini durdurabilirler mi?’ De ki: ‘Allah bana yeter! Hakkıyla tevekkül edenler yalnız O’na güvenip dayanırlar.’ *Kur’an Yolu* (Erişim 5 Kasım 2020), ez-Zümer 39/38.

⁴⁷³ Neseffî, *Tebssiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/232.

Benzerlik, benzerlik için gerekli olan en özel vasıf ve kıdem gibi hususlarla ilgili olarak Nesefî dört görüş olduğunu söylemekte ve bu görüşleri teker teker çürütmeye gayret etmektedir. Bahsetmiş olduğu görüşlerin ilki şudur: Mu'tezile nezdinde Allah'ın en özel vasfı kıdemdir. Fakat onların bu görüşü yanlıştır. Mu'tezile'ye niçin böyle bir görüş ortaya attıkları sorulduğunda onlar, "Mevcut; kadîm ve muhdes olarak ifadelendirilemeyen, genel bir vasıftır. Allah ise kadîmdir ve O'nun kadîmliği, kendisini diğer tüm varlıklardan ayıran en özel sıfatıdır. Kadîm olan varlıkta kıdemden daha ayırt edici bir özellik yoktur. Bundan dolayı Allah kadîmdir ve bu özelliği O'nun en hususi özelliğidir." şeklinde cevap verirlerse, kendilerine şu şekilde mukabelede bulunulur: "Hasımlarınız 'kadîm vasfı ya Allah'ın zatıyla kâimdir ya da Allah'ın zatı dışında O'nun sıfatlarıyla kâim olur' dememekte midirler? Bu durumda kıdem vasfı, zatı da sıfatları da kapsamaktadır. Zat ve sıfatlar da kadîm vasfından daha özeldirler. Fakat size göre kıdemden daha özel bir vasıf yoktur. Bu da demek oluyor ki sizin fikirlerinizi üzerine kurduğunuz öncülünüz yanlıştır, hatalıdır.⁴⁷⁴ Savunmuş olduğunuz bu mukaddimeyi, ancak zat ile kâim olmayan bir kadîmin bulunmadığına ve kadîm sıfatının yalnız Allah'ın zatına mahsus olduğuna delil getirmek suretiyle başkalarına da kabul ettirebilirsiniz. Öne sürdüğünüz mukaddimenin doğru olabilmesi, yalnızca medlulün var olmasına bağlı olan bir delile bağlıdır. Açıktır ki delil olmadan medlulün, medlul olmadan da delilin ispatı mümkün değildir. Aynı şekilde biri olmadan diğerinin hiçbir hükmü yoktur ve biri olmadan diğerinin var olduğu neticesine asla ulaşılamaz. Bu durum tıpkı birinin kuyuya düşüp ip olmaksızın oradan çıkamayacağı fakat aynı zamanda ipi almak için de oradan çıkması ve birinin evinin kapısını kapatıp anahtarı içeride unutması ve kapının açılması için de anahtarın dışarıda olması gerekmesine benzer. Verilen örneklerin ve Mu'tezilîlerin öne sürdüğü mukaddimelerin tamamı imkânsızdır."⁴⁷⁵

İkinci görüşe gelince; burada konu benzerliğin şartı ve onun mahallidir. Mümâselet, benzer olan iki şeyin birbirinden farklı olabilme şartına bağlı olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde muvafakat/uygunluk ve muhalefet/aykırılık da farklı olma vasıflarındandır. Yani iki şeyin benzer olabilmeleri için bazı hususlarda

⁴⁷⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/232.

⁴⁷⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/233.

farklılaşabilir olabilmeleri gerekmektedir. Birbirinin her açıdan tıpkısı olan iki şeyden benzer olarak söz etmek abestir, onlar zaten aynı şeylerdir. Allah'ın zat ve sıfatları arasında herhangi bir farklılaşmadan söz edilemeyeceğinden dolayı burada benzerliğin şartı ve mahalli gerçekleşmemiş olduğundan, Allah'ın zat ve sıfatları arasında benzerlik muhaldir.⁴⁷⁶

Üçüncü görüş, Mu'tezile'nin, benzerliğin illetinin en özel vasıfta (kıdem) ortaklık olduğunu kabul etmesidir ki Neseî, bu görüşün fasit olduğunu, ilim – medlul arasındaki ilişki üzerinden açıklamak suretiyle daha evvel zikrettiğini ifade eder.⁴⁷⁷

Dördüncü ve son görüşe gelinecek olursa bu görüş şu şekilde açıklanabilir: Mu'tezile'ye göre benzerliğin illeti, -daha evvel de geçtiği üzere- en özel vasıf olan tek bir vasıfta müşterekliktir. Bu kaideye istinaden iki şeyin en özel vasfı zikredilmek suretiyle benzerliğin var olup olmadığı konusunda hüküm verilir. Mesela Mu'tezilîlere göre beyaz olan iki şeyin, yalnızca beyaz olmalarındaki ortaklıkları hasebiyle aralarında benzerlik sabit olur, başka bir özelliklerinden dolayı değil. Neseî ise, iki beyaz şeyin, renkleri, araz ve mevcut olmaları açısından üç kategoride eşit olduklarını söyler. Söz konusu iki beyaz şeyin sırf beyaz renkte olmalarından dolayı değil, var olma, araz olma ve renkleri itibarıyla müşterek olmaları, hükmün de bu illetler miktarınca sınırlandırılmasını gerekli kılar.⁴⁷⁸ Bu açıklama ve tanımlama anlaşıldığı takdirde, zat ve sıfatın kadîm olma hususunda müşterekliği ortaya çıkmış olur ve zat ile sıfatın başka bir vasıfta değil, yalnız kıdem vasfında eşitlenmeleri gerekir. Zat ve sıfatın, kıdemde eşit olmaları, onların iki ilah, iki mevsuf veya iki sıfat oldukları anlamına gelmemektedir.⁴⁷⁹ Neseî en özel vasıfta ortaklıktan bahsedilebilse bile, Allah'ın zatı ile sıfatlarının, zihnî olarak aynı şey olmadıklarına dikkat çekmektedir. Her ne kadar zat da sıfat da kadîm olarak kabul ediliyor olsa da –ki bu zarurîdir çünkü kadîm olan Allah'ın zatının sıfatlarının da kadîm olması gerekir– taşıdıkları anlamlar itibarıyla birbirlerinden farklı mefhumlardır. Bu sebeple zat ile sıfatların aynı anlama geldiklerini söylemek doğru bir çıkarım değildir.

⁴⁷⁶ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/233.

⁴⁷⁷ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/233.

⁴⁷⁸ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/234.

⁴⁷⁹ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/234.

2.23. Bekâ Açısından Allah'ın Sıfatları

Nesefî, Mu'tezilîlerin nezdinde Allah'ın sıfatlarının mevcut olması halinde onların bâkî olmaları gerektiklerini söyler. Hâlbuki sıfatların bir bekâ ile bâkî olmaları imkânsızdır. Nesefî, Mu'tezile'ye göre de sıfatların kendi başlarına bâkî olmalarının mümkün olmadığını ifade eder.⁴⁸⁰

Bu itiraza cevap verme babında Nesefî şunları söyler: “Ashâb-ı Sıfât'ın önceki âlimleri ‘Allah sıfatlarıyla bâkîdir’ diyorlardı. Onlar her bir sıfatı bâkîlikle vasıflandırmaktan kaçındılar ve sözgelimi ‘Allah'ın ilmi, hayatı, kudreti bâkîdir’ demediler. Onlar şunu söylediler: ‘Allah'ın, kendisiyle kâim birçok ezeli sıfatının var olduğuna dair birçok delilimiz vardır. Aynı şekilde bâkî olanın bekâsız bâkî olmasının ve bekânın sıfatlarla kâim olmasının imkânsızlığı da delille sabittir.’ Tüm bu delillerden çıkan netice; sıfatların var olmalarının gerekliliği ve kendi başlarına bâkî olmalarının imkânsızlığıdır.”⁴⁸¹

2.24. Sıfâtullah'ın Aynîliği – Gayrîliği

Nesefî eserinin bu bölümünde Mu'tezile'ye gayreyn/iki farklı şey konusu üzerinden eleştirilerini yöneltmektedir. Mu'tezile'nin, Allah'ın sıfatlarının var olması halinde O'nun haricinde/O'ndan gayrı birer varlık olacaklarına dair düşünceleriyle ilgili Nesefî, ezelde Allah'ın dışında herhangi bir varlığın bulunmasının muhal olduğunun altını kalın çizgilerle çizer. Nesefî muarızların gayreyn tanımlarını zikretmek suretiyle konuyu açmaktadır. İlk Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin gayreyn tanımını zikreden Nesefî, onun gayreyni “iki zikredilen şeyden birinin diğerini kapsamaması” olarak tanımladığını aktarır.⁴⁸²

Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin yukarıda zikredilen gayreyn tanımı Tebsıra müellifi nezdinde fasittir. Çünkü Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin tanımı, “zikredilen şey” kelimesini içermesi dolayısıyla mevcudu kapsadığı gibi madumu da kapsamaktadır. Madum olan bir şeye gayr ismini vermek, dil âlimleri nezdinde fasittir. Çünkü gayr lafzı, diğerine itibarla, iki mevcuttan biri için kullanılır.⁴⁸³

⁴⁸⁰ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/234.

⁴⁸¹ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/234-5.

⁴⁸² Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/241.

⁴⁸³ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/242.

Ebû Hâşim'den sonra Nesefî, “bazı Mu'tezilîler” diyerek fakat bu Mu'tezilîlerin kim olduklarına dair herhangi bir bilgi vermeden birkaç gayreyn tanımını daha zikretmektedir. Müellifimizin ilk zikrettiği tanım şudur: “Gayreyn, vasıfta farklı olan iki şeydir.” Nesefî bu tanımın, Mu'tezilî temel görüşe aykırı olduğunu söyler. Onlara göre iki siyahın tek bir anda ve tek bir mahalde bulunmaları caizdir. Bu iki siyah şey vasıfta birbirinin gayrisıdır fakat herhangi bir vasıfta aralarında fark yoktur. On sayısı içerisindeki bir sayısı ve insanda bulunan el uzvu örnekleri bu tanımını boşa çıkarmaya yetmektedir. Çünkü bir ile on sayıları vasıf olarak birbirlerinden farklıdır fakat açıktır ki bir sayısı on sayısının içerisinde bulunduğundan on sayısından ayrı olarak telakki edilemez. Aynı durum insanın el uzvu için de geçerlidir. El uzvunun mahiyeti ile insanın mahiyeti vasıf olma açısından birbirinden farklıdır fakat el insanın gayrisı olarak düşünülemez.⁴⁸⁴ Nesefî'nin vermiş olduğu “Uzuvlarından oluşan insan” ve “on sayısı içindeki bir sayısı” örneklerini şu şekilde açabiliriz: İnsan uzuvlarından oluşur. Fakat her bir uzuv, insanın doğrudan kendisi değildir ve insanın tüm organlarına tek tek insan kastıyla “odur” denmez. Bir sayısı da on sayısının içerisinde fakat on sayısının kendisi değildir. Nasıl ki insan belirli bir uzuv olarak tanımlanamaz, bütün o uzuvların tamamı ve toplamı ise, aynı şekilde on sayısı da tamamıyla bir sayılardan oluşur ve her ‘bir’ sayısı on sayısının içerisinde mevcuttur. Ferdî olarak bir sayısının bulunmaması ise on sayısının, herhangi bir uzvun yok kabul edilmesiyle zihindeki insan mefhumunun tam bir şekilde mevcut olmayacağı anlamına gelir.

Gayreynle ilgili başka bir tanım olarak şu zikredilmiştir: “Bir şey kendisi değilse o şeyin gayrisıdır.” Bu tanımlamayı fasit kılacak örnekler, daha önce zikredilmiş olan bir sayısı ile on sayısı ve el uzvu ile insan arasındaki irtibatla ilgili zikredilen örneklerdir. On sayısı içerisindeki bir sayısı ne on sayıdır ne de on sayısının gayrisıdır çünkü söz konusu bir sayısı olmazsa on sayısı da artık kendisi olamaz. El uzvu ile insan arasındaki ilişki de tıpkı böyledir.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/242.

⁴⁸⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/242.

Nesefî, Mu'tezilî bir âlim olan Ca'fer b. Harb'ın⁴⁸⁶ on sayısındaki bir sayısının on sayısından farklı olduğunu iddia ettiğini aktarır. Fakat Nesefî, Ca'fer b. Harb'ın savunmuş olduğu bu görüşü yanlış kabul eder. Nitekim ona gelene dek herhangi bir mütekellim bu tarz bir iddiada bulunmamıştır. Kendisinden sonra birçok Mu'tezilî bu görüşü ondan tevarüs etmiş olabilir fakat Nesefî'ye göre bu durum, onun bu konuda yanlış düşündüğü gerçeğini değiştirmez. Ca'fer b. Harb'ın bu görüşünün yanlışlığının sebebi şudur; On sayısı tek tek fertlerden oluşan bir topluluğa verilen isimdir. Bunun yanında on sayısını oluşturan her bir fert yani bir sayısı, on sayısından farklıdır. Aynı şekilde, örneğin Zeyd ismi bir şahsa, azalarının toplamı olan bedeninin varlığı dolayısıyla verilir. Eğer ki "Zeyd'in eli Zeyd değil, ondan başkadır" denilirse el, Zeyd'in haricinde bir şey olmuş olur. Sonrasında, sözgelimi bir kaza sonucu kopması neticesinde elin varlığı ortadan kalkmış olsa, el uzvunun yalnız ismi kalır. Fakat el uzvu ortadan kalktıktan sonra insan isminin hâlâ kullanılıyor ve bu ismin bir karşılığının mevcut olması, zatın bu ismi özel bir surette hak etmesi dolayısıyladır. Elin kendisi ortadan kalktıktan sonra, o ismi hak ettiği illet kaldığı için insan ismi kullanılmaya devam edilmektedir. Bundan dolayı insan ismi, el uzvunu da kapsar mahiyette bir isimdir. Eğer ki el ile insan isminin arasında bir mugayeret bulunsaydı, el, insan ismi verilen kişiden farklı bir şey olurdu. Aynı durum on sayısı içerisindeki bir sayısı için de geçerlidir. On sayısı içerisinde bir sayısı yok olduğunda, on sayısının ismi de ortadan kalkar. Çünkü bu ismi almayı hak etme illeti, on adet bir sayısının oluşturduğu özel bir miktardır. On sayısı içinden bir miktar azalır ve on sayısından farklı bir miktar kaldığında, artık on ismini alma illeti değiştiğinden, kalan miktarın ismi kendisine verilir.⁴⁸⁷ Tüm bunların yanında, insan ve eli arasındaki ilişkiyle on sayısı içerisindeki bir sayısı arasındaki ilişkinin, insanda el uzvu yok olduğunda insan isminde bir değişim olmaması ve insan isminin aynı kalması fakat on sayısı içerisinde, bu sayıyı oluşturan fertlerden bir veya birkaçının eksilmesi neticesinde artık on sayısının bu ismi hak etmemesi ve isminin değişmesi gerekmesi açısından farklı olduğu söylenebilir fakat iki örnekte de kendilerine verilen isim ihtiva ettikleri

⁴⁸⁶ Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen ve zühd ve takvasıyla öne çıkan âlimlerinden biri. Hakkında detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Murtazâ, "Ca'fer b. Harb", *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susana Diwald-Wizer, 73-6.

⁴⁸⁷ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/242-3.

fertlerin kendilerinin tamamını oluşturması açısından aralarında herhangi bir fark yoktur.⁴⁸⁸

Nesefi diğeri bir tanım olarak şunu zikretmiştir: “Gayreyn, birinin bilinip diğeri bilinmediğı iki şeydir.” Bir kısım Mu’tezililerin yapmış olduğı bu tanım Nesefi’ye göre batıldır. Tanımda bir şeyin bilinebilir olduğı zikredilmektedir fakat bu her zaman gerçekleşmeyebilir. Çünkü bir şeyin bir ciheti bilinip başka bir ciheti bilinmeyebilir. Örneğın siyah, renk olarak bilinir fakat bâkiliğinin imkânsızlığı açısından bilinmeyen bir şeydir.⁴⁸⁹ Nesefi’nin burada rengin bâkiliğinin bilinmeyen bir şey olduğunu ifade etmekteki kastı, rengin bâkî olmasının muhal olması dolayısıyla ilim kapsamında değeriendirilemeyeceğı olsa gerektir.

Nesefi, Mu’tezilî âlimlerin gayreyn tanımlarını ve bunlara karşı getirdiğı eleştirilerini zikrettikten sonra, döneminin önde gelen nahiv âlimi Ali b. İsâ’dan⁴⁹⁰ gayrın manasının ne olduğıyla ilgili nakilde bulunmuştur. Ali b. İsâ’ya göre gayrın hakikî manası, izafetteki ikiliğın ifadesidir. Bu tanım şu cümleyle açıklanabilir: “Zeyd olmayan adam.” Burada bir Zeyd ve bir de o olmayan bir şahıs bulunmakta ve hakkında bahsedilen, biri birinin gayrı, diğeriinden farklı olan iki şey olduğı anlaşılmaktadır.⁴⁹¹

Tebsıra müellifi bu bölümde izafet açıklaması yapmaktadır. O, izafetin ikiye ayrıldığını söyler: Bunlarsa “Min” harfiyle yapılan izafet ve “Lam” harfiyle yapılan izafet. “Min” harfiyle yapılan izafet, parçanın bütüne olan izafetini ifade eder. “Lam” harfiyle yapılan izafetse sahip olmayı beyan eder. “Min” harfiyle yapılan izafet, muzaf/tamlanan ve muzafun ileyh/tamlayanın iki farklı şey/gayreyn olduklarını ifade etmez. Çünkü bu izafet çeşidinde tamlayan, tamlananı kapsamaktadır. “Altın yüzük, gümüş bilezik” örneklerinde olduğı gibi. Örneklerde de görüldüğü gibi, tamlanan ve tamlayan arasında herhangi bir gayrılık yoktur. Açıklamada bahsedilen kapsamın örnekler üzerinden ifade edilmesi gerekirse; yüzük altından, bilezik ise gümüşten

⁴⁸⁸ Nesefi, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/243.

⁴⁸⁹ Nesefi, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/243.

⁴⁹⁰ Ünlü nahiv âlimi Ebû Ali el-Fârisî’ye yirmi yıl talebelik yapmış, ünlü nahiv âlimi. Hakkında bilgi için bkz. Abdülkerim Muhammed el-Esed, *el-Vesît fi târihi’n-nahvi’l-arabî* (Riyad: Dâru’ş-Şevvâf, 1413/1992), 131.

⁴⁹¹ Nesefi, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/243.

başka bir şey değildir, iki madde de izafette bulundukları şeyin maddesinden yapılmış cisimlerdir. Daha önce sıkça geçen iki örnek olan “Zeyd’in eli” ve “on sayısı içerisindeki bir sayısı” örnekleri de burada zikredilebilir. Bu iki örnekte, yukarıdaki diğer iki örnekten farklı olarak tamlayan, tamlananı başka şeylerle birlikte kapsamaktadır. Fakat netice değişmemekte, kapsama ve gayrı olmama durumu tahakkuk etmektedir.⁴⁹²

“Lam” harfi ile yapılan izafette ise tamlayan, tamlananı ele almamaktadır. Yani tamlanan ile tamlayan arasında herhangi ontolojik bir bağ mevcut değildir. Şu izafetler bu duruma örnektir: “Zeyd’in evi, Amr’ın çocuğu”. Örneklerde görüldüğü üzere, izafetin kısımlarının birbirlerine bitişmesi veyahut birinin diğerinin içine karışması söz konusu olmamakta ve aralarında ikilik bulunmaktadır.⁴⁹³ Görüldüğü üzere Nesefî burada tafsilatlı bir şekilde lugavî tahlillerde bulunmaktadır. Bu durum, eserinin ayırıcı özelliğine işaret etmektedir.

Nesefî, tüm bu açıklamalar ışığında, ilim sıfatının Allah’a izafetinin “min” harfiyle değil “lam” harfiyle yapılması gerektiğini ifade eder. Çünkü bu izafet kısmında, tamlanan ile tamlayan arasında bir gayrılık bulunmaktadır. Konu açıklanırken ifade edildiği üzere, Allah’ın sıfatları, O’nun zatına bağlı olarak mevcuttur ve Allah olmasaydı sıfatlar da mevcut olamayacaklardı. Binaenaleyh, Allah ile sıfatları arasındaki ilişki, Mu’tazile’nin çoğunun ifade ettiği gibi değil, Ehl-i Sünnet’in “Allah’ın sıfatları O’nun ne aynı ne de gayrısıdır” şeklinde ifade ettikleri formülasyona uygun olarak açıklanmaktadır.⁴⁹⁴

Nesefî’ye göre gayr kelimesi ve gayreyn tanımlamalarıyla ilgili yukarıda yapılagelen tüm açıklamaların hasılası olarak en son anlatılanlar, gayrın tanımını ve manasını ortaya koymaktadır. Bu açıklamalar neticesinde iki gayr olan, iki isimlendirilen ve iki zikredilen şeyin birbirinden farklı olmaları dolayısıyla birinin diğerinin kapsamında kabul edilemeyeceği ortaya çıkmış olmaktadır. Maada “Bir şeyin parçası olmayan şey, o şeyin gayrısıdır” şeklinde görüş, gayreyn olmak için, iki

⁴⁹² Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/244.

⁴⁹³ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/244.

⁴⁹⁴ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/244.

şeyden birinin diğerinin parçası olması gerekmediğinden dolayı fasittir. Çünkü izafetlerdeki gayriyet, iki farklı şey olmayı gerektirir.⁴⁹⁵

Müellifimize göre iki kelimenin eş anlamlı olmalarının işareti, anlamlarının aynı şeyi ifade etmeleridir. Bu iki anlam ne farklılık göstermelidir ne de değişkenlik. Neseî bu açıklamayı parça ile bütün arasındaki ilişkiyi, bu ilişkiyle de iki şeyin birbirinin gayrısı olma durumunu açıklamak için yapmıştır. Müellifimiz örnek vermektedir: “Zeyd evde değildir” cümlesi ile “Zeyd dışında herkes evdedir” cümlesinden kastedilen mana aynı olmadığından bu iki cümlelerin eş anlam ihtiva etmediği, bilakis zıt manaları ifade etmeleri dolayısıyla birbirinin gayrıları oldukları görülmektedir. Neseî, “Bir şeyin bir kısmı/parçası olmayan şey o şeyin gayrısıdır” cümlesinin yanlış olduğunu söyler. Böyle bir hüküm en azından her durumda geçerli bir hüküm değildir. Çünkü hiçbir şeyin tamamı, kendisinin ne parçasıdır ne de gayrısıdır ve açıktır ki bir şey kendisinin gayrısı olamaz.⁴⁹⁶

Neseî’ye göre, aynı manayı ihtiva eden, aynı neticeye raci olan iki şeyin gayreynin tanımı olarak kullanılması batıldır. Çünkü gayreyn iki aynı şey olursa gayr da aynı şeyi ifade etmiş olur. İki aynı şeyin gayreyn olarak ifade edilmesi, aslında tek bir şeyi ifade etmek anlamına gelir. Tek olan bir şey ise gayreyni tanımlamada kullanılamaz çünkü teklik, başka bir şeyle kıyaslama vaki olmadığından izafî bir anlam taşımaz. Gayr ise, tek kelimesinin aksine, herhangi bir zat ile başka bir zat bulunması halinde kullanılacak izafî bir kelimedir. Binaenaleyh tek kelimesiyle bir diğer şeyin tanımlanması batıldır. Ebu’l-Hüzeîl el-Allâf’ın sıfat açıklaması, böyle bir neticeyi doğuracak şekilde bir açıklama olmuştur çünkü onun, sıfatları hem ispat edip hem de Allah’ın zatı ile aynîleştirmiş olduğundan, kendisinin bu şekilde bir tanım yapması gerekiyordu ki hem sıfatı ispat hem de Allah’ın zatının biricik olduğunu ifade edebilsindi.⁴⁹⁷

Tebsıra müellifi, Mu’tezilîlerin gayreyn tanımlarını ele almasının akabinde artık sıra kendi ve tâbî olduğu Mâtürîdiyye mezhebinin gayreyn tanımını zikretmeye gelmiştir. O gayreyni şu şekilde tanımlar: “Gayreyn; biri mevcutken diğerinin madum

⁴⁹⁵ Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/244.

⁴⁹⁶ Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/244.

⁴⁹⁷ Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/245.

olduğu iki var olan şeydir.” Müellifimize göre zikredilen bu tanım en doğru tanımdır çünkü gayreyn olma vasfını sağlama ihtimali olan tüm vasıflar tetkik edilmiş ve hasımların yapmış olduğu tüm tanımların, bu tanım kadar isabetli olmadığı görülmüştür. Böylece anlaşılmıştır ki, Allah ile âlem arasında araz olma yönünden bir benzerlik bulunmaması dolayısıyla ikisi birbirinin gayrısı sayılamazlar. Aynı durum cisimler ve arazlar için de geçerlidir. Dolayısıyla cisimler ile arazlar ve Allah ile âlem arasında herhangi bir gayrılıktan söz edilemez. Mu'tezilîlerin ise; cevherler ve arazlar arasında gayrılık vaki olmalı çünkü biri varken diğerrinin bulunmaması, cevherlerin arazlardan hâlî olamaması ve arazların cevherler olmaksızın var olamaması sebebiyle tasavvur olunamaz, şeklindeki itirazı fasit bir itirazdır. Çünkü her cevher belirlidir ve belirli bir arazın yokluğu cevheri de yok kılmaz. Arazın varlığı ise süreksiz olduğundan cevher sürekli olarak var olmasına rağmen araz yok olur.⁴⁹⁸ Neseî, cevherlerin mahiyet bakımından arazlardan farklı olduklarına dikkat çekmektedir.

Neseî, “Sıfatlar Allah’ın ne gayrısı ne de O’nun zatı iseler, O’nun parçaları demektirler. Çünkü şahit âlemde bir şey kendisi veya kendisinin gayrısı değilse o şeyin parçası demektir. On sayısı içerisindeki bir sayısı ve insanın eli örneklerinde olduğu gibi.” şeklinde bir itirazın geçersiz olduğunu söyler. Çünkü parça, kendisiyle birlikte kendisi gibi başka parçalarla bir araya gelerek bir bütün oluşturan şeydir. Bu anlam ise Allah’ın sıfatları için geçerli değildir. Çünkü sıfatlar, Allah’ı tamamlayan parçalar değildirler. Bundan dolayı gayreynin tanımı burada cari olmadığından, sıfatlar Allah’ın gayrısıdırlar denemez. Parça olma, cevher için de araz için de geçerli değildir çünkü bu ikisi de parçalardan oluşmamaktadırlar. Parça olma özelliği, cisimler için geçerlidir. Nitekim Allah cevher de araz da cisim de değildir. Zaten cevher ve araz olmaksızın cisimden söz edilemez. Cisim, birleşik olmalıdır. Birleşik olmayan şeye cisim denemez.⁴⁹⁹

Neseî, Ashâb-ı Sıfat’ın ilimde derinleşmiş olanlarının, gayr kelimesinin bir şeyi ispat veya nefyetme yönüne odaklanmadıklarını söyler. Onların, “Allah mevcuttur ve O’nun, yokluğu ve zatının aynısı olması imkânsız olan sıfatları vardır.” demek suretiyle sıfatlar konusunda geliştirdikleri genel yaklaşım olan yanlış anlaşılmaya

⁴⁹⁸ Neseî, *Tebîratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/246.

⁴⁹⁹ Neseî, *Tebîratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/247.

müsait cümleler kurmaktan geri durma temayülünü yansıttıklarını ifade eder. Bahsi geçen sıfatlar, Allah'ın zatının varlığının ispatı ile birlikte ispat edilmektedirler.⁵⁰⁰

Nesefî'ye göre nihai olarak, ne sıfatlar olmaksızın zatın ne de zat olmaksızın sıfatların bekâsı düşünülemez. Bununla birlikte Allah'ın zatının dışında başka hiçbir varlığın kemâl sıfatlarla muttasıf olmasını mümkün görmedikten ve hatta bunu imkânsız kabul ettikten sonra zat ile sıfatları lugavî olarak gayr diye isimlendirmenin hiçbir mahzuru yoktur. Zat ve sıfatlar var olma bakımından gayr olarak isimlendirilse bile bu boş bir iddia olur ve bu konu üzerine konuşmaya gerek yoktur. Çünkü Ehl-i Sünnet nezdinde Allah'ın zat ve sıfatlarının bu kategoride değerlendirilmeleri mümkün değildir. Nesefî ve dahî tüm Ehl-i Sünnet'e göre, sıfatlar mevcut olma bakımından Allah'ın gayrı değildirler. Yani zihnin haricinde Allah'ın zat ve sıfatlarından bahsedilmez. Allah şeklinde tek bir ifade tarzı gösterilir. Zat – sıfat ayrımı, tamamen zihnî bir ayrımdır. Bu sebeple Mu'tezile'nin birden fazla ilahın kabul edildiği eleştirisi Ehl-i Sünnet nezdinde yersiz bir eleştiridir.

Müellifimize göre, gayreyn ile ilgili fikirler ortaya atmak ve bu bahisle iştigal etmek esasen Mu'tezile'nin fikrî çaresizliğine delalet eder. Çünkü gayr kelimesinin lügatte tam olarak ne için kullanıldığı hususunda bir konsensüs mevcut değildir. Hal böyleyken ve Mu'tezile içerisinde dahî gayr kelimesine farklı anlamlar yüklenmişken bu konuyla ilgili nasıl sağlam bir delillendirmede bulunulabilir? Maada Allah'ın zat ve sıfatlarının ilişkisi konusunda Ehl-i Sünnet'in gayr kelimesiyle ilgili mülâhazalarda bulunmasına ve bu kelimeye –bu konuyla alakalı olarak- herhangi bir anlam yüklemesine ihtiyaç da bulunmamaktadır. Çünkü bu meselede bilinmesi gereken yegâne şey; kemâl sıfatlarla muttasıf bir kadîm varlığın mevcudiyeti ve bu kadîm varlığın haricinde başka zatî olarak kadîm varlıkların var olmasının imkânsız olduğudur. Kemâl sıfatlarla muttasıf ve kendi zatı dolayısıyla kadîm ikinci bir varlık mevcut olsaydı, bunun yanlışlığını ve imkânsızlığını aklî ve bedihî olarak bilirdik.⁵⁰¹ Nesefî, bu cümlelerle, Ehl-i Sünnet'in zat ile sıfatların birbirlerinin ayrı olma

⁵⁰⁰ Nesefî, *Tebisratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/247.

⁵⁰¹ Nesefî, *Tebisratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/248.

durumlarının, yalnız zihnî bir ayırım olduklarını vurgulamakta ve hariçte böyle bir ayrılıktan bahsedilmediğine dikkat çekerek meseleyi noktalamaktadır.

2.25. Allah'ın İlim Sıfatıyla İlgili Bazı Mülahazalar

Gayreynin tanımını üzerine uzun tartışmalardan sonra Neseî, tekrar sıfatların ispatı konusuna eğilmektedir. Sıfatları ise çoğu zaman ilim sıfatı özelinde ele almaktadır.

Neseî'ye göre Mu'tezilîler, şahit âlemde âlim bir zatın var olmasının delili olarak o zatın bir dönem cahil olduğunu kabul etmekte fakat bu durumun gaip âlem için geçerli olmadığını savunmaktadırlar. Neseî bu görüşe cevaben, bir anlığına cahil olmanın ilmi ispat yöntemi olmadığını söylemektedir. Âlim olan zatın bir anlığına da olsa cahil olması, ilim ve zatın birbirinin gayrısı olduğuna delildir. Öyle ki müellifimiz ilim olmaksızın zatın var olabileceğini kitabın önceki bölümlerinde ispat ettiğini hatırlatır. Kaldı ki bir şey ile kendi zatı arasında bir gayrılıktan söz edilemez. Gayrılık, zatın dışında bir mananın kabul edilmesiyle gerçekleşebilir.⁵⁰²

Farzımuhal Mu'tezilîlerin, cahil olmanın ilmin ispatı anlamına geldiği şeklindeki görüşü doğru kabul edilsin. Bu durumda onlara; niçin medlulün var olma şartı olarak delilin şahit âlemde gaip âleme nakledilmesi ve eğer bu medlul zatın dışında bir mana ise, onun ispat edilmesi için bu durumun şahitte de gaip de geçerli olması gerektiğini iddia ettikleri sorulur. Bir sıfatın var olabilmesi için, delilin şahit âlemde gaip âleme nakledilmesi gerekmediğiyle ilgili şu örnek verilir: “Karga ile ziftin siyahlığı ve kar ile kâfurun beyazlığı.” Biz bu cisimleri sahip oldukları renklerden ârî göremiyorsak ve bu cisimler gaip âleme nakledilemiyor olsa dahî, bu renk arazlarının zatın dışında birer mana oldukları gerçeği değişir mi? Bu cümleler, Mu'tezilîlerin iddiaların geçersizliğini ortaya koymuş olur.⁵⁰³

Yine bazı Mu'tezilîler, “Eğer Allah bir ilimle âlim olmuş olsaydı, âlim olmak için kendisini âlim kılan ilme muhtaç olmuş olurdu.” derler. Fakat bu görüş batıldır. Yukarıdaki iddianın geçerli olmasının tek yolu, Allah ile ilmin birbirinin gayrılığı olmalarının gerekmesidir. Fakat böyle bir şey vaki değildir. İhtiyaç, talep edilen şeye

⁵⁰² Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/248.

⁵⁰³ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/248.

orantılı olarak bir şeyin eksikliğinin hissedilme ifadesidir. İhtiyacın var olma ve giderildiğinde yok olabilmesi için, Allah'ın ilminin zatından ayrılması ve sonraki adımda ilmin yok olması icap eder fakat açıkça anlaşılmaktadır ki böyle bir şeyin vaki olması muhaldir.

Mu'tezililerin bir başka iddia ve ardından geliştirdikleri itirazları da şudur: "Allah bir ilme sahipse ve sahip olduğu ilmi bilmezse cahil olmuş olur. Sahip olduğu ilmi başka bir ilimle biliyor olursa bu ikinci bir ilmin var olduğu anlamına gelir. Eğer sahip olduğu ilmi kendi zatıyla biliyorsa bu durumda zatıyla âlim olmuş olur. Eğer sahip olduğu ilmi yine sahip olduğu ilimle bilirse malumla ilim aynı şey olmuş olur. Bu durumda malum kendiliğinden var olmuş olur ve malum kendiliğinden var oluyorken ilim niçin kendiliğinden var olmamaktadır? Aynı şekilde malumun kendisi olan bir ilimle var olması caiz iken âlimin niçin kendisi olan bir ilimle var olması caiz olmamaktadır?" Bu Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın yapmış olduğu bir itirazdır.⁵⁰⁴ Nesefî, bu itiraza şu şekilde cevap verileceğini söyler: "Allah kendi ilmini, yine kendi ilmiyle bilir. Çünkü O'nun ilmi tüm malumatı kapsar. O'nun ilmi aynı zamanda malumdur. Kaldı ki malumun, kendisinde olan bir ilimle malum olması imkânsız değildir. Şahit âlemde bir şey öğrenen herkes, öğrendiği her şeyi bu ilimle öğrenir. Eğer öğrendiği şeyi başka bir ilimle öğrenseydi ikinci ilmin yok olması caiz olurdu. "Bir insan âlim olur fakat bildiğini bilmez ama bildiğini bilmediğini bilir" örneği, tahakkuku imkânsız bir örnektir. Öyleyse şahit âlemde caiz olan gaip âlemde de caizdir.⁵⁰⁵ Nesefî, ilmin malum, malum olanın da ilim olduğuyula ilgili görüşlerinde herhangi bir çelişki olmadığını, "ilim malumdur, malum olan ise ilim değildir" demiş olsalardı bir çelişkiden bahsedilebileceğini fakat böyle bir cümle kurmadıklarını söyler.⁵⁰⁶

Nesefî, Mu'tezilî Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin,⁵⁰⁷ Ehl-i Sünnet'in görüşünün yanlış olduğunu göstermek adına, şu varsayımda bulunduğunu söyler: "Taallukları aynı olması dolayısıyla Allah'ı âlim kılan sıfatın bizi âlim kılan sıfatla aynı olması

⁵⁰⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/249.

⁵⁰⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/249.

⁵⁰⁶ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/250.

⁵⁰⁷ Mu'tezilî düşüncenin son dönem temsilcilerinden ve Kâdî Abdülcebâr'ın talebelerinden olup Basra Mu'tezilesi'ne mensup, kelâmî yönünün yanında fikhî ve felsefî yönüyle de öne çıkmış çok yönlü bir âlim. Hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Murtazâ, "Ebu'l-Hüseyin el-Basrî Muhammed b. Ali", *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susana Diwald-Wizer, 118-9.

gerekir. Çünkü iki ilim de aynı zaman içerisinde, aynı şekilde ve aynı şeylere taalluk eder.” Akabinde Ebu’l-Hüseyin el-Basrî; “Örneğin; Zeyd’in evde olduğuna dair bilgimiz, Allah için de, Zeyd’in o zaman dilimi içerisinde, o mekânda ve içinde bulunduğu hal üzere orada olduğu bilgisiyle aynı değil midir?” diye sorar. Nesefî ise, Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin vermiş olduğu örnek üzerinden, Zeyd’in içinde bulunduğu durumun; fiil, yön, vakit ve şekil bakımından Allah’ın ilmiyle bizim ilmimizde benzer mahiyette olduğunu söyler. Fakat Allah’ın ilmiyle bizim ilmimizin taalluk ettiği şey, tafsilat bakımından aynıdır. Bundan dolayı iki ilim de “Zeyd’in evde olduğuna” taalluk etse bile bu durum, Allah’ın ilmiyle bizim ilmimizin aynı olduğunu göstermez. Çünkü bizim Zeyd’e taalluk eden ilmimiz bir bilgiye dayalı olarak bir zaman dâhilinde oluşur fakat Allah’ın Zeyd’e taalluk eden ilmi O’nun âlimiyetinden ileri gelir ve ne değişen bir bilgiye dayanır ne de sonradan oluşur. Bundan dolayı Allah’ın zatıyla insanın zatı arasında herhangi bir benzerlik mevzu bahis olamaz.⁵⁰⁸ Nesefî itirazını şu şekilde sürdürür: “İki ilmin tek bir şeye taalluk etmesi bu iki ilmin benzer olduğunu gösterir. Bu ise biri diğerinin yerine geçebilir demektir. Aynı şekilde iki şeyden biri bilinebilirse diğeri de bilinebilir. Allah’ın ilmi olarak isimlendirdikleri şeyde, Zeyd’in evde olduğuna dair ilim, bizim Zeyd’in evde olduğuna dair ilmimizle aynı olsaydı, bizim ilmimizde Zeyd’in evde olmadığına dair bir inanç oluşursa, bu inanç bizim ilmimizle birlikte Allah’ın ilmini de yanlışlaması gerekirdi. Çünkü Zeyd’in evde olduğunun bilinmesi veyahut bilinmemesine dair bilgilerden birinin nefyedilmesi, birbirine zıt olan, ilimle birlikte cehaletin de mevcut olması, insanın kalbinde bir bilgi olduğuna işarettir. Yani bu bilginin önce oluşup sonrasında yok olan bir mahiyete sahip olması dolayısıyla insanî, yani muhdes bir bilgi olduğunu gösterir. Binaenaleyh iki ilim de cehalet dolayısıyla nefyolunursa, ikisinin benzer olduğu sabit olur çünkü bir şey, eğer nefyedecek bir mahiyete sahipse, birbirine zıt olmayan iki farklı şeyi nefyetmez; benzer iki şeyi nefyeder. Bu kabulün örneği ise şudur: “Siyahlık, birbirine zıt olmayan iki farklı şey olan beyazlık ve ekşiliği nefyetmez. Fakat aynı mahaldeki iki beyazlığı nefyeder çünkü beyazlar benzerdirler, beyaz ile kırmızı zıttır. Bu durumda, Mu’tezilîlerin vaki olacağını iddia ettiği şey, Allah’ı âlim kılan sıfatla bizi âlim kılan sıfatın aynı olduğudur. Fakat Allah’ın ilmi kadîm bizim ilmimiz muhdes olması

⁵⁰⁸ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, thk. Claude Salame, 1/250.

dolayısıyla bu iddia batıldır. Çünkü benzer olan iki şeyin birinin kadîm diğerinin muhdes olması imkânsızdır. Bundan dolayı iki şeyden birinin diğerinin benzeri olması dolayısıyla, biri kadîm ise diğerinin de kadîm olması gerekir.⁵⁰⁹

Bu açıklamadan sonra yine Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye şu sual yöneltilir: “Benzerlik, taalluk bulunmadığı halde var mıdır yok mudur?” Bu suale cevaben, “Benzerlik yoktur” demek yanlış bir cevap olur. Çünkü maluma taalluk etmesi haricinde bizim ilmimiz ile Allah'ın ilmi arasında herhangi bir eşitlik mevcut değildir. Eğer ki Ebu'l-Hüseyin el-Basrî bu suale cevaben “Benzerlik vardır” derse; maluma taalluk etmesi açısından Allah'ın zatıyla bizim ilmimizi eşitlemiş olur. Allah'ın zatının, tıpkı bizim ilmimizde olduğu gibi “Zeyd evdedir” bilgisine taalluk etmesi, Allah'ın zatının bizim ilmimizle benzer olmasını gerektirir. Buysa, Allah'ın zatının kadîm, bizim ilmimizin muhdes olması dolayısıyla imkânsızdır. Allah'ın zatı, tıpkı bizim ilmimiz gibi maluma taalluk etse bile, ne O'nun zatı bizim ilmimiz gibi muhdes olur, ne de ilmi. Bu da bize benzerliğin olmadığını apaçık bir şekilde göstermektedir.⁵¹⁰

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'den bir başka alıntı yapan Neseî, onun, Allah'ın zatının maluma taallukunun, bizim ilmimizin maluma taalluk ettiği şekilde olmadığını, Allah'ın zatının âlimlik üzere, bizim ilmimizin ise bilgi üzerine taalluk ettiğini ve bundan dolayı da ikisi arasında herhangi bir benzerlikten bahsedilemeyeceğini söylediğini nakleder. Neseî'ye göre bunlar geçersiz sözlerdir.⁵¹¹ Neseî yukarıdaki iddiasına binaen Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye, âlimlikten kastının ne olduğunu sorar ve ekler, “Sence, o taallukla mı yoksa o taalluk olmadan mı malum kendisine malum olmuştur?”. Bu sorunun açıklaması şu şekilde yapılabilir: Çoğu Mu'tezilî gibi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî de Allah'a herhangi bir sıfat atfetmeksizin, Allah'ın doğrudan zatıyla âlim olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte âlemde mevcut bir malum mefhumu olduğuna ve Allah'ın bu maluma taalluk edecek muayyen bir müteallakı yani örneğin bir ilim sıfatı olmadığına göre, onların iddiasına göre Allah bu maluma zatının

⁵⁰⁹ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/251.

⁵¹⁰ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/252.

⁵¹¹ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/252.

âlimiyeti ile taalluk etmektedir. Bundan dolayı Allah'ın zatı ile insanın ilmi arasında bir mukayese yapılmaktadır.

Nesefî Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin, "Taalluk olmadan malum kendisine malum olmuştur" cevabını vermesi halinde, Allah'ın zatının malum ile âlim olmadığını ifade etmiş olacağını söyler. Çünkü hiçbir taalluk zatı âlim kılmaz ve zat, yalnızca taallukun varlığı ile âlim olarak vasıflanamaz. Ehl-i Sünnet'e göre makdura Allah'ın kudret sıfatı, Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın zatı taalluk eder.

Eğer ki Ebu'l-Hüseyin el-Basrî "Taalluk ile malum kendisine malum olur ve zat bu taalluk ile âlim olmuş olur" cevabını verirse, ilmin maluma taalluk ettiğinden başka bir şey söylememiş olur. Buysa Allah'ın zatının bizim ilmimiz gibi maluma taalluk ettiği anlamına gelir ki bunun anlamı Allah'ın zatının bizim ilmimize benzer olduğudur.⁵¹² Bununla muhal olduğu izahtan varestedir.

Nesefî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye, kendisinin "Allah'ın zatının maluma taalluku, âlimliğinin taalluku olduğu" sözüyle ne kastettiğini sorar. Nesefî muhatabına; "Bununla Allah'ın maluma taallukunun bir vasıta ile mi yoksa vasıtasız bir şekilde mi olduğunu kastetmektesin?" der. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, bundan kastının bir vasıta ile olduğunu söylerse, ilim sıfatının varlığını kabul etmiş olacaktır. Eğer vasıta olmaksızın bilgiye taalluk ettiğini iddia ederse, imkânsız bir şeyi savunmuş olur. Binaenaleyh Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin, Allah'ın zatının maluma, ilim olmaksızın taalluk ettiği iddiası çelişkinin ta kendisidir.⁵¹³

Müellifimiz, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin, Allah'ın ilminin bizim ilmimiz mahallinde kabul edilmesi durumunda, cehalet halinde iki ilmin de nefyolunacağıyla ilgili düşüncesinin doğru olmadığını söyler çünkü daha önce de bahsetmiş olduğu gibi, bir şey ancak benzer iki şeyi nefyedebilir. Bu görüş birçok açıdan hata içermektedir. Nesefî bu hataları şu şekilde sıralamaktadır:

Birincisi Allah'ın sıfatının bizim ilmimiz mahallinde bulunması muhaldir. Çünkü kadîm bir sıfatın muhdes olan bir şey içerisinde bulunması muhaldir. Farzımuhal Allah'ın zatı bizim ilmimizde bulunsaydı –ki bu farz dahî edilemeyecek

⁵¹² Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/252-3.

⁵¹³ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/253.

derece imkânsız bir şeydir fakat onun söylemiş olduğu sözün gittiği yer burası olduğu için bu zikredilmektedir- ve sözgelimi Zeyd'in evde olduğuna dair bilgide bir değişiklik olsaydı, bu değişikliklerle hem bizim ilmimiz hem de Allah'ın ilmi nefy olunurdu. Çünkü ilim, maluma müteallik olduğundan, cehaletin bulunmasıyla nefyolunur. Ayrıca ilimle cehalet bir arada bulunmaz. Zat hakkında onlar da bunu pekâlâ bilmektedirler. Ehl-i Sünnet'in savunduğu görüş açısından, bizim ilmimizle Allah'ın ilmi benzer ise, Mu'tezile'nin savunduğu görüş açısından da bizim ilmimizle Allah'ın zatı benzer demektir. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah zatıyla âlimdir. Bu cümleye mukabil onlar, "Allah'ın zatının bizim ilmimizde bulunması imkânsızdır, farz edilemez" derlerse, Ehl-i Sünnet de, Allah'ın ilminin bizim ilmimizde bulunması muhaldir, farz edilemez diyebilmektedir.⁵¹⁴

İkinci olarak, Allah'ın ilminin bizim ilmimizde bulunması da tasavvur olunamaz. Eğer böyle olsaydı, Allah'ın ilmi bizim ilmimizin sınırları dâhilinde olurdu, kendisinin ilminde değil. Çünkü bir yerde bulunan şey, o mahallin sıfatı olur, başka bir mahallin değil. Örnek olarak siyah, beyaz, hareket ve sükûn sıfatlarının bulundukları yerleri kendi özellikleriyle donatmaları zikredilebilir. Ayrıca bizim ilmimizde birbirinden farklı iki ilmin birlikte bulunması tasavvur olunamaz. Çünkü tek bir malumda, aynı yönde iki ilmin bulunması imkânsızdır. Ehl-i Sünnet'e göre aynı cins iki arazın tek bir mahalde bulunması imkânsızdır. Bu Mu'tezile'ye göre de böyledir.⁵¹⁵

Üçüncü olarak, İki sıfatın bir mahalde, o iki sıfata zıt olan bir sıfatla nefyolması, nefyolunan iki sıfatın benzer olduğunu göstermez. Örneğin; Kırmızı, sarı, yeşil ve siyah renkler, arız oldukları bir mahalde beyazı nefyederler. Görüldüğü gibi bu nefyeden renkler arasında herhangi bir benzerlik yoktur hatta bu renkler birbirlerine zıttırlar. "İki nefyedilen şey, bir mahalde siyahın bulunmasıyla nefyolunan iki beyaz gibi benzer de olsa, yukarıda zikredilen renkler gibi birbirlerine zıt da olsa, Allah'ın bizim ilmimiz mahallinde bulunan ilmiyle bizim ilmimiz arasında herhangi bir zıtlık yoktur. Ayrıca Allah'ın ilmi ile bizim ilmimiz, aynı mahalde cehaletin bulunmasıyla nefyolunurlar. Bu durum bu iki ilmin benzer olduğunu gösterir. Çünkü benzer

⁵¹⁴ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/253-4.

⁵¹⁵ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/254.

olmasalardı, birbirlerini nefyeden ve birbirlerine zıt olmayan iki farklı şey olurlardı. Aksine, ekşilik ile beyazlık nasıl ki birbirlerini nefyetmiyorlarsa, bu iki ilim de birbirlerini nefyetmezler.” şeklinde bir itirazda bulunulursa, buna şu şekilde mukabelede bulunulur: “Bir sıfat ister iki zıt sıfatı ister iki benzer sıfatı nefyetsin, bu onun diğer iki sıfatla benzer olmasını gerektirmez. Çünkü nefyedilme fiili benzerliği gerektiriyor olsaydı bu sıfatın iki zıt sıfatı nefyetmemesi gerekirdi. Çünkü aklî gereklilik, bir şeyi zıttıyla birlikte gerektirmez ve böylece benzerlik ve zıtlığın bir arada olması gerekmez. Tıpkı bir sıfatın bir mahalde iki zıt sıfatı da iki benzer sıfatı da nefyetmesi gibi. Bunun yanında bir sıfat birbirine ne zıt ne de benzer olan iki farklı sıfatı da nefyedebilir. Örnek olarak; Ölümün varlığı, o mahaldeki hayat, kudret, ilim, sem’ ve başarı nefyeder.”⁵¹⁶

Dördüncü olarak: Allah’ın ilmi ile bizim ilmimiz arasında bir benzerlik varsa, maluma aynı şekilde bir taalluk vakidir. Fakat bu benzerlik, maluma taalluk etme açısından, yalnızca özel bir durum ile sınırlı bir benzerliktir. Bunun dışında herhangi bir benzerlikten bahsedilemez. Bu iki ilim arasında herhangi bir ortaklık da yoktur. Bu iki ilimden biri muhdes, zorunlu, mükteseb, malumata tamamıyla şamil olmayan, bâkî olması imkânsız arazî bir ilimdir. Diğerisi ise tüm bu yönlerden onun aksidir. Dolayısıyla aralarında hakkıyla bir benzerlikten söz edilemez. Bu iki ilim yalnız taallukları açısından benzer kabul edilebilirler. Hâlbuki iki ilimden biri diğerinin yerini tam anlamıyla, muhkem bir şekilde alabilmesi halinde bir müştereklikten söz edilebilir. Burada ise böyle bir şeyden bahsedilemez. Müştereklikle ilgili zikredilen bu hüküm geneldir. Söz konusu hükmün illetini sınırlamak ve bunu böylece delil olarak kullanmak ise mahza bir cehalettir.”⁵¹⁷

Nesefî, bizim ilmimiz ile Allah’ın ilminin taalluku arasında mukayese yapmakta ve bizim ilmimizin taallukunun, ilmimizde mevcut olsa bile, ya istidlâlî ya da Allah’ın bizde yaratmış olduğu zarurî yolla sabit olduğunu söylemektedir. Allah’ın ilminin taalluku ise hiç kimsenin ortaya çıkarması ile değildir. Bundan dolayı iki ilim arasında herhangi bir ortaklıktan bahsedilemez.”⁵¹⁸

⁵¹⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/255.

⁵¹⁷ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/255.

⁵¹⁸ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/256.

Burada da müellifimiz, daha önce birçok kez yaptığı gibi Mu'tezile ile hayalî bir diyaloga girmektedir. O, Mu'tezile'ye, Allah'ın ilmi olmaksızın âlim olarak vasfedilmesinin ne anlama geldiğini sorar. Mu'tezilîler, "Allah'ın âlim olarak vasfedilmesi, yalnızca O'nu vASFedenlerin vASFıdır. Çünkü sıfat yalnız vASFedenlerin vASFetmesinden ibarettir" şeklinde cevap verirlerse bu kez Nesefî onlara şu suali yöneltir: "Zenci olan bir adama beyaz, kısa olan bir adama uzun dendiğinde, zenci olan beyaz, kısa olan ise uzun mu olur?" Mu'tezilîlerin bu suale "evet" cevabını vermeleri, kibirlerinin aklî melekelerini nasıl işlevsizleştirdiğine dair güzel bir örnek olur fakat böyle bir cevap kendilerinden beklenmez. Eğer "hayır" cevabını verirlerse, kendileriyle çelişmiş olurlar. Çünkü onlara göre bir kişi bir şeyi vASFedecekse, izafe edeceği vASFın mevsufta bulunması mecburi değildir. Fakat durum bunun tam tersidir. Nesefî'ye nezdinde Mu'tezilenin vASF anlayışına göre, kendisinde ilim olmayan birisi âlim olarak vASFedilebiliyorsa, cansız bir varlığa veya bir bebeğe ya da bir deliye, kendisinde ilim olmadığı halde "sen âlimsin" denilebilir. Çünkü birisine "Sen âlimsin" demek, vASFeden kişi odaklı bakılacak olursa doğru olmalıdır. Bu durumda o şahıs kendisinde bu mana bulunduğu için değil vASFeden kişinin vASFetmesiyle âlim olur. Bu ise aklın kabul edemeyeceği bir durumdur.⁵¹⁹

Mu'tezilîlere, sıfatı yalnız vASFedenlerin vASFetmesinden ibaret saymalarının yanlışlığını göstermek adına şöyle söylenir: "VASFedenler ezelde mevcut değildiler. Binaenaleyh sözlerinin var olduğu tasavvur olunamaz. Hal böyleyken, vASFedenlerin ezelde olmadığı ve size göre muhdes ve mahlûk olan sözlerinin de bulunmadığı halde ve bundan dolayı Allah'ı âlim olarak niteleyecek kimsenin olmadığı durumda, Allah'ı ezelde âlim olarak nitelemenizin anlamı nedir?" Yani Mu'tezile'ye göre sıfat demek yalnız vASFedenin vASFetmesi, onun haricinde sıfatın bir gerçekliği olmaması demekse eğer, ezelde vASFeden mevcut bulunmadığına göre, vASF da yok demektir. Buysa Allah'ın ezelde herhangi bir sıfatla mevsuf olmadığı neticesini doğurur. Böylece onların öncüllerine göre, Allah'ı ezelde hayy, kâdir, âlim, bâkî, semî' ve basîr olarak tavsif etmeleri gerekmektedir.⁵²⁰

⁵¹⁹ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/256.

⁵²⁰ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/256.

Nesefî, Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin de Nâşî ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî⁵²¹ gibi düşündüğünü, hatta onlardan bir derece daha ileri giderek, Allah'ın âlim oluşunun hiçbir şeye benzemiyor olmasının ifadesi olduğunu söylediğini nakleder. Bu görüş, Allah'ın âlim olma vasfının nefyi anlamına gelir. Nesefî, Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî, Nâşî ve Abbâd b. Süleyman'ın ve bunlar gibi düşünenlerin, diğer Mu'tezilîlerden daha makbul olduklarını söyler. Çünkü onlar, müteharrik, sâkin, siyah ve beyaz ismine ve diğer sıfatlara kıyas ederek, zat için bir mana oluşturan isimlerin tümünü nefyetmişlerdir. Yani bu kimseler, tıpkı felsefeciler gibi Allah'ı sınırlı sayıda vasıfla tavsif etmektedirler. Bunların dışındaki Mu'tezilîlerin ekserisi gaipte sıfatların varlığının imkânsız olduğunu kabul etmelerine rağmen Allah'ın zatî olarak bu sıfatlara sahip olduğunu söyleyerek çelişkiye düşmekten kendilerini alıkoyamamışlardır.⁵²²

Nesefî, Allah'ın sıfatlarının mahiyeti ve mevcudiyeti konusundaki Mu'tezile eleştirilerini, şu cümlelerle nihayete erdirmektedir: “Allah'ın ilmi zatına mahal olmuştur” denmeyeceği gibi “Zatı ilme mahal olmuştur” da denemez. Diğer sıfatlar da aynı durumdadır. Mahal olma, sükûn ve süreklilik anlamlarını taşır. Şu örnekte bu durum daha açık görülebilir: ‘Falanca kişi bir mahalde durdu ve sonra hareket etti.’ Örnekten anlaşılacağı üzere mahal, durulan yer olarak tavsif edilmiştir. Sıfat ise sükûn olarak vasıflandırılmaz. Aynı durum cisimlerin sıfatları için de geçerlidir. Şöyle bir cümle kurmak doğru değildir: ‘Cisim siyah oldu fakat siyahlık cismin her tarafına yayılmadı.’ Hatıra gelebilecek yanlış düşüncelerden dolayı mahal olma fiili, Allah'ın sıfatları için kullanılamaz.”⁵²³ Nesefî Allah ile O'nun sıfatları arasındaki bağlantının, cismî bir anlam taşıyan mahal bağlantısı olmadığını ifade etmektedir. Yine bizim ilmimizle Allah'ın ilminin birbirine yalnız taalluklara yönelik olarak bir benzerlikten söz edilebileceğini fakat bunun da sınırlı bir benzerlik olduğunu zikretmektedir. Kaldı ki Ehl-i Sünnet, sübûtî sıfatlar olarak kabul ettiği sıfatların, Allah'ın yaratmış olduğu varlıklarda hâdis mahiyette bulunabileceğini fakat bu sıfatlar Allah söz konusu

⁵²¹ Hişâm el-Fuvatî'nin talebelerinden olup Basra Mu'tezilesi'ne mensuptur. Hayatı hakkında bilgi için bkz. Mustafa Öz, “ABBÂD b. SÜLEYMAN es-SAYMERÎ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Ekim 2020).

⁵²² Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/257.

⁵²³ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/257.

olduğunda tıpkı O'nun gibi kadîm olarak mevcut bulunduklarını kabul etmektedir. Bu Ehl-i Sünnet'in sübûtî sıfatlarla ilgili ortaya koyduğu en belirleyici özelliktir.

2.26. Zat – Sıfat İlişkisi

Nesefî, Allah'ın ilminin O'nunla birlikte bulunduğunun söylenemeyeceğini belirtir. İlim kendi nefsiyle kâim değildir ki Allah ile bir birlikten söz edilebilsin. İlimin Allah'a hulul ettiği de söylenemez çünkü ne Allah ilmi içinde bulunduracak bir varlık ne de ilim O'na yerleşecek bir şeydir. İlimin Allah'a bitişik olduğu da söylenemez. Çünkü Allah temas edilecek bir şey değildir. İlimin Allah'tan farklı bir şey olduğu da söylenemez çünkü Allah, kendisine farklılık yakıştırılacak bir varlık değildir. Allah ve ilim sıfatı özelinde, Allah'ın hiçbir sıfatı için kullanılmasının mümkün olmadığı dile getirilen hususiyetlerin her biri farklılık anlamı ifade eden hususiyetlerdir. Daha önce açıklandığı üzere Allah hakkında gayrılık mevzu bahis edilemeyecek bir durumdur. Şahit âlemde geçerli olan tüm bu vasıfların, Allah'ın sıfatları konusunda kullanılmasından sakınılması gerekmektedir.⁵²⁴

Nesefî, Ehl-i Hadîs'in mütekellimlerinin⁵²⁵ çoğunun Allah'ın sıfatlarını ifade ederken “Allah bir ilimle âlimdir” dediklerini ve diğer tüm sıfatlar için de bu cümle yapısının kullanıldığını söyler. Fakat Nesefî, kendinden evvel yaşamış Mâtürîdî mezhebinin önde gelen âlimlerinin çoğunun, insanların zihninde Allah'ın ilminin bir araç ve aygıt olduğu vehmi oluşma ihtimalinden kaçınmak adına “Allah âlimdir ve O'nun bir ilmi vardır” cümlesini kullandıklarını ve diğer sıfatlar için de bu kalıbın kullanıldığını söylemektedir.⁵²⁶

Nesefî, konuyla ilgili son görüş olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin zat-sıfat ilişkisiyle ilgili görüşünü nakletmektedir. O, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin “Allah zatı ile âlimdir, zatı ile hayydır, zatı ile kâdirdir” dediğini kaydeder. Fakat Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin bu ifadelerle sıfatların Allah'tan gayrı oluşlarını reddetmeyi

⁵²⁴ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/258.

⁵²⁵ Selef ulemâsından olup kelâmî meselelerle ilk kez ilgilenen kimselere verilen isim. Bu zümrenin ilk temsilcileri olarak şu üç isim zikredilmektedir: Abdullah b. Saîd İbn Küllâb, Hâris b. Esed el-Muhâsibî ve Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim el-Kalânîsî. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 1/389-90.

⁵²⁶ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/258.

kastetmediğini söyler. Çünkü kendisi yazmış olduğu bütün eserlerinde sıfatların varlıkları hususunda birçok delil getirmiş ve karşıt görüşe sahip olan hasımlarının tüm şüphelerini izale etmiştir. O bu cümleleri, Allah ile O'nun sıfatlarının birbirlerinin gayrı olduklarına ve Allah'ın zatının âlim olmadığına dair şüpheleri yok etmek için sarf etmiştir.⁵²⁷

Nesefî bu nakille birlikte, detaylı bir şekilde incelediği ve teferruatlı bir şekilde açıkladığı Allah'ın sıfatlarının mevcudiyetiyle ilgili tartışmalara kendi adına son noktayı koymaktadır.

Müellifimiz son tahlilde, Allah'ın sıfatlarının keyfiyeti meselesinin çok geniş bir mesele olduğunu ve bu konuda farklı görüş sahibince ortaya atılan birçok şüphenin ve bu şüpheleri izale etme gayesiyle ileri sürülen sayısız delilin olduğunu zikreder. Bununsa cedele alabildiğine alan açtığını ve insanların birbirlerini alt etmek için var güçleriyle gayret etmelerine sebebiyet verdiğini söyler.⁵²⁸ Nesefî'nin son cümle kabilinden yapmış olduğu bu açıklamalarda hiçbir mezhep ismi zikretmemesi ise, meselenin dinin asıllarıyla ilgili bir mesele olmayıp fûru bir mesele olduğuna işaret etmesi açısından dikkate değerdir.

⁵²⁷ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/258.

⁵²⁸ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame, 1/258.

SONUÇ

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin ne Mâtürîdîlik içerisindeki ne de Ehl-i Sünnet'teki yerinin ehemmiyeti tartışılabilir. O, Ebû Mansûr Mâtürîdî'yi bir mezhep imamı haline getiren kişi olmakla birlikte kendinden sonra gelen Mâtürîdî mezhebine mensup ulemâ üzerinde de belirgin etkilere sahip birisidir. Bu sebeple kendisinin hangi konuyu nasıl ele aldığı önem arz etmektedir. *Tebsiratü'l-edille* ise bu misyonu gerçekleştirdiği kıymetli eseridir. Biz de ehemmiyetinden dolayı bu mümtaz eseri çalışma alanı olarak belirledik.

İslâm toplumunda tartışılmaya başlanan meselelerin başında Allah'ın sıfatlarının keyfiyeti meselesi gelmektedir. Bu konu Müslümanlar arasında cereyan eden sosyal ve siyasî anlaşmazlıkların neticesinde tartışılmaya başlanan bir konudur. Yani teorik ve entelektüel saiklerle değil, doğrudan dinamik ve hayatın içinden neşet etmiş bir tartışma konusudur. Aslına bakılırsa Kuran'ın nüzulü üzerinden henüz bir asır dahi geçmemiş olması ve İslâmî havanın yoğun olarak teneffüs edildiği bir ortamda, dinî, siyasî ve içtimaî olduğu düşünülen olguların birbirinden ayrı kabul edilmesi bütüncül bir tahlil ortaya koyamayacaktır. O dönemde her sosyal ve siyasî olay, dinî bir açıklamaya zemin teşkil etmekteydi. Allah'ın sıfatlarının tartışılmasına zemin hazırlayan sosyal ve siyasî olaylar vuku bulduktan bir süre sonra konu, teorik zeminde ele alınmaya başlanmıştır. Konuyla ilgili düşünceler ortaya konulmuş ve eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin dönemine dek Allah'ın sıfatları konusu etraflıca ele alınmış ve konuyla ilgili birçok fikir öne sürülmüştür. Nesefî de şaheseri *Tebsiratü'l-edille*'de konuyu kompozisyon olarak kendisinden önceki birçok ulemâya benzer şekilde ele almıştır. Fakat onun orijinalliği ve kendisini farklı kılan husus, konuyu ele alış tarzıdır.

En başta ifade edilmelidir ki; Bir diğer Ehl-i Sünnet mezhebi olan Eş'arîler; coğrafi konum ve fıkıh okulu olarak Hanefiliğin benimsenmesi açısından müşterek olunması itibarıyla Mâtürîdîlerin çok fazla muhatap olduğu ve eserlerinde çokça yer verdikleri Kerrâmiyye; zamanın ezeli olduğuna inanan Dehrîler, Şiiler ve filozoflar gibi birçok farklı inanç sistemine mensup insanların görüşlerini ele alan ve tenkit eden

Nesefî'nin ana muhatabı Mu'tezilîlerdir. Eserinin çok büyük bir kısmında Mu'tezile mezhebinden birçok âlimin görüşünü ele almış ve eleştirmiştir. Hem Mu'tezile hem de diğer mezheplerden olmak üzere müellifimiz kimi eleştirecekse o zatın ismini bizzat zikretmiş ve görüşünü detaylı ve objektif bir şekilde aktarmıştır. Bu durum Nesefî'nin ilmin haysiyetine verdiği öneme işaret etmektedir.

Nesefî'yi farklı hususların başında, kullanmış olduğu semantik metot gelmektedir. O ele aldığı meseleyi açıklamaya, konuyla ilgili olan kelimelerin kök anlamlarından başlamaktadır. Hangi bahse mevzu olan kelimenin ne anlamda kullanılması ve nasıl anlaşılması gerektiğini, dil âlimlerinden çokça iktibas yapmak suretiyle açıklamaktadır. Ayrıca Nesefî, Allah'ın müteal bir varlık olması dolayısıyla, O'nu nitelemek için kullanılan kavramların, diğer varlıkları niteleyen kavramlardan farklı olması gerektiği hususunu özellikle belirtir. Bu hususun anlaşılması, Allah'ı herhangi bir açıdan diğer varlıklara benzetme yanlışlığına düşülmesini de engelleyecektir. Bunun yanında Allah'ın bilinebilir ve ibadet edilebilir bir varlık olması gerektiğinden dolayı da, bir şekilde nitelenebilir olması gerekir. Bu hususun altının çizilmesi de, Allah'ın aşkınlığı sebebiyle hiçbir kelimeyle nitelenemez olduğu görüşünün yanlışlığını ifade etmek içindir. Allah'ın zat ve sıfatlarının birbirlerinin ne aynısı ne de gayrısı olmadıklarıyla ilgili Nesefî'nin vermiş olduğu “on sayısı içerisindeki bir sayısı” örneği orijinalliği dolayısıyla burada özellikle zikredilmeyi hak etmektedir. Bu örnek Nûreddin es-Sâbûnî gibi kendinden sonraki önde gelen âlimler tarafından da kullanılmıştır.

Nesefî temel Mu'tezilî sıfat görüşlerinin tamamına değinmektedir. Bu incelemelerini ise gayet tafsilatlı bir şekilde gerçekleştirmektedir. Mu'tezile'nin selbî sıfat görüşüyle ilgili söz söylemiş olan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşlerini ayrı ayrı zikretmekte ve eleştirilerini sıralamaktadır. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ı ilkin sıfatların mevcudiyetini kabul edip sonrasında zat ile aynileştirdiği; Nazzâm'ı, sıfatları yalnız olumsuz anlamlar ifade ettiğini iddia ettiği ve Ebû Ali el-Cübbâî'yi ise sıfatları doğrudan zat ile aynileştirdiği için tenkit etmektedir. Nesefî, eserinde en fazla Ebû Hâşim el-Cübbâî ve ahvâl teorisine yer vermektedir. Onun ahvâl teorisini ele alış şekli, diğer Ehl-i Sünnet ulemâdan pek farklı değildir. Ebû Hâşim'in ahvâl teorisiyle ilgili açıklamalarda bulunan Ehl-i Sünnet ulemânın

neredeyse tamamı, meseleye tam olarak muttali olamamıştır. Bu âlimler Ebû Hâşim'i, üçüncü hâlin imkânsızlığı noktai nazarından tenkit etmektedir. Fakat bu tahsis isabetli görünmemektedir. Neseî'nin bu genel temayül ve kanaatten ayrı düşünmediği görülmektedir. Kendisi de Ebû Hâşim'e bu zaviyeden eleştirilerini yöneltmektedir.

Eserin tamamında Ehl-i Sünnet'in sıkı bir müdafii olduğu anlaşılan ve sert sayılabilecek bir dil kullandığı görülen Neseî, muarızlarını sık sık akıllarını gereği gibi kullanamamakla itham etmektedir. Hatta bazı bölümlerde eleştirinin dozajını arttırdığı görülmekte; muarızlarına karşı ağır ifadeler kullanmakta ve hatta hakaret kabul edilebilecek sözler söylemektedir. Fakat son tahlilde kelâm alanının yorumu açık bir alan olduğunu ikrar eden Neseî, kucaklayıcı ve anlayışlı bir üslupla konuyu bağlamaktadır.

Son olarak konunun önemi açısından dikkat çekilmesi gereken bir husus daha vardır. Çalışmamız klasik dönem merkezli olsa da ele aldığı konu bakımından bugüne de hitap etmektedir. Özellikle deizm inancı sıfatlar konusuyla temelden irtibatlıdır. Çünkü Batı menşeli olsa da, günümüzde hâkim paradigma olması hasebiyle tüm dünyada savunucuları bulunan deizm inancı, Allah'ın âlem ile ilişkisinin yalnız ilk yaratma seviyesinde olduğu görüşündedir. Seküler hayat tarzı modern inançlı insanın hayatının her alanını kapsadığından hayatın herhangi bir alanına müdahale etmeyen tanrı inancı, içerisinde bulunduğumuz zaman diliminde revaç bulmaktadır.

Sıfatlar Allah'ın âlemle irtibatını anlamak ve anlamlandırmak adına hayati önemi haizdir. Yapılagelen sıfat tartışmalarında Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın bilinebilir ve kendisine ibadet edilebilir bir ilah olabilmesi için, bir takım sıfatlara sahip olması gerektiğini hararetle savunmaktadırlar. Aksi durumda buna bağlı olarak insanın yaratılış gayesi de büyük bir muammadan ibaret kalacak ve inanç savrulmaları yaşaması kaçınılmaz olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbâr, Kadî. *Dinin Temel İlkeleri – el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Abdulcebbâr, Kâdî vd.. *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, t.s.
- Abdulcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Alî, Hâlid el-. *Cehm b. Safvân ve mekânetühû fî'l-fikri'l-islâmî*. Bağdat: Mektebetü'l-Ehliyye, 1965.
- Altıntaş, Hayrani. “DEHİRİYYE”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dehriyye>
- Arca, Abdullah. *Fahreddin Razî'ye Göre Allah'ın Sıfatları*. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Ardoğan, Recep. *Delillerden Temellere Sistemik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları*. İstanbul: KLM, 2. Basım, 2016.
- Arslan, Hulusi – Bozkurt, Mustafa. *Sistemik Kelâm*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Aruçi, Muhammed. “SÜMÂME b. EŞRES”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sumame-b-esres>
- Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

- Aydın, Hüseyin. *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Aydın, Ömer (ed.). *SistematiK Kelâm*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Aydın, Ömer. *Türk Kelâm Bilginleri*. b.y.: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Aydınlı, Osman. *Akılci Din Söylemi – Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2010.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci – Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Aytekin, Arif. "Matürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında İrade ve Meşîet Yorumları". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2018), 13-33.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-. *el-Fark beyne'l-firâk*. thk. Muhammed Osman el-Hiş. Kâhire: Mektebetü İbn-i Sînâ, t.s.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Ehl-i Sünnet Akâidi – Kitâbu Usûlu'd-dîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir el-. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sikâfiyye, 1407/1987.
- Bebek, Adil. "KÂ'BÎ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabi>
- Beyazîzâde, Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-. *el-Esmâ ve's-sıfât*. thk. Muhammed Muhibbuddin Ebû Zeyd. 3 Cilt. b.y.: Dârü's-Şühedâ, 1429/2008.
- Can, Seyithan. "Allah'ın Sıfatları". *SistematiK Kelâm*. ed. Fadıl Ayğın. 135-189. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzîh, 1974.
- Cedân, Fehmî. *el-Mihne*. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye, 3. Basım, 2014.

- Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Coşkun, İbrahim. “Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet’in Usûlü’l-Din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları”. *Marîfe* 5/3 (2005), 149-174.
- Cürcânî, Seyyid Şerif el. *Mu’cemu’t-ta’rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. b.y.:Dâru’l-Fadîle, 1405/1985.
- Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn el-. *İnanç Esasları Kılavuzu – Kitâbü’l-İrşâd*. trc. Adnan Bülent Baloğlu vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn el-. *Kitâbü’l-İrşâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ – Ali Abdülmün’im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü’l-Hancî, 1369/1950.
- Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn el-. *Luma’u’l-edille – Ehl-i Sünnet İnançının Delilleri*. çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”. *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 103-116.
- Çelebi, İlyas. “SİFÂTİYYE”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifatyye>
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü’z-zünûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. nşr. Muhammed Şerefeddîn Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1941.
- Doğan, İsa. “İSKÂFÎ, Ebû Ca’fer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iskafi-ebu-cafer>
- Duğyem, Semih. *Mevsûatu mustalahâti ilmi’l-keîlâmi’l-islâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Otto, 2019.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *İbrâhîm Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu’l-keîlâmiyyeti’l-felsefiyye*. Kâhire: Matbaatu Lecneti’t-Te’lif ve’t-Tercüme ve’n-Neşr, 1365/1946.

- Eker, Nazlı. *Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Ma'dum Problemi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Emiroğlu, İbrahim. "SÛFESTÂİYYE". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufestaiyye>
- Erdem, H. Sabri. *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.
- Esed, Abdülkerîm Muhammed el-. *el-Vesît fî târîhi'n-nahvi'l-arabî*. Riyad: Dâru'sh-Şevvâf, 1413/1992.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen el-. *Kitâbu'l-Lüm'a fî'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*. tsh. Hammûde Gurâbe. Kâhire: Matbaatu Mısır Şirketun Müsâhemetun Mısıriyyetun, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen el-. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn - İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1462/2005.
- Gölcük, Şerafettin. "HAYYÂT, Ebü'l-Hüseyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hayyat-ebul-huseyin>
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Zat-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Gümüšoğlu, Hasan. *İslâm Akâidi ve Kelâm*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Huleyf, Fethullah. "Mukaddime". *Kitâbu't-Tevhîd*. mlf. Ebu Mansûr el-Mâtürîdî. 1-58. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâti'l-Mısıriyye, t.s.

- Işık, Kemal. *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Izzi, Mehmed Emin. *Eş'ariye ve Maturidiye Arasındaki Görüş Farklılıkları – Erbe'üne Mesail*. çev. Adnan Bülent Baloğlu. b.y.: y.y., t.s.
- İbn Abdürabbih, Muhammed el-Endülüsî. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Mufid Muhammed Kumeyha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-usûl*. nşr. Muhammed es-Süleymânî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*. thk. Mûsâ Muhammed Ali. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1405/1985.
- İbn Halife, Muhammed et-Temîmî. *Makâletü't-ta'tîl ve'l-Ca'd b. Dirhem*. Riyad: Mektebetü Edvâü's-Selef, 1418/1997.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. thk. Dağş b. Şebîb el-Acmî. Kuveyt: Gurâs, 3. Basım, 1426/2005.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 4. Basım, t.s.
- İbn Nübâte, Cemalüddin. *Şerhu'l-uyûn fi şerhi Risâleti İbn Zeydûn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, t.s.
- İbnü'l-Esîr, Alî b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmîl fi't-târîh* thk. Muhammed Yusuf er-Rikâk. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İsfahânî, Râgıp el-. *Müfredât fi elfâzi'l-kurân*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1430/2009.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir el-. *et-Tefsîr fi'd-dîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Karadaş, Çağfer. *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ el-. *el-Küllîyyât*. thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1419/1998.

Kermî, Merî b. Yûsuf el-. *Ekâvîlû's-sikât fî te'vîlî'l-esmâ ve's-sıfât ve'l-â'yâtî'l-muhkemât ve'l-müşebbihât*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1406.

Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Allah - Alem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 22. Basım, 2014.

Koçar, Musa. *Mâtürîdî'de Allah-Alem İlişkisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.

Koçyiğit, Talât. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 1988.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017.

Kur'an Yolu. Erişim 5 Kasım 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.

Kûsî, Muhammed Abdülfadîl el-. *Mevkıfu's-selef mine'l-müteşâbihât beyne'l-müsebbitîn ve'l-müevvilîn*. Kâhire: Dâru'l-Besâir, 1425/2004.

Kûsî, Müfrih b. Süleyman el-. *el-Menhecû's-selefî*. Riyad: Dâru'l-Fazîle, 1422/2002.

Kutluer, İlhan. “İBNÜ'r-RÂVENDÎ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnur-ravendi>

Mağribî, Ali Abdülfettâh el-. *el-Firaku'l-kelâmiyyetü'l-islâmiyye*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1415/1995.

Mağribî, Ali Abdülfettâh el-. *Hakikatü'l-hilâf beyne'l-mütekellimîn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1415/1994.

Mağribî, Ali Abdülfettâh el-. *İmâmu ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdiyye ve ârâuhu'l-kelâmiyye*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1430/2009.

- Mavil, Hikmet Yağlı. *Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Fiilî Sıfatlar Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. el-. *Kitâbu Tabakâtî'l-Mu'tezile*. thk. Susana Diwald-Wizer. Beyrut, en-Neşrâtü'l-İslâmiyye, 1961.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî. Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006.
- Necâşî, Ahmed b. Ali en-. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak en-. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn en-. *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn en-. *Kitâbu't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. thk. Cîbullah Hasan Ahmed. Kâhire: ed-Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn en-. *Matürîdî Kelâmı - Bahru'l-keîâm*. thk. ve trc. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn en-. *Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 1. Cilt. thk. Claude Salame. Dımaşk: el-Mehadu'l-İlmiyyu'l-Fransiyyu li'd-Dirâsâti'l-Garbiyyeti, 1990.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn en-. *Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2. Cilt. thk. Claude Salame. Dımaşk: el-Mehadu'l-İlmiyyu'l-Fransiyyu li'd-Dirâsâti'l-Garbiyyeti, 1993.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn en-. *Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid îsâ. 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn en-. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 1. Cilt. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn en-. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2. Cilt. thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Neşşâr, Ali Sami en-. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. 1. Cilt. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Neşşâr, Ali Sami en-. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. 2. Cilt. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nîsâbü'rî, Selmân b. Nâsır en-. *el-Gunye fî'l-keîâm*. nşr. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.
- Öge, Ali. *İbn Fûrek – Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*. Konya: Kömen Yayınları: 2011.
- Öğmüş, Harun. “Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil”. *Marife* 9/3 (2009), 141-155.
- Öz, Mustafa. “ABBÂD b. SÜLEYMAN es-SAYMERÎ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abbad-b-suleyman-es-saymeri>
- Öz, Mustafa. “DIRÂR b. AMR”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirar-b-amr>
- Öz, Mustafa. “RÂFİZÎLER”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rafiziler>
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2016.
- Öz, Mustafa. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Özgen, Mustafa. *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.
- Özler, Mevlüt. “İlâhî İsim ve Sıfatlar”. *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 229-271. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed el-. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. trc. Şerafeddin Gölcük thk. Mehmet Halife Doğan. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Râzî Fahreddin er-. *Kelâm İlminin Esasları – Me'âlimü usûli'd-dîn*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebîr*. 16 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2004.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-. *Esâsu't-takdîs*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-. *Hâşiyetü 'ale'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*. thk. Saîd Fûde. b.y.: Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1438/2017.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-. *Levâmiu'l-beyyinât şerhu esmâillâhi teâlâ ve's-sıfât*. thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs. Mısır: Matbaatu's-Şerefiyye, 1323/1905.
- Rufâa, İbrahim. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-kelebiyye*. 2 Cilt. Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsu'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1436/2014.
- Sâbûnî, İsmail b. Abdurrahman es-. *Akâidetü's-selef ve ashâbu'l-hadîs*. thk. Nâsır b. Abdurrahman. Riyad: Dâru'l-Asıme, 3. Basım, 1419/1998.
- Sâbûnî, Nûreddin es-. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434/2013.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî es-. *Kitâbu Şerhu's-sâvî 'alâ Cevhereti't-Tevhîd*. thk. Abdülfettâh el-Bezm. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 1419/1999.
- Semerkandî, Ebû Seleme es-. *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri – Cümeli usûli'd-dîn*. thk. ve trc. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

- Seyyid, Muhammed Sâlih Muhammed es-. *Asâletü ilmi'l-kelâm*. Kâhire: Dâru's-Sikâfe, 1987.
- Sezen, Melikşah. *Mâtürîdiyye –Teşekkül Dönemi-*. İstanbul: Kökler Yayınları, 2018.
- Sinanoğlu, Mustafa. “MUATTILA”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muattila>
- Sinanoğlu, Mustafa. “MÜNECCİME”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/munecime>
- Sinanoğlu, Mustafa. “SENEVİYYE”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seneviyye>
- Süt, Abdunnasır. *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2014.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil. 3 Cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Halebî ve Şürekâhu, 1387/1968.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim eş-. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Şevâşî, Süleyman eş-. *Vâsıl bin Atâ ve ârâuhu'l-kelâmiyye*. Libya: Dâru'l-Arabiyyetü'l-Kitâb, 1993.
- Taşpınar, Halil. “Mâtürîdiyye ile Eş'arîyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 213-250.
- Teftâzânî, Ebu'l-Vefâ et-. *Ana Konularıyla Kelâm*. trc. Şerafeddin Gölcük. Konya: Kitap Dünyası, 2. Basım, 2000.
- Teftâzânî, Sa'deddîn et-. *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*. nşr. Abdülkâdir Ma'rûf el-Kürdî. b.y.: Mektebetü's-Saâde, 1330/1912.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*. nşr. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî et-. *İ'lâü's-sünen*. 22 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1414/1993.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*. Ankara: DİB Yayınları, 11. Basım, 2012.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2016.
- Tritton, A.S.. *İslam Kelamı*. trc. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Tunç, Cihat. “HİŞÂM b. AMR”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisam-b-amr>
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 149-187.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/15 (2006), 5-28.
- Turgut, Ali Kürşat. “Meşşâi Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21.
- Tülücü, Süleyman. “NÂŞÎ el-EKBER”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasi-el-ekber>
- Türker, Ömer. *Erken Dönem Tefsirlerinde Te'vil Sorunu – Mukâtil b. Süleyman'dan Hareketle Bir İnceleme*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2016.
- Yavuz, Ömer Faruk, “Gâzâlî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006), 49-95.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “ESAM, Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esam-ebu-bekir>

- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*. b.y.: Otto, 2017.
- Yılmaz, Hasan. *Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Yurdagür, Metin. "Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri". *Diyanet Dergisi* 21/4 (1985), 27-43.
- Yurdagür, Metin. *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ – Allah'ın İsimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 4. Basım, 2006.
- Yurdagür, Metin. *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*. İstanbul: M. Ü. İlahiyet Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Yücedoğru, Tevfik. *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 29 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zencânî, Şeyhu'l-İslâm Fadlullah ez-. *Târîhu ilmi'l-keîâm fî'l-islâm*. thk. Kısmu'l-Kelâm fî Mecmea'l-Buhûsu'l-İslâmiyye. İran: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşri't-Tâbia li'l-Âsitâne, 1417/1997.
- Zirikli, Hayruddin ez-. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.