

T.C.
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ



**EL-MAKDİSÎ'NİN
GÂYETÜ'L- MERÂM FÎ ŞERHİ BAHRİ'L-KELÂM
ADLI ESERİNDE
İLÂHÎ SIFATLAR MESELESİNE YAKLAŞIMI**

HAZIRLAYAN
EMİN YALÇINKAYA

DANIŞMAN
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET FATİH SOYSAL

EDİRNE 2024

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOĞRULUK BEYANI

Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada, tüm verilerin bilimsel ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini, kullanılan verilerde tahrifat yapılmadığını, tezin akademik ve etik kurallara uygun olarak yazıldığını, kullanılan tüm literatür bilgilerinin bilimsel normlara uygun bir şekilde kaynak gösterilerek ilgili tezde yer aldığını ve bu tezin tamamı ya da herhangi bir bölümünün daha önceden Trakya Üniversitesi ya da farklı bir üniversitede tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

18 / 07 / 2024

Ad- Soyad

Emin Yalçinkaya

İmza

Tezin Adı: EL-MAKDİSÎ'NİN GÂYETÜ'L-MERÂM FÎ ŞERHİ BAHRİ'L-KELÂM ADLI ESERİNDE İLÂHÎ SIFATLAR MESELESİNE YAKLAŞIMI

Yazarın Adı: Emin YALÇINKAYA

ÖZET

XV. yüzyılda yaşamış olan Makdisî Arapça, kelâm, fıkıh ve muhtelif ilim alanlarındaki bilgi ve birikimi ile Memlûk devletinde yetişmiş mümtaz şahsiyetlerdendir. Onun Arapça ve kelâm alanlarına dair telif etmiş olduğu iki eseri kaynaklarda aktarılmakla birlikte elimizde sadece kelâm alanına dair Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahrü'l-Kelâm* isimli eseri üzerine kaleme aldığı *Gâyetü'l-Merâm Fî Şerhi Bahri'l-Kelâm* isimli şerhi bulunmaktadır. Onun, *Bahrü'l-Kelâm*'da müellif tarafından ele alınan konuları açıklığa kavuşturma ve başta Mâtürîdî kelâm ekolü olmak üzere diğer ekollerin görüşlerine yer vererek kendi düşüncesini aktarma gayretinde olduğu görülmektedir. Makdisî tarafından kaleme alınan bu şerh Memlûk devletinde diğer ilim alanlarında olduğu gibi kelâm alanında da Hanefî-Mâtürîdî düşüncesinin önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Tezimiz şerhte işlenen bütün meseleleri kapsamaktan ziyade İlâhî sıfatlara dair ele alınan konuları ihtiva etmektedir. Çalışmamızda hem kelâm ilminin Memlûk devletindeki durumu hakkında bilgi sahibi olma hem de İlâhî sıfatlar bağlamında Mûteahhirûn devrinde yaşamış olan bir âlimin Mûtekaddimûn devrinde kaleme alınan bir esere yaklaşım tarzının gösterilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Memlûk, Kelâm, Nesefî, Makdisî, İlâhî Sıfatlar

**The name of the thesis: EL-MAKDÎSÎ'S APPROACH TO THE ISSUE OF
DIVINE ATTRIBUTES IN HIS WORK ENTITLED GAYETÜ'L-MERAM Fİ
SERHİ BAHRI'L-KELAM**

Author: Emin YALCINKAYA

ABSTRACT

Maqdisi, who lived in the 15th century, is one of the distinguished figures nurtured by the Mamluk state, known for his knowledge and expertise in kalam, fiqh, and various other sciences. Although sources mention two of his works in the fields of Arabic and kalam, only his scholy on Abu'l-Mu'in al-Nasafi's "Bahr al-Kalam," titled "Ghayat al-Maram fi Sharh Bahr al-Kalam," is extant in the field of theology. It is observed that in "Bahr al-Kalam," he strives to elucidate the topics addressed by the author and to convey his own thoughts by including the views of various ecoles of theology, particularly the Maturidi ecals. This scholy, authored by Maqdisi, demonstrates the significant position of Hanafi-Maturidi thought in the field of theology, as it does in other areas of knowledge. Our thesis does not aim to cover all the issues addressed in the commentary but focuses specifically on the topics related to the divine attributes. Our study aims both to provide insight into the state of kalam during the Mamluk era and to illustrate the approach of a scholar from Muta'akhkhirun towards a work authored in Mutaqaddimun within the context of divine attributes.

Key Words: Mamluk, Kalam, al-Nafsi, al-Maqdisi, Divine Attributes

ÖNSÖZ

XIII. ve XVI. yüzyıllarda ilim öğrenimi için güvenli bir merkez konumunda bulunan Memlûk devletinin başkenti Kahire muhtelif bölgelerden âlimlerin göç ettiği ilim yuvası olması sebebiyle bu bölgede hem çeşitli ilim alanları geliştiği hem de nitelikli ilim adamlarının yetiştiği görülmektedir.

Memlûk devletinde hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm gibi İslamî ilim alanlarında nitelikli âlimlerin yetişmesinin yanında önemli eserlerde kaleme alınmıştır. Nitekim kelâm alanına dair Hanefî-Mâtürîdî görüşü benimseyen âlimlerin ve eserlerinin varlıkları bilinmektedir. Üzerine araştırma yaptığımız *Gâyetü'l-Merâm Fî Şerhi Bahri'l-Kelâm* isimli şerhte bu dönemde kelâm alanına dair yazılmış eserlerdendir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Bahrü'l-Kelâm* isimli eseri üzerine yapılan bu şerh Hanefî-Mâtürîdî görüşü benimseyen Hasan b. Ebî Bekir el- Makdisî (ö. 836/1433) tarafından kaleme alınmıştır.

İnsanoğlu kâinatı yoktan yaratan ve yarattığı varlıklara en güzel nimetleri veren mâ'rifetullah mânasında “Allah'ı tanıma” ve O'nu en güzel isim ve sıfatlarla anma gayreti içinde olmuştur. Bu çabanın bir sonucu olarak kelâm ekolleri tarafından İlâhî sıfatlara dair farklı görüşlerin ortaya koyulduğu görülmektedir. Nitekim çalışmamız *Gâyetü'l-Merâm Fî Şerhi Bahri'l-Kelâm* isimli şerhte İlâhî sıfatlara dair konular incelenmiştir.

Tezimiz Giriş kısmı ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında tezin konusu ve önemi, kapsamı ve kaynakları hakkında bilgi verildikten sonra Makdisî'nin hayatı, eserleri, ilmi kişiliği ve yaşadığı dönemin siyasi ve ilmî hayatına dair kaynaklardan elde edilen malûmat aktarılmıştır.

Tezin bir ve ikinci bölümlerinde *Gâyetü'l-Merâm Fî Şerhi Bahri'l-Kelâm* isimli şerhte Makdisî'nin ilahî sıfatlara görüşleri aktarılacaktır. Birinci bölümde Selbî ve Subûtî sıfatlar incelenmiştir. İkinci bölümde ise Haberî sıfatlar müstakil bir başlık altında ele alınmıştır; Çalışmamızın planı hazırlanırken Nesefî'nin İlâhî sıfatlara dair yaptığı tasnif dikkate alınmakla birlikte hem konuların belli bir sıra ile aktarılma güçlüğünden yani tasnif probleminden kaçınmak hem de eğitimde kolaylık sağlanması amacı ile sıfatlara dair yapılan taksimat esas alınmıştır.

Kaleme aldığımız bu çalışmamızda maddî ve mânevî anlamda desteklerini esirgemeyen başta aileme; yüksek lisans döneminde ilgi ve alakaları ile sürekli çalışmamı takip eden Prof. Dr. Muhammet Altaytaş ve Prof. Dr. Abdullah Taha İmamoğluna'a; lisans ve lisansüstü eğitimim boyunca başta Arapça olmak üzere muhtelif alanlarda bilgi ve desteğini her zaman aldığım Dr. Öğr. Üyesi Enes Temel'e; lisanstan itibaren ilmî anlamda gelişmemi sağlayan ve tezin hazırlık ve yazım aşamasında yardımını esirgemeyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih Soysal'a; tezin her aşamasında katkıları ile bana destek olan dostlarım Elifnur Tezel, Hasan Tapınç ve Erdem Yalçinkaya'ya teşekkürlerimi borç bilirim.

Emin YALÇINKAYA

EDİRNE 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	1
1. Tezde İzlenen Yöntem.....	1
1.1. Konu ve Amaç.....	1
1.2. Kapsam	2
1.3. Kaynaklar	3
2. EL-MAKDİSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	5
2.1. Hayatı.....	5
2.2. Eserleri	6
2.3. İlmî Şahsiyeti.....	7
2.4. Makdisî'nin Yaşadığı Dönemde Siyasi ve İlmî Ortam.....	8
I. BÖLÜM	13
EL-MAKDİSÎ'NİN GÂYETÜ'L-MERÂM'INDA SELBÎ-SUBÛTÎ SIFATLAR	
MESELESİ	13
1.1. SELBÎ SIFATLARA GENEL BAKIŞ	14
1.2. SELBÎ SIFATLAR	15
1.2.1. Kıdem.....	15
1.2.2. Vahdâniyet.....	20
1.2.3. Allah'a Şey'îyyet Nispeti	34
1.2.4. Allah'ın Mekândan Tenzihi.....	37

1.3.	SUBÛTÎ SIFATLARA GENEL BAKIŞ	42
1.3.1.	Sıfatların Tasnifi	42
1.3.2.	Sıfatlarda Müştereklik, Teşbih ve Mümaselet	46
1.3.3.	Sıfatların Zâtın Aynı Olup Olmaması	49
1.4.	SUBÛTÎ SIFATLAR	52
1.4.1.	Kudret	52
1.4.2.	İlim	55
1.4.3.	İrâde-Meşîet	65
1.4.4.	Kelâm	78
1.4.5.	Tekvîn	95
1.5.	İsim ve Müsemmâ	106
II.	BÖLÜM	113
	EL-MAKDİSÎ'NİN GÂYETÜ'L-MERÂM'INDA HABERÎ SIFATLAR MESELESİ	113
2.1.	HABERÎ SIFATLARAGENEL BAKIŞ	114
2.2.	HABERÎ SIFATLAR	115
2.2.1.	Yed	115
2.2.2.	Sûret, Kadem, Esâbi, Sâk	121
2.2.3.	Mecî, Zehab, Nuzûl, İtyân	128
2.2.4.	Nefs	133
2.2.5.	Rızâ ve Gazap	136
2.2.6.	Arş-İstivâ	139
2.3.	Ru'yetullah	148
	SONUÇ	159
	KAYNAKÇA	163

KISALTMALAR

a.s	: Aleyhisselam
a.g.e	: Adı Geçen Eser
a.g.m	: Adı Geçen Makale
a.g.md.	: Adı Geçen Madde
a.g.t	: Adı Geçen Tez
b.	: İbn
c.	: Cilt
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Gös.	: Gösterilen
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAV	: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı
Ktp	: Kütüphane
m.	: Miladi
nşr	: Neşreden
No	: Numara
ö.	: Ölüm
sy.	: Sayfa
s.	: Sayı
(s.a.v)	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik
Trc.	: Tercüme
t.y.	: Tarih Yok
Üniv.	: Üniversite

vb.	: Ve benzerleri
vd.	: Ve diğçerleri
vrk.	: Varak
v.s.	: Vesaire
Yay.	: Yayıncılık
yy.	: Yüzyıl



GİRİŞ

1. Tezde İzlenen Yöntem

1.1. Konu ve Amaç

Mâtürîdî kelâm ekolünün ikinci büyük siması olarak bilinen Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin *Bahrü'l-Kelâm* isimli eseri onun diğer yapıtlarına kıyasla daha erken bir dönemde kaleme alınmıştır.¹ Bu eserde İlahiyyât, Nübüvvet ve Sem'îyyât konularına yer verilmekte, bu konular Mukaddime kısmı hariç toplam altmış beş fasılda ayrıntıya girilmeksizin öz bir şekilde ele alınmaktadır; ancak onun *Tebsiratü'l-edille* ve *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* isimli eserlerine bakıldığında konuların sistematik olarak belli bir düzende detaylıca işlendiği görülmektedir. Müellif *Bahrü'l-Kelâm*'da Ehl-i sünnet'in görüşlerine yer vermekle birlikte başta Mu'tezile olmak üzere Kerrâmiye, Dehriye, Müşebbihe, Cehmiyye gibi çeşitli ekollerin savundukları düşünceleri de aktarmaktadır. Eserde Ehl-i sünnet ve diğer ekollerin görüşleri aktarıldıktan sonra karşıt düşüncede olan ekollere karşı sorular yöneltilerek onların görüşlerinin bâtıl oluşu ortaya konulmaktadır.

Bu eser üzerine, Memlükler döneminde yaşamış olan Makdisî Gâyetü'l-Merâm *Fî Şerhi Bahri'l-Kelâm* isimli şerhini kaleme almıştır. Bu şerhin yanı sıra Abdullah b. Mahmûd el-Buhârî'nin *Bahrü'l-Kelâm*'a dair kaleme almış olduğu “*Şerhü Bahrü'l-Kelâm*” isimli bir şerhin varlığından bahsedilse de elimizde sadece Makdisî'nin yazmış olduğu bu şerh bulunmaktadır.² Makdisî şerhinde müellifin dile getirmiş olduğu görüşleri açıklarken konunun dayandığı zemini ve konu hakkında muhtelif ekollerin görüşlerini Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i şerîflerin yanı sıra; nahiv, belâgat, mantık ve tefsir ilimlerinden de faydalanarak açıklamaktadır. Şerhte konuların izahı yapılırken sıklıkla mantık ilmine başvurulması dikkat çekmektedir; Memlük ilim çevrelerinde âlimlerin felsefe ve mantığa karşı belli bir mesafede oldukları³ bilgisi

¹ Abdullah Işık, *Ebu'l-Muîn En-Neseî'nin Bahrü'l-Kelâm Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 18.

² Yusuf Şevki Yavuz, “Bahrü'l-Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/516.

³ Fadıl Aygan, *Bir Memlük Bilgini Celaleddin Es-Süyûtî*, ed. Sezai Engin (Eskiyei Yayınları, 2023), 220.

hatırda tutulduğunda onun bu tavrı ayrı bir önem arz etmektedir. Bu sebeple Makdisî'nin şerhteki bu şekilde bir tutumu ilgili dönem âlimlerinden biraz daha farklı bir kelâm anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Buna ilave olarak Makdisî'nin Hanefî-Mâtürîdî kelâm ekolünün görüşlerini öne çıkarması onun bu kelâm ekolüne mensup olduğunu göstermektedir. Nitekim bu ekol ekseninde bir eserin kaleme alınması Müteahhirûn dönem Memlûk devletinde Mâtürîdî kelâm ekolünün devam ettirildiğini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra *Bahrü'l-Kelâm*'da müellifin dile getirmediği yani şerhte müstetir olarak ifade edilen soruların da neler olduğu şârih tarafından izah edilmektedir. Mukaddime bölümünde Nesefî'nin eserinde belirtmiş olduğu konuların okuyucu için daha anlaşılır hale getirilmesi maksadıyla şerhin kaleme alındığı Makdisî tarafından ifade edilmektedir.

Bu çerçevede tezimiz ilahî sıfatlara dair mezkûr şerhte dile getirilen görüşleri içermektedir. İlahî sıfatlar incelenirken *Bahrü'l-Kelâm*'da dile getirilen görüşler aktarılmakla birlikte Makdisî'nin şerhte bu görüşleri ele alış biçimi de gösterilmeye çalışılacaktır. Nesefî tarafından Müttekaddimûn uslûbuyla yazılmış olan bu eser Müteahhirûn dönemde yaşamış olan bir âlim tarafından şerh edilmiştir. Bu sebeple aynı kelâm ekolüne mensup olmakla birlikte farklı dönemlerde yaşamış bu iki âlimin İlahî sıfatlara yaklaşım tarzlarının aynı ve farklı yönleri şerh üzerinden gösterilecektir. Nitekim Memlûk devletinde yaşamış olan bir âlimin bilgi birikimi, yöntemi göstermesi ve bu devirde Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışının izlerini takip etme bakımından çalışmamız alana katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1.2. Kapsam

Tezimiz *Gâyetü'l-Merâm Fî Şerhi Bahri'l-Kelâm* isimli şerhte anlatılan İlahî sıfatların işlendiği bölümler ile sınırlandırılmıştır; çünkü şerhin hacim olarak gayet geniş olup konuların detaylı olarak işlenmiş olması bu şekilde bir sınırlandırma yapmayı gerekli kılmıştır. Tezimizin temel konusu olan ilahî sıfatlar incelenirken *Bahrü'l-Kelâm* ve şerhi *Gâyetü'l Merâm*'da dile getirilen meseleler merkeze alınarak çalışmamız şekillendirilecektir. Bu sebeple İlahî sıfatlar kategorisine giren ancak eserde konu edilmeyen; sem', hayat, basar, kıyâm bi nefsihi gibi sıfatlar çalışmamızda incelemeye tabi tutulmayacaktır. Mâtürîdî kelâm ekolüne mensup olan Makdisî şerhini

bu ekolün görüşleri doğrultusunda kaleme alması sebebiyle çalışmamızda öncelikli olarak Mâtürîdî âlimlerin eserlerine yer verilecektir.

1.3. Kaynaklar

Tezimizde Makdisî'nin kaleme almış olduğu *Gâyetü'l-Merâm Fî Şerhi Bahri'l-Kelâm* isimli eser ana kaynak olarak kullanılacaktır. Şârihimiz, Neseî'nin kaleme almış olduğu *Bahrü'l-Kelâm* eserini şerh etmesi sebebiyle hem şerhin odak noktası olan bu eser hem de Neseî'nin Kelâm'a dair yazdığı *Tebîrâtü'l-edille ve et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* isimli eserler referansta bulunduğumuz diğer önemli kaynaklar olarak çalışmamızda yer alacaktır. Makdisî, kendisinin ve Neseî'nin Mâtürîdî kelâm ekolüne mensup olmaları sebebiyle *Bahrü'l-Kelâm* isimli eseri bu ekolün görüşleri etrafında şerh etmiştir. Bu sebeple çalışmamızda Mâtürîdî kelâm ekolünün kurucuları olan İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-ekber* ve İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-tevhîd* isimlerindeki eserlerinin yanı sıra Ebû Şekur es-Sâlimî'nin (ö. 460/1080) *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*, Ebû Yûsur el-Pezdevî'nin (ö. 493/1110) *Usûlü'd-dîn*, Ebû İshak Saffâr'ın (ö. 534/1139) *Telhisü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* ve *el-Kifâye fî'l-hidâye*, Gaznevî'nin (ö. 593/ 1197) *Şerhu'l-Akâidetü't-Taḥâviyye*, Şemseddin Semerkandî'nin (ö. 702/ 1303) *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, Ebû'l-Bereket en-Neseî'nin (ö. 710/ 1310) *Medâri kü't-tenzîl ve hakâi ku't-te'vîl*, Lâmişî'nin (ö. VI./XII.yüzyılın ilk yarısı) *et-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd*, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî Şerhi'l-Fıkhî'l-ekber* ve İzmirli İsmail Hakkî'nin (1839-1946) *Yeni İlmi Kelâm* isimli eserlerinden yararlanılacaktır.

Tezimizde İlâhî sıfatlara dair terminolojide kullanılan lafızların lügat bakımından taşımış oldukları anlamlara İsfahânî'nin *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, İbn Manzûr'un *Lisanü'l-Arab*, Cürcânî'nin *et-Ta'rifât* isimli eserlerinde geçen mânalar aktarılacaktır.

Memlûkler devrinde tarih ve biyografi alanlarına dair önemli âlimlerin yetişmesi ve onların kaleme aldığı eserler bu dönemin ayırt edici özelliklerinden olmuştur. Bu devrin tarih ve biyografi yazarları mensubu oldukları mezhep sebebiyle o mezhebe bağlı kişilerin hayatlarını konu alan müstakil eserler kaleme almakla birlikte o

dönemde yaşamış âlimlere dair kitaplar da telif etmişlerdir. Buna ilave olarak tarih ve biyografi yazarlarının Memlûk devletinin içinde bulunduğu siyasi ve sosyal hayata dair önemli bilgiler aktardıkları eserlerden de söz etmek gerekir. Bu eser çeşitliliği hem muhtelif kaynakların incelenmesine hem de Makdisî'nin hayatı hakkında birden çok âlim tarafından aktarılan muhtelif bilgilerin edinilmesine olanak sağlamaktadır. Çalışmamızda Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıttati ve'l-âsâr* ve *Es-sulûk li-ma'rifeti duveli'l-mulûk*'u, İbn Tağrıberdî'nin (ö. 874/1470) *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi* ve *en-Nücûmu'z-zâhire'si* ve Sehavî'nin (ö. 902/ 1497) *ed-Dav'ü'l-lâmi'* ve *Veczü'l-kelâm fî'z-zeyl 'alâ düveli'l-İslâm*'ı gibi eserlerden faydalanılacaktır. Buna ilave olarak İsmail Yiğit'in "*Memlûkler*", Fatih Yahya Ayaz'ın "*Memlûkler*" ve editörlüğünü Sezai Engin'in yaptığı "*Bir Memlûk Bilgini Celâleddin es-Süyûtî*" isimli Türkçe eserlerden ve Ira M. Lapıdus'un "*OrtaÇağ Sonlarında Müslüman Şehirleri*" ve Andre Miquel'in "*İslam ve Medeniyeti*" isimleriyle tercümeleri yapılan eserlerden istifade edilecektir.⁴ Bunun yanı sıra çalışmamızda Memlûk dönemine dair Cengiz Tomar'ın *Kılıçtan Kaleme: Memlûkler ve Entelektüel Hayat*, Murat Kaş'ın *Kelâm İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk Coğrafyasındaki Yansımaları*, Muhammed Enes Midilli'nin *Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları*, İsmail Yiğit'in *Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış* ve Adnan Kara'nın *Memlûklü Eğitim Sistemi Üzerine Bir Değerlendirme* başlıklarıyla kaleme alınan makalelerden de istifade edilecektir. İlaveten tezimizin konusunu oluşturan İlâhi sıfatlara dair yukarıda aktardığımız Mâtürîdî âlimlerin eserlerinden yararlanılmakla birlikte Diyanet İşleri Ansiklopedisi'nde (DİA) bu konuya dair kaleme alınan maddeler ve Metin

⁴ Memlûk devleti ve İlmî hayatı ile ilgili bkz; Hatice Güler, *Memlûkler (1250-1517)* (Selenge Yayınları, 2021); Kâzım Yaşar Koprıman, *Mısır Memlûkleri Tarihi: Sultan Al-Malik Al-Mu'ayyad Şeyh Al-Mahmûdî Devri; (1412 - 1421)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989); Altan Çetin, *Türk Tarihinde Memlûk Asırları Bir Kültür Tarihi Denemesi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020); Abdullah Mesut Ağır, *Avrupalı Seyyahların Gözüyle Memlûk Türk Devleti (1250-1517)*, ed. Doğan Mert Demir (Selenge Yayınları, 2021); Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *İğâsetü'l-Ümme Mısır'da Kıtıklar ve Mali Krizler*, ed. Mehmet Azimli, çev. Muhammed Abrık - Hakan Can (Ankara Okulu Yayınları, 2021); İlyas Çelebi (ed.), *Mısır İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023); Büşra S. Kaya (ed.), *Memlûk Entelektüel Tarihine Giriş I / Literatür Değerlendirmesi* (Ankara: İlem Yayınları, 2023).

Yurdagür'ün *Allah'ın Sıfatları*, merhum Zübeyir Bulut'un *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* isimli eserlerinden de istifade edilecektir.

2. EL-MAKDİSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

2.1. Hayatı

Memlükler döneminde yaşamış olan Hasan b. Ebû Bekir el- Makdisî'nin tam adı tabakât ve ricâl kitaplarında Hasan⁵ b. Şerefü'd-dîn Ebû Bekir b. Ahmed Bedrû'd-dîn b. eş-Şihâbü'd-dîn el-Makdisî⁶ el-Kahirî el-Hanefî şeklinde geçmektedir.⁷

Makdisî Kudüs'te dünyaya gelmiştir.⁸ Kudüs'te babasının lakabı olan İbn Bukeyra olarak tanınmaktadır.⁹ Doğum tarihi tabakât ve ricâl kitaplarında hicrî 766/1365 ve 768/1367 yılları olarak geçmektedir.¹⁰ Ailesinden kardeşi eş-Şems Muhammed el-Âtî ve kendisinden ders aldığı amcası Şihâb Ahmed'in isimleri bilinmektedir.¹¹ İlim öğrenimine Kudüs'te başlayan Makdisî, Dimeşk (Şam) ve Kahire

⁵ Hasan isminin başında bazı kaynaklarda *harf-i ta'rif* (ال) kullanılmaktadır. Tezimizde Hasan isminin *harf-i ta'rif* (ال) kullanılmadan yazımını tercih ettik. Bkz.; Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-(ebnâ'i a'yânî 'ulemâ'i) karnî't-tâsi* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 3/96; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî et-Temîmî, *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, çev. Abdülfettah Muhammed Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifai, 1983), 3/223.

⁶ Kaynaklarda şârihin nisbesi *el-Kudsî* şeklinde de geçmektedir. Tezimizde *el-Makdisî* nisbesini kullandık. es-Suyûtî Celâlüddîn Abdurrahmân, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. İbrahim Muhammed (Kahire: İsa el-Bâbî ve şürekâhu, 1964), 1/501; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Miknâsi İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl fî (gurreti) esmâ'i'r-ricâl (Zeylû Vefeyâtü'l-a'yân)*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Kahire, Tunus: Daru't-Turas-el-Mektebetü'l-Atika, 1971), 1/239; es-Sehâvî, a.g.e., s. 3/96; Muhammed Hafzû'r-Rahmân b. Muhibbû'r-Rahmân el-Kümillâî, *el-Büdü'rü'l-Medîyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire, Mısır: Darü's-Sâlih, 2018), 6/107; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gümri bi-ebnâ'i'l-'umr*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: Lecnetu İhyâi t-türâsi l-İslâmî, 1969), 3/505; el-Bağdâdî İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn fî zeyl-i alâ Keşfi'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - Rıfat Bilge (İstanbul: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972), 1/141; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musamifi'l-kütübi'l-Arabî* (Beyrut: İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/210; Mustafa b. Abdullâh el-Kostantînî el-Osmânî el-ma'rûf bi Kâtib Çelebi Hâcî Halife, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaût (İstanbul: Merkezü'l-Ebhâs li't-Târîh ve'l-Fünûn ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2010), 2/14; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaut-Mahmûd el-Arnaut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 9/315; et-Temîmî, a.g.e., s. 3/223.

⁷ Celâlüddîn Abdurrahmân, a.g.e., s. 1/501; İbnü'l-Kadi, a.g.e., s. 1/239; es-Sehâvî, a.g.e., s. 3/96; el-Kümillâî, a.g.e., s. 6/107; İbn Hacer el-Askalânî, a.g.e., s. 3/505; İsmail Paşa, a.g.e., s. 1/141; Kehhâle, a.g.e., s. 3/210; Hâcî Halife, a.g.e., s. 2/14; İbnü'l-İmâd, a.g.e., s. 9/315; et-Temîmî, a.g.e., s. 3/223.

⁸ es-Sehâvî, a.g.e., s. 3/96.

⁹ es-Sehâvî, a.g.e., s. 3/96; İbnü'l-İmâd, a.g.e., s. 9/315; Kehhâle, a.g.e., s. 3/210; el-Kümillâî, a.g.e., s. 6/107.

¹⁰ el-Kümillâî, a.g.e., s. 6/107; Kehhâle, a.g.e., s. 3/210; es-Sehâvî, a.g.e., s. 3/96.

¹¹ es-Sehâvî, a.g.e., s. 3/96.

şehirlerinde de ilim tahsil etmiştir.¹² Makdisî'nin ilim tahsil ettiği hocaları; amcası Şihâb Ahmed, Şüreyhî, Hayrî'd-Dîn ve o kuşaktaki âlimler olarak geçmektedir.¹³ Onun yetiştirmiş olduğu öğrencilerinden sadece nahiv dersi verdiği öğrencisi Şihâb el-Mansûr eş-Şâ'ir'in ismi bilinmektedir.¹⁴

Makdisî Kahire'de vefatına kadar kendisine verilen birçok görevi yerine getirmiştir. 23/Recep/836/1433 yılında Kâdulkudât Zeynü'd-Dîn 'Abdü'r-Rahmânü't-Tifhennî'nin (ö.835/1432) kazada vekilliğini yapmıştır. et-Tifhennî kaza görevine döndürüldükten sonra Şeyhûniyye Şeyhi Sadrü'd-Dîn Ahmed b. Mahmud el-'Ucmî'nin (ö. 833/1430) vefatıyla Makdisî, Şeyhûniyye şeyhliğini üstlenmiştir.¹⁵ O ayrıca Emîr Sûdûn min Zâde medresesinde müderrislik ve imamlik, İnâl medresesinde müderrislik, Mâridânî Camii'nde müderrislik ve Barkûkî medresesinde konuşma yapmıştır.¹⁶

2.2. Eserleri

Makdisî'nin Kelâm ve Nahiv ilimlerine dair telif ettiği iki eseri bulunmaktadır. Kelâm'a dair Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'nin kaleme almış olduğu *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserine yazdığı çalışmamıza asıl teşkil eden şerhi *Gâyetü'l-Merâm Fî Şerhi Bahri'l-Kelâm* isimli eseri bulunmaktadır.¹⁷ O bu şerhi kaleme alırken hem *Bahrü'l-Kelâm*'da kapalı, yani okuyucu için anlaşılması zor olan kısımları açıklığa kavuşturma hem de bu eseri okuyanları bir amaca ulaştırması için şerh ettiğini dile getirmektedir. Makdisî ayrıca *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserden faydalandığı gibi kendi eserinden de öğrencilerin istifade etmesini temenni etmektedir.¹⁸ Nahiv'e dair ise İbn Hişam'ın

¹² es-Sehâvî, *a.g.e.*, s. 3/96; İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, s. 3/505; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, s. 9/315; el-Kümillâî, *a.g.e.*, s. 6/107.

¹³ es-Sehâvî, *a.g.e.*, s. 3/96.

¹⁴ es-Sehâvî, *a.g.e.*, s. 3/97.

¹⁵ es-Sehâvî, *a.g.e.*, s. 3/96; Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *Es-sulûk li-ma'rifeti duveli'l-mulûk*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Ata (Lübnan-Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 7/202; et-Temîmî, *a.g.e.*, s. 3/223; İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, s. 3/505.

¹⁶ es-Sehâvî, *a.g.e.*, s. 3/96.

¹⁷ İsmail Paşa, *a.g.e.*, s. 1/141; Kehhâle, *a.g.e.*, s. 3/210; el-Kümillâî, *a.g.e.*, s. 6/107.

¹⁸ Hasan b. Ebî Bekir el-Makdisî, *Gâyetü'l-Merâm fî Şerhi Bahri'l-Kelâm*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail Şehhâte Dr. Muhammed Es-Seyyid Ahmed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2014), 216.

kaleme almış olduğu *Şüzûrû'z-zeheb* eserine *Şerhü's-sudûr bi Şerhi zevâidi's-Şüzûr* isimli şerhi kaleme almıştır.¹⁹

2.3. İlmî Şahsiyeti

Makdisî'nin ilmi kişiliği hakkında detaylı bilgi bulunmamasına rağmen Arap Dili, Fıkıh²⁰ ve diğer ilimlerde hünerli,²¹ bilgili²² ve insanlara bir şey anlatacağı zaman sözlerini yerli yerinde kullanan bir şahsiyet olarak tanıtılmaktadır.²³ Şârihimiz Makdisî'nin şeyhliğini yaptığı Şeyhûniyye hangahı Emir Seyfû'd-dîn Şeyhû tarafından 756 yılında inşa edilmiştir. Şeyhûniyye hangahına şeyh olabilmek için yaşça büyük olma, tasavvuf birikimine sahip olma, Mısır devletinde Hanefî fıkıhı üzerine ders okuma, Tefsîr ve Usûl'de ileri derecede bilgi birikimine sahip olma ve herkes için geçerli olan kadılık görevinde bulunma gibi şartlar getirilmiştir. Burada dile getirilen şartlar da göstermektedir ki Şeyhûniyye hangahına şeyh olacak kimsenin ilimde ileri düzeyde bir seviyeye ulaşmış olması beklenmektedir.²⁴ Makdisî Kahire'ye geldiği zaman ulemâ ve öğrencilerin ona karşı göstermiş oldukları tutum Sehâvî tarafından şu şekilde nakledilmektedir: “...*el-Makdisî Mısır'a geldiğinde öğrencilerinden herhangi birisi ona iltifat etmedi. Cevvâr çarşısında ikamet ettiği zaman kimse onun Şeyhûniyye şeyhliğine denk olmadığını düşündüğü halde Makdisî Şeyhuniyye şeyhliğini üstlendi...*”²⁵ Sonuçta Kahire'ye geldiğinde insanların Makdisî'ye karşı göstermiş oldukları tavrın hilafına dönemin önemli kadılarından olan Kâdulkudât Zeynû'd-Dîn 'Abdü'r-Rahmânü't-Tifhennî'nin vekillliğini yapması ve Şeyhûniyye hangahına tayin edilmesi Şârihimizin ilimde belli bir seviyeye gelmiş

¹⁹ Celâlüddîn Abdurrahmân, *a.g.e.*, s. 1/501; Kehhâle, *a.g.e.*, s. 3/210; Hâcî Halîfe, *a.g.e.*, s. 2/14; et-Temîmî, *a.g.e.*, s. 3/223; İbnü'l-Kâdî, *a.g.e.*, s. 1/239; el-Kümillâî, *a.g.e.*, s. 6/239; Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî el-Osmânî el-ma'rûf bi Kâtib Çelebi Hâcî Halîfe, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1941), 2/1029.

²⁰ Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Vecîzü'l-kelâm fi'z-zeyl 'alâ düveli'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416), 527; Zeynüddîn Abdülbâsî b. Halîl b. Şâhin el-Malatî, *Neylû'l-emel fi'z-zeyl 'd-düvel*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1422), 4/322.

²¹ Celâlüddîn Abdurrahmân, *a.g.e.*, s. 1/501; es-Sehâvî, *a.g.e.*, s. 3/96; İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, s. 3/505; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, s. 9/315; et-Temîmî, *a.g.e.*, s. 3/223.

²² İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, s. 9/316.

²³ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, s. 9/316.

²⁴ Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fi zikri'l-hutati ve'l-âsâr*, thk. Eymen Fuad Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsî'l-İslâmî, 1416), 4/760-764; Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fi Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire, 1387), 2/266-267.

²⁵ es-Sehâvî, *a.g.e.*, s. 3/96.

olduğunu göstermektedir. Kaleme almış olduğu şerhte de hem kendi devrinden önce yazılan eserlere vakıf olması hem de yaşamış olduğu devrin ilmî anlayışı noktasında bir tavır geliştirmesi mümtaz bir âlim kimliğinin olduğunu ortaya koymaktadır.

Makdisî, 3/RebiülAhir/836/1433 yılında Kahire’de vefat etmiştir.²⁶ Doğum tarihlerinden edindiğimiz bilgilere göre o vefat ettiğinde yetmiş yaşlarına yakındı.²⁷ Cenazesi Şeyhûniyye Camii’nin haziresine defnedilmiştir.²⁸

2.4. Makdisî’nin Yaşadığı Dönemde Siyasi ve İlmî Ortam

Mısır merkezli olarak 648/1250 tarihinde kurulan Memlûk devleti kuzeyde Malatya’ya kadar olan doğu Akdeniz sahil şeridi, güneyde ise Sudan’ın da içinde bulunduğu Nil havzasında iki buçuk asır boyunca hüküm sürmüştür. Bu geniş coğrafyada Haçlı, Moğol ve Timur gibi dış tehlikelere karşı önemli mücadeleler vermesinin yanında iç siyasette de etkili olan taht mücadeleleri ile baş başa kalmıştır.

Gâyetü’l-Merâm Fî Şerhi Bahri’l-Kelâm isimli şerhi kaleme alan Makdisî 766/1365 yılında Kudüs’te doğduğunda Memlûk devletinin yönetimi el-Melikü’n-Nasr Muhammed b. Kalavun’un torunu olan el-Melikü’l-Eşref Zeynüddin II. Şâban’ın hakimiyeti altındaydı. Makdisî’nin doğumundan on yedi yaşına kadar olan zaman dilimi 766/1365-784/1382 Bahrî Memlûkler’in son dönemine tekabül etmesi sebebiyle ömrünün büyük bir bölümü Çerkez (*Burcî*) Memlûkler’in yönetimi altında 784/1382-836/1436 geçmiştir. Onun yaşamış olduğu 766/1365-784/1382 yılları arasında Bahrî Memlûkler siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan istikrarsız bir döneme girmişti. Çünkü otuz yıl boyunca devleti hem iç hem de dış sıkıntılara karşı istikrarlı bir yönetim sergileyen Muhammed b. Kalavun’un ölümünden sonra yerine geçen oğulları ve torunları kendi aralarında vermiş oldukları taht mücadeleleri sebebiyle devletin gücünü zayıflatmışlardı.

Makdisî’nin gençlik ve yaşlılık dönemlerine tekabül eden (784/1382-836/1433) yıllarda devlet Çerkez (*Burcî*) Memlûkler’in kontrolü altındaydı. Bu elli

²⁶ Celâlüddîn Abdurrahmân, *a.g.e.*, s. 1/501; İsmail Paşa, *a.g.e.*, s. 1/141; es-Sehâvî, *a.g.e.*, s. 3/96; İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, s. 3/505; İbnü’l-İmâd, *a.g.e.*, s. 9/316; Kehhâle, *a.g.e.*, s. 3/210; Hâcî Halife, *a.g.e.*, s. 2/14; et-Temîmî, *a.g.e.*, s. 3/223; İbnü’l-Kadi, *a.g.e.*, s. 1/239; el-Kümillâî, *a.g.e.*, s. 6/239.

²⁷ es-Sehâvî, *a.g.e.*, s. 3/96; İsmail Paşa, *a.g.e.*, s. 1/141; Kehhâle, *a.g.e.*, s. 3/210; el-Kümillâî, *a.g.e.*, s. 6/107.

²⁸ es-Sehâvî, *a.g.e.*, s. 3/97.

dört senelik zaman diliminde devletin yönetimine dört farklı sultan geçmiştir. Bu sultanlardan, Fereç el-Melik en-Nâsır'ın tahtta olduğu (801/1399-815/1412) yıllar istisna edilirse²⁹, Berkuk Seyfeddin ez-Zâhir (784/1382-801/1399), Şeyh Müeyyed el-Mahmûdî (815/1412-824/1421) ve Seyfeddin Barsbay el-Eşref (824/1421-841/1438) dönemlerinde belli bir istikrar sağlanmıştı. Yönetime geçen bu sultanlar iç isyanları bastırmakla kalmayıp ayrıca dış tehlikelere karşı da mücadele etmişlerdir.

Memlûk devleti kendi içinde hem siyasi hem de sosyal anlamda çalkantılı bir dönem geçirmesine rağmen Haçlı, Moğol, Timur birliklerine karşı vermiş olduğu mücadele sayesinde devletin başkenti Kahire, birçok bölgeden âlimin göç ettiği önemli bir ilim merkezi olmuştur. Çünkü önce Haçlı birliklerinin daha sonra Moğol istilalarının ve ardından Timur'un fethettiği yerleri yağmalaması sonucunda âlimler güvenli bölge olarak Memlûk başkenti Kahire'ye göç etmişlerdir. Bu sayede Kahire'ye muhtelif ilim alanlarında uzman âlimlerin göç etmesinin önü açılmıştır ve bunun sonucu olarak medreselerde alanında uzman âlim sayısında bir artış görülmüştür. Bu âlim hareketliliğinin bir diğer sebebi olarak Memlûk devletinde başa geçen sultanların ilim adamlarına karşı göstermiş oldukları dostane tavrın ve Kahire, Dımeşk, Halep gibi yerlere medrese, cami, hangah tarzı ilim okutulan yerlerin ihya ve inşasını üstlenmeleri bu durumun nedenleri olarak görülmektedir.³⁰

İlim ve âlimin değer gördüğü bu devlette sultan ve ulemâ sınıfı arasında özel bir ilişki bulunmaktaydı.³¹ Çünkü onların hem idareciler nezdinde itibara sahip olmaları hem de toplum arasında birleştirici bir unsur olarak yer almaları Memlûk devletinde konumlarını sağlamlaştırmıştır.³² Nitekim ilim öğrenimi açısından bakıldığında bu yakınlığı Anre Miquel şu şekilde ifade etmektedir: “*Memlûk devrinin en belirgin hususiyetlerinden biri canlı halk edebiyatı ile yüksek zümre ve ilim*

²⁹ Fereç el-Melikü'n-Nâsır'ın hakkında İbn Tağriberdî döneminin ünlü tarih yazarı Makrizî'den alıntı yaparak eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu el-Melikü'n-Nâsır, İslâm Hükümdarlarının en uğursuzudur. Onun kötü tedbirleri yüzünden Nil mansıbından Fırat'ın döküldüğü yere kadar bütün Mısır ve Bilâdü's-Şâm toprakları harabeye döndü.” İbni Tağriberdî, *En-Nücûmü'z-Zâhire'de Memluk Sultanları (Parlayan Yıldızlar)*, ed. Murat Çaylı - Doğan Mert Demir, çev. D. Ahsen Batur (Selenge Yayınları, 2023), 402.

³⁰ İsmail Yiğit, “Memlûkler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/94-95.

³¹ Ira M. Lapidus, *Ortaçağ Sonlarında Müslüman Şehirler*, çev. Recep Yılmaz (Kutadgu, 2023), 159.

³² Lapidus, a.g.e., s. 183; İsmail Yiğit, “Aynî'yi Yetiştiren Memlukler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1994), 37.

edebiyatını yan yana, iç içe sergilemesidir."³³ Buna ilave olarak halkın ulemaya olan güveni ve itibarı sayesinde tahtta olan kişi veya kişiler onlarla iyi ilişkiler kurarak toplumda iç isyanın çıkmasını önlemekteydiler.³⁴ Ayrıca ulemâ, devletin bir takım işlerini yerine getirirken uygun zemin oluşturmak için fetva da vermektedir.³⁵

Memlûk devletindeki medreselerde fıkıh, hadis, tefsir, kelâm ve nahiv derslerinin yoğun bir şekilde okutulduğu bilinmektedir. Bunun sonucu olarak adı geçen ilim alanlarında yetiştirilen âlim ve kaleme alınan eser sayında önemli ölçüde artış olduğu görülmektedir.³⁶ Buna ilave olarak Memlûk devletinde tahtta bulunan hükümdarların kitap biriktirmeye olan düşkünlükleri eser sayısındaki bu artışın bir diğer sebebidir.³⁷

Makdisî'nin yaşamış olduğu 766/1365- 836/1433 yılları arasındaki dönemde kendi alanında otorite olarak kabul edilen birçok âlimin bulunduğu bilinmektedir. Şârihimizin de içinde bulunduğu bu zaman diliminin ilim hayatı ile ilgili olarak Büşra Sıdika Kaya şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Yaklaşık 800-900/ 1400-1500 yılları arası Kahire'si İslâm dünyasında öncesi ve sonrası görülmeyecek derecede geniş bir yelpazede ilim adamlarının dünyanın her yanından toplandığı, himaye gördüğü ve ilmi faaliyetlerin bizzat devlet eliyle desteklendiği bir ilim merkezi olma özelliği göstermektedir.*"³⁸ Bu dönemde eserleri ve görüşleri ile önemli konumda bulunan bazı âlimler şunlardır: Cemâleddin Konevî (ö. 770/1369), Tâceddîn Sübkî (ö.771/1370), el-İsnevî (ö. 772/1370), Ömer b. İshak Gaznevî (ö. 773/1370), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Kureşî (ö. 775/1373), İbn Nübâte el-Mısrî (ö. 768/1366), Bahâeddin İbn Akîl (ö. 769/1367), Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384), İbn Recep (ö. 795/1393), Ömer b. Reslân Bulkînî (ö. 805/ 1403), Zeynüddin Irâkî (ö. 806/1404), Nâsırüddin İbnü'l-Furât (ö. 807/1405), İbn Haldûn (ö. 808/1406), İbn Dokmak (ö. 809/1406), İbn Hiccî (ö. 816/ 1413), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414), İbnü'd-Demâmînî (ö. 827/1414), Makrizî (ö.

³³ Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan- Hasan Menteş (Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991), 1/315.

³⁴ Lapidus, *a.g.e.*, s. 187.

³⁵ Lapidus, *a.g.e.*, s.189.

³⁶ Yiğit, *a.g.e.*, s. 29/95.

³⁷ CENGİZ Tomar, "Kılıçtan Kaleme: Memlûkler ve Entelektüel Hayat", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 12 (2002), 258.

³⁸ Büşra Sıdika Kaya, *Sehâvî'nin Ed-Dav'ü'l-Lâmi' Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2017), 83.

845/1442), İbn Hacer el- Askalânî (ö. 852/1449). Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Celâlüddin Mahallî (ö. 864/1459). Burada isimleri dile getirilen âlimlerin büyük bir çoğunluğu tefsir, fıkıh, hadis ve tarih alanında önemli eserler kaleme almışlardır.

Şunu da ilave etmek gerekir ki burada adı geçen âlimlerden Tâceddîn Sübkî'nin *Kavâ'idü'd-dîn ve 'umdetü'l-muvahhidîn, el-Kasîdetü'n-nûniyye fî'l-'akîde*, Cemâleddin Konevî'nin *el-Kalâ'id fî şerhi'l-Akâ'id, ez-Zübde fî şerhi'l-'Umde*, Ömer b. İshak Gaznevî'nin *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, Kureşî'nin *el-İ'timâd fî şerhi'l-i'tikâd*, Ekmeleddin Bâbertî'nin *Şerhu 'Akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a, Şerhu Vasiyyeti'l-İmâmî'l-A'zâm, el-İrşâd fî şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber, Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid li'n-Nesefî*, İbn Recep'in *et-Taḥvîf mine'n-nâr ve't-ta'rîf bi-hâli dâri'l-bevâr, Muhtaşaru Şu'abi'l-îmân, Kelimetü'l-iḥlâş ve tahkîku ma'nâhâ, Ehvâlü'l-ḳubûr ve aḥvâlü ehliḥâ ile'n-nüşûr, Cemî'u'r-rusûl kâne dînühüm el-İslâm*, Ömer b. Reslân Bulkînî'nin *Menhecü'l-aşleyn*, İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere fî'l-'akâ'idi'l-münciye fî'l-âhire*, *'Akîde* isimlerine sahip olan kelâm ilmine dair eserler kaleme alınmıştır.

Memlûk devletinde tefsir, fıkıh, hadîs ve tarih gibi alanlarda eserler yoğun bir şekilde telif edilmiştir; ancak bu dönemde kelâm ilminin varlığının hem yetiştirilen âlim hem de ortaya konulan eser sayısı açısından ne durumda olduğu sorusu kapalılığını korumaktadır. Bu kapalılığın önemli sebebi olarak kelâm ilmine dair kaleme alınan çalışmaların ve bu çalışmalardaki konuların ele alınış şekillerinin yeterli düzeyde araştırılmaması görülebilir. Bununla birlikte Memlûk devletinde kelâm ilmine değer verilmediği yönünde kesin bir hükme varmak iki buçuk asır Mısır ve çevresinde hüküm süren bu devletin ilmî birikimini görmezden gelme mânası taşımaktadır.³⁹ Bu sebeple yukarıda isimleri dile getirilen bazı kelâm eserlerinin yanı sıra bu dönemde yazılmış diğer eserlerin de araştırılarak hem kelâm ilminin durumu hakkında bilgi sahibi olunacak hem de Müteahhirûn kelâmının bu devirdeki seyrinin görülmesi açısından oldukça önemli bilgilerin edinilmesi sağlanacaktır.

³⁹ Murat Kaş, "Kelâm İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk Coğrafyasındaki Yansımaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1062.

I. BÖLÜM

EL-MAKDİSÎ'NİN GÂYETÜ'L-MERÂM'INDA SELBÎ-SUBÛTÎ SIFATLAR MESELESİ



1.1. SELBÎ SIFATLARA GENEL BAKIŞ

Noksanlık ifade eden sıfatların Allah'ın zâtından nefyedilmesine selbî sıfatlar denilmektedir. Nitekim Osmanlı âlimlerinden olan Arapkirli Hüseyin Avni *İlm-i Kelâm* isimli eserinde selbî sıfatları şu şekilde tanımlamaktadır: “*Zât-ı Bârî hakkında muhâl olan ezdâdini nefy ve selb ile aklen ve naklen münezzeh ve müteal olması vâcib ve lazım olan sıfatlardır*”⁴⁰ Allah'ın zâtının eksiklik ifade eden sıfatlardan uzaklaştırılması O'nun zâtının ne olmadığını ortaya koyarak gerçekleşmektedir.⁴¹

Selbî sıfatlar sadece Allah'ı nitelemesi bakımından zât ve müşâhede edilen alemde tecrübe edilememeleri sebebiyle itibârî sıfatlar olarak isimlendirilirler.⁴² Allah'ın zâtının hiçbir şeye benzememesi ve O'nun zâtından uzaklaştırılacak sıfatların fazla olması sebebiyle selbî sıfatların sayısında bir sınırlamaya gidilmemiştir; ancak öğrencilerin öğretiminde kolaylık sağlanması açısından belli bir sınırlama yapılmıştır.⁴³ Kelâm kitaplarında bu sıfatlar *vücud, kıdem, vahdâniyet, bekâ, muhâlefetün li'l havâdis, kıyam bi-nefsihî* olarak isimleri dile getirilmektedir. Nitekim dile getirilen bu sıfatlar Allah'ın hudus, fena, hâdislere benzerlik, başkası ile kıyam, ortaklık gerektirme gibi özellikler ile nitelenmekten uzak olduğunu ifade etmektedirler.⁴⁴

⁴⁰ Özlem Demirtaş, *Son Dönem Kelamcılarından Arapkirli Hüseyin Avni ve İlm-i Kelam Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 29.

⁴¹ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/104; İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2020), “Kelâm Terimleri Sözlüğü”, “Sıfat”, 303.

⁴² Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsna* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 153.

⁴³ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340-1343/1924-1927), 2/88.

⁴⁴ İzmirli, *a.g.e.*, s. 2/88.

1.2. SELBÎ SIFATLAR

1.2.1. Kıdem

Kıdem kelimesi bir şeyin varlığının üzerinden uzun zaman geçme ve başka bir şeyin varlığından önce gelme anlamlarını ifade etmektedir.⁴⁵ Bu kelime örfî olarak kullanıldığında ise zaman, eşya için eskime ve insan için yaşlanma anlamlarına gelir.⁴⁶ Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında ise *kadîm*⁴⁷ kelimesi bir durumun başka bir hale dönüşmesi mânasında kullanılmaktadır.⁴⁸ Allah için kullanılan kıdem sıfatı O'nun ezelî ve ebedî olduğu, var olmadığı bir zaman diliminin bulunmadığı ve varlığının herhangi bir başlangıcından söz edilemeyeceği anlamında kullanılmaktadır.⁴⁹

Bahr'ül-Kelâm isimli eserinde Neseî varlığı kadîm ve hâdis şeklinde iki gruba ayırmaktadır. O kadîm varlığın sadece Allah; O'nun dışındaki her şeyin ise (ما سوى) hâdis varlıklar zümresini teşkil ettiğini belirtmektedir. Müellif kadîm lafzının lügatte '*Varlık hususunda başka biri üzerine tekaddüm etme*' mânasına geldiğini ve bu tanımın da yaratılmış varlıkların sıfatları için kullanıldığını ifade etmektedir. Nitekim kadîm lafzı Allah'ın sıfatları için kullanıldığında '*Ezelî ve ebedî olma, başlangıcı ve sonu olmama*' mânalarına gelmekle birlikte bu lafzın lügatte tanımlandığı şekli ile O'nun sıfatları için kullanılması câiz değildir. O, Allah'ın kıdemini dile getirmiş olduğu deliller ile şu şekilde kanıtlamaktadır: Allah'ın başlangıcı ve sonu olmaması bakımından kadîm olduğunun söylenmemesi durumunda O'nun zâtına ihdâs ve ta'tîl ispat edilmiş olunacaktır; çünkü kadîm Allah'a nispet edilmezse bu lafzın zıddı olan hâdis olmayı gerekli kılmaktadır. Buradan da anlaşılmaktadır ki muhdes olan bir varlığın hâlık, sâni' ve kâdir sıfatlarına sahip bir ilah olması düşünülemez. Muhtelif deliller ile Allah'ın kadîm oluşunun ispat edilmesi, aslında hudûsun

⁴⁵ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Taḥâviyye* (Kahire, Mısır: Dât'ül-Kirâz, 2009), 46; İbrâhîm ibn İsmâ'îl Şaffâr - Hişâm İbrahim Mahmud, *Telhisü'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhid* (Kahire: Dar'us-Selâm, 2010), 229; Çelebi - Topaloğlu, "kıdem" 204.

⁴⁶ el-Gaznevî, a.g.e., s. 46.

⁴⁷ Yâsîn 36/39.

⁴⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Keşşâf* (Beyrut: Darü'l - Kütübü'l-Arabî, ts.), 17; Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut, Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 4/520.

⁴⁹ Aḥmad Ibn-Maḥmûd aş-Şâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi: el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 21; Mas'ûd ibn 'Umar Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseî*, thk. Muḥammad Muşâ'ab Badr al-Dîn Kulthûm (Türkiye: Haşimi Yayınevi, 2018), 148.

nefyinin/olumsuzlanmasının zorunluluğundan dolayıdır. Kadîm lafzı Allah’a nispet edilmiş olarak Kur’ân-ı Kerîm’de lafzen geçmemekle birlikte “*O evvel ve âhirdir*”⁵⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede yer alan *evvel ve âhir* isimlerinin kendilerinde mündemiç olan mânalar sebebiyle kadîm lafzını ifade etmektedir; çünkü bu lafızlar, kadîmin tanımında olduğu gibi, başlangıç ve son olmama bakımından ezeli olma mânalarına gelmektedirler. Müellif son olarak Allah’a ezeli olma manasına gelen mevcûd lafzının da verilmesinin câiz olduğunu ifade etmektedir.⁵¹

Makdisî varlığa dair kelamcıların kadîm-hâdis, filozofların vâcib-mümkün tasniflerinin her ikisini de dikkate alarak açıklama yapmaktadır. Müfredi *mevcûd* ve çoğul *mevcûdât* şeklinde kullanılan bu lafızlarla ifade edilen *mevcudun* zıddı, *ma’dûm* lafzıyla yok olan anlamında lügatte yer almaktadır. O mevcudu Neseî’nin de dile getirmiş olduğu gibi kadîm ve hâdis şeklinde ikili bir tasnif yaparak şu şekilde izah etmektedir: Bâtıniyye fırkasının hilâfına kadîm lafzının mevcûd, yani ezeli olma mânasını ihtiva etmesinde hiçbir tartışma bulunmamaktadır. Hâdis lafzının tanımı ise ‘*Allah’ın dışındaki her şey*’ biçiminde zikrolunmasına rağmen bu tanımın ilave bir kayıt yapılarak ‘*Allah ve O’nun sıfatları dışındaki her şey*’ şeklinde ifade edilmesi gerekmektedir; çünkü bu sıfatlar mâhiyet üzerine zâid olan şeylerdir. Bununla birlikte hâdis lafzının tanımı noktasında herhangi bir kayıt getirmenin hiçbir gerekliliği olmadığını ifade eden bir kesim de bulunmaktadır. Onlara göre Allah lafzı zâtı için sıfatların hepsini toplayıcı olması sebebiyle onların ne aynısı ne de gayrısı olan bir isimdir. Şârih varlığı vâcib ve mümkün şeklinde tasnif eden filozofların tanımlarına da eserinde şu şekilde yer vermektedir: Mevcûd, yokluğu kabul etmeyen mânasında vâcibü’l-vücûd; yokluğu kabul etmesi mânasında *mümkünü’l-vücûd* olarak ikiye ayrılmaktadır. Bununla beraber mümkün kendi içinde yer tutan (*mütehayyiz*) veya yer tutmayan (*ğayri mütehayyiz*) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Mütehayyiz ise bölünmeyi kabul etmesi bakımından *cisim*; bölünmeyi kabul etmemesi bakımından *cevherü’l-ferd* olarak isimlendirilmektedir.⁵²

⁵⁰ Hadîd 57/3.

⁵¹ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 107; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât Fî garîbi’l-Kur’ân* (Lübnan-Beyrut: Dar el-Marefah, ts.), “kdm”, 397.

⁵² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 360; Fakhr al-Dîn Muḥammad ibn ‘Umar Râzî vd., *Me’âlimü Usûli’-d-Dîn: Kelâm İlminin Esasları* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 52.

Neseî'nin hâdisi '*Allah'ın dışındaki her şey*' olarak tanımlaması Şârih nezdinde filozofların şu görüşünü reddetmesi sebebiyledir: Akıllar, nefisler ve ulvî cisimler madde ve sûretleri ile ezelîdirler. Anâsırlar ise maddeleri ile birlikte kadîmdirler. Makdisî'ye göre Allah'ın dışındaki varlıklar *mesbûk bi'l-gayr* ve *mesbûk bi'l-adem* sıfatlarına sahip olmalarından dolayı hâdistirler. Hâdis varlıkların bu sıfatlara sahip olması onların *muhdes-i zamânî* olduklarını göstermektedir. Bunun yanı sıra Şârih *mesbûk bi'l-gayr*ın lafız bakımından *mesbûk bi'l-ademden* daha genel olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte hâdis lafzı farklı düşünürler tarafından *muhdes-i zâtî* olduğu için başka bir varlığa ihtiyaç duyan, varlığının bir başlangıcı ve evveli olan şey şeklinde tanımlanmaktadır.

Makdisî kadîm lafzının sadece Allah ve O'nun sıfatları için kullanılabileceğini ifade etmektedir; çünkü kadîm lafzı varlığı için hiçbir başlangıcı olmayan, üzerine yokluğun sebkat etmediği ve onun var olması için –kadîm varlık- başka bir varlığın ondan önce olmasına ihtiyaç duymayan şey olarak tanımlanmaktadır. Resûl-i Ekrem'den rivayet olunan "*Allah vardı ve O'nun ile beraber hiçbir şey yoktu*"⁵³ anlamındaki hadîs-i şerîf kadîm varlıktan önce veya onunla beraber hiçbir varlığın olmadığına delil olarak zikredilmektedir. Buna ilave olarak o, lügatte kadîm lafzının varlıkta başkası üzerine tekaddüm eden şey olarak geçtiğini de şerhinde nakletmektedir.⁵⁴

Makdisî kıdem kelimesini kıdem-i zamânî, kıdemi izâfî ve kıdem-i zâtî olarak üç gruba ayırır:

1. Kıdem-i Zamânî: Aralık ayının ocak ayına olan önceliğinde olduğu gibi bir varlığın başlangıcının diğer varlığa zaman bakımından öncelik ve sonralığını ifade etmektedir.
2. Kıdem-i İzâfî: Babanın oğluna nispet bakımından önce olması gibi bir varlığın başlangıcının nispet bakımından diğer varlığa önce olmasıdır.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa Dip el-Boğa (Dimeşk: Dar İbn Kesir-Daru'l-Yemame, 1414), "Tevhid", 6299 (No. 6982); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir Ata (Lübnan-Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423), 9/4 (No. 17701), 9/4 (No. 17702); Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Et-Temîmi İbn Hibbân El-Büsti İbn Habbân, *Sahihu İbn Hibban el-Müsnedü's-şâhih 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ*, thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 5/456 (No. 4740).

⁵⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 361.

3. Kıdem-i Zâtî: Allah'ın diğer varlıklardan önce olması ve hiçbir başlangıcının olmaması anlamındadır.⁵⁵

Varlıklar öncelik (*takdim*) ve sonralık (*tehir*) bakımından birbirlerinden çeşitli şekillerde farklılık göstermektedirler. Bu farklılık eserlerde *tekaddüm* konusunun ele alındığı kısımlarda incelenerek muhtelif sınıflandırmalar yapılmaktadır. Tekaddüm lafzı Allah için söz konusu olduğu zaman varlığının başlangıcı olmaması, belirli bir müddetin olmaması ve nihai bir noktada bitmemesi şeklinde kullanılmakta ve O'nun dışındaki varlıklar için ele alındığında ise belli bir sürenin ve durumun tekaddüm etmesi mânasına gelmektedir.⁵⁶ Makdisî yukarıda kıdem lafzını üç kısma ayırdıktan sonra tekaddümün çeşitlerini şerhinde şu şekilde tasnif etmektedir:

1. İllet Bakımından Tekaddüm: Bir şeyin varlığı sebebiyle başka bir varlıkta meydana gelen değişimlerdir. Elin hareket etmesi ile yüzüğün de aynı zamanda onunla hareket etmesi buna örnek olarak verilebilir.
2. Zât Bakımından Tekaddüm: Bir varlığın zât bakımından önce gelmesidir. Zâtı önce gelen varlık diğer varlığa bir etkide bulunmadan sadece zâtının öncelikli olmasıdır. Bir sayısının iki sayısına olan önceliği bu türdendir.
3. Şeref Bakımından Tekaddüm: Bir varlığın değer ve kıymet bakımından başka bir varlığa önceliğidir. Sahabe efendilerimizden Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'e üstünlüğü bu kısma girmektedir.
4. Rütbe Bakımından Tekaddüm: Bir varlığın başka bir varlığa bağlı olması ve o varlığa uyması bakımından bir önceliktir. Burada önce gelen varlığın bulunduğu konum ile diğer varlıkların ona olan konumu dikkate alınır. Rütbe bakımından tekaddüm kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır:
 - a. Akli Tekaddüm: Kaplamı geniş olan bir şeyin daha dar olana önceliğidir. Cins'in nev' üzerine önceliği buna örnek verilebilir.
 - b. Hissî Tekaddüm: Bir varlığın konumunun diğer varlıkların konumuna göre daha önce olmasıdır. İmamın cemaate olan önceliği konum bakımından bir öncelik olduğu için bu türe girmektedir.

⁵⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 361; Detaylı bilgi için bkz Şabûnî, *a.g.e.*, s. 21; Mustafa Güven, *Ebu'l-Mu'in En-Neseî'nin Allah Anlayışı (Allah'ın Varlığı ve Zâtî Sıfatlar)* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 46.

⁵⁶ Şaffâr - Mahmud, *a.g.e.*, s. 229.

5. Zaman Bakımından Tekaddüm: Bir varlığın zaman olarak başka bir varlıktan önce gelmesidir. Zaman bakımından eğer bir varlık önce gelmiş ise sonra gelenler o varlık anındayken varlığa gelemeyiz. Babanın oğula olan ve dünün bugüne olan önceliği bu kısma girmektedir.⁵⁷

Şârihimiz zikretmiş olduğu bu tekaddüm çeşitlerinden sadece zât bakımından tekaddümün ittifak ile Allah için kullanılabileceğini belirtmektedir. Ona göre bu tekaddüm çeşidi zikrolunan itibarlar ile değişime uğramazken aklî tekaddümde değişim görülmektedir. Bununla birlikte zât ve aklî tekaddüm çeşitleri Allah'a izafe edileceği zaman O'nun zâtına yaraşır bir mâna ile tefsir edilmeleri gerekmektedir. Şârih bir varlığın değer ve kıymet bakımından diğer varlıklardan üstün olduğunu belirtmek için kullanılan şeref bakımından tekaddümün de sadece Allah için ispat edilebileceğini dile getirmektedir. Bunun yanı sıra dünün bugüne olan önceliğini vurgulamak için kullanılan zaman bakımından tekaddümün Allah'a nispeti imkansızdır; çünkü O'nun belli bir zaman mefhumu zikredilerek tekaddüm ettiği varsayıldığında zamanın kıdeminin ortaya çıkmasına sebep olunacaktır. Buna ilave olarak rütbe bakımından tekaddümün kısımlarından olan hissî tekaddüm ise belli bir mekândaki önceliği gerektireceğinden dolayı Allah için kullanılması muhâldir.⁵⁸

Müellif evvel ve âhir isimlerinin geçtiği âyet-i kerîmeyi dile getirmeden önce kullandığı (بوو) lafzı ile irade etmiş olduğu mâna Şârih tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: Kur'ân-ı Kerîm'de Allah zâtını evvel ve âhir lafızları ile nitelendirdiği için O'nun kadîm oluşunun ispat edilmesi mümkündür. Makdisî evvel ve âhir lafızlarının kadîm mânası taşımalarından dolayı Allah için kullanılmalarının cevâzını müelliften farklı olarak şu şekilde izah etmektedir: Kur'ân-ı Kerîm'de kadîm lafzı Allah'ın zâtına açık bir şekilde nispet edilmemektedir; ancak "O evvel ve âhirdir"⁵⁹ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen evvel ve âhir lafızları 'Allah'ın başlangıç

⁵⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 363; Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz Şemseddin Muhammed b Eşref el-Hüseyni Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 122-123; Yahya b. Hamza Alevî, *et-Tirazu'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâgati ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* (Mısır, Kahire: Darü'l-Kütübü'l-Hidâviyye, 1905), 1/1/56-58; Muhammed Yazıcı, "Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2007), 245; İsmail Erdoğan, "Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2 (1997), 53.

⁵⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 363.

⁵⁹ Hadîd 57/3.

ve son itibariyle yokluktan münezzehe olduğu' mânasını ihtiva etmeleri sebebiyle kadîm lafzı ile aynı mânayı taşımaktadırlar. Buradan hareketle nasıl ki kadîmin Allah'tan başka bir varlığa nispeti câiz değilse "*O evvel ve âhirdir*" ⁶⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede zikrolunan 'O evveldir ve O âhirdir' şekillerindeki müspet kaziyyelerin de O'ndan başka bir varlığa izâfe edilmeleri düşünülemez; çünkü âyet-i kerîmede mübtada olan (هى) lafzı ve haber konumundaki *evvel* ve *âhir* lafızları marife oldukları için hasır mânası taşımaktadırlar. Bu lafızların hasır mânası taşımaları ise Allah'tan başka bir varlık için kullanılmalarının câiz olmadığını göstermektedir. ⁶¹

Nesefî'nin dile getirmiş olduğu '*Allah için kullanıldığında ezeli olma mânasına gelecek şekilde ifade edilen mevcûd lafzının O'na nispet edilmesi câizdir*' sözü Makdisî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: Mevcûd lafzının hem kadîm olan Allah'a hem de hâdis varlıklara itlak edildiğinde herhangi menfî bir durum ortaya çıkmamaktadır. Buna ilave olarak Allah'ın ezeli olma manasına gelen mevcûd lafzı ile nitelenmesi diğer varlıklara nispetle zâtı en layık olandır. ⁶²

Sonuçta Nesefî varlığı kadîm ve hâdis şeklinde iki kısma ayırarak bu lafızlardan kadîmin sadece Allah için kullanılması gerektiğini belirttikten sonra hâdis lafzının ise O'nun dışındaki her şeye verildiğini dile getirmektedir. Makdisî şerhinde varlığı kelâm âlimlerinin ve filozofların tasniflerini göz önünde bulundurarak aktardıktan sonra müelliften farklı olarak kadîm lafzının türlerini serdetmektedir. Şârih'in bu sınıflandırması bize kadîm varlığın nasıl bir özelliğe sahip olduğunu göstererek hâdis varlıklarla olan ayrımını da ortaya koymaktadır.

1.2.2. Vahdâniyet

Nesefî *Bahrü'l-Kelâm*'da vahdâniyet meselesini vâhid lafzının Allah için kullanılmasının câiz oluşu açısından incelemektedir; ancak vahdâniyet meselesine dâhil olan Allah'ın birliğinin ispatı hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte müellif Allah'ın sıfatlarını ele aldığı müstakil bir bölümde 'Allah'ın sıfatları ve isimlerinin hepsi ile tekdir (*vâhid*)' şeklinde O'nun bir olduğunu belirten

⁶⁰ Hadîd 57/3.

⁶¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 364.

⁶² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 364.

bir bilgiye yer vermesine rağmen bu ifadeye dair herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Makdisî vahdâniyet meselesini *Bahrü'l-Kelâm*'da geçtiği şekilde şerh etmekle birlikte Nesefî'nin zikrettiği 'Allah'ın sıfatları ve isimlerinin hepsi ile tekdir (*vâhid*) şeklindeki ifadeyi açıklarken hem Allah'ın birliğini inkâr edenlerin görüşlerine yer vermekte hem de O'nun birliğini kitap, sünnet, icmâ ve akıl yolu ile ispat etmektedir. Burada biz hususen vahdâniyet meselesine dair Nesefî'nin ele alıp aktardığı bilgilerin yanında konuyla alakalı olup diğer bahislerde yer alan kısımları da değerlendirmeye alacağız.

Vâhid lafzı bir kişi veya yer için kullanıldığında üstünlük ve yücelik⁶³; Allah için kullanıldığında O'nun sayılmayı, çoğalmayı, bölünmeyi ve parçalanmayı içermeyen tek ve yegâne varlık (*vâhid*) olduğu anlamına gelmektedir.⁶⁴ Ahad lafzı sözlükte olumsuz olarak biri, hiçbir ve kimse anlamlarında; olumlu olarak ise sayılar, isim tamlamaları ve mutlak bir nitelik olarak sadece Allah için kullanılmaktadır.⁶⁵ Her türlü eksiklikten münezzeh olan Allah zâtı ile bir (*ahad*) ve sıfatlarıyla tektir (*vâhid*). Allah'ın bir (*ahad*) ve tek (*vâhid*) olması zâtında ortağının ve sıfatlarında O'na benzeyen hiçbir varlığın olmaması anlamındadır.⁶⁶

Vâhid ve ahad sözcüklerinin aynı veya farklı anlam ifade ettiklerine dair muhtelif görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden ilkinin savunanlar “O, tek/vâhid ve kahrî olan Allah'tır.”⁶⁷ ve “De ki: O, Allah birdir/ahad.”⁶⁸ meâllerindeki âyet-i kerîmelerde geçen vâhid ve ahad lafızlarının aynı anlamı ifade etmelerinden dolayı bu sözcüklerin eş anlamlı olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁹ Diğer görüşte olanlara göre ahad lafzı Allah'ın zâtı için

⁶³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Ârûtî (İstanbul-Beyrut: Dârü's-Sâdır- İrşad Yayınevi, 2001), s. 85.

⁶⁴ Ragıb el-İsfahani, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Lübnan-Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1961), “el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an”, “vhd”, 515.; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 226.

⁶⁵ el-İsfahani, “vhd”, 515.

⁶⁶ el-Gaznevî, *a.g.e.*, s. 33; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar, 2015), s. 117; Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 226.

⁶⁷ Zümer 39/4.

⁶⁸ İhlâs 112/1.

⁶⁹ Aḥmad İbn-Maḥmûd aş-Şâbûnî - Muhammed Aruçi, *el-Kifâye fî'l-hidâye* (Beyrut, Lübnan: Dar İbn Hazm, 2014), s. 69; el-Gaznevî, *a.g.e.*, s. 33.

kullanılırken vâhid lafzı ise O'nun sıfatlarını ifade etmek için kullanıldığından bu iki lafız farklı anlamlara gelmektedir.⁷⁰

Nesefî vâhid lafzının Allah'a nispet edilmesinin câiz olduğunu belirtmektedir. Çünkü “İlahınız bir tek/vâhid ilahtır.”⁷¹ ve “De ki: O, Allah birdir/ahad.”⁷²

meâllerindeki âyet-i kerîmelerde bu lafız Allah için kullanılmıştır. Müellifin burada ahad lafzının geçtiği bir âyet-i kerîmeyi zikretmesi bu lafızları müteradif olarak düşündüğünü göstermektedir. Nesefî tarafından vâhid lafzı; zâtı için hiçbir parçalanma ve bölünmenin olmadığı mevcûd şeklinde tarif edilmektedir. Bundan dolayı Allah tektir (vâhid) sözü O'nun aded cihetinden vâhid olmadığını göstermektedir. Allah'ın aded cihetinden vâhid olduğu düşünüldüğünde O'nda bölünme meydana gelecek ve bu durum birden fazla ilahın ortaya çıkmasına sebep olarak bir tek ilah mefhumunu ortadan kaldıracaktır. Bu durumda bölünen her bir kısmın *ihdâs*, *tahlîk* ve *ihtirâ* sahibi olması ve bunların yaratma (*hâlik*) ve güç yetirme (*kâdir*) özelliğini taşıması gerekecektir.⁷³

Makdisî'ye göre vâhid lafzının Allah'a ıtlak edilmesinin doğruluğuna “İlahınız bir tek/vâhid ilahtır.”⁷⁴ ve “De ki: O, Allah birdir/ahad.”⁷⁵ meâllerindeki âyet-i kerîmeler delil teşkil etmektedir. Şârih Allah'ın kendisini vasıflandırdığı vâhid lafzının mânasını, Nesefî'nin yapmış olduğu tanımdan hareketle, şöyle açıklar: Kendi zâtında hiçbir parçalanma ve bölünme olmayan mevcuttur. Burada murad edilen Allah'ın kendisinin tasavvur edilmesi ile O'nda ortaklığın gerçekleşmesine mâni olan vâhid-i şahsî olup cins, nev ve aded itibariyle vâhid olma durumu anlaşılmamaktadır. Allah aded cihetinden olmayan bir vâhid ile nitelenmektedir. Şayet Allah'ın aded cihetinden vâhid olduğu düşünülürse O'nun parçaları kendisi gibi olur. Bunun sonucunda tek bir ilahın olması

⁷⁰ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 117; el-Gaznevî, *a.g.e.*, s. 33; Şâbûnî - Aruçî, *a.g.e.*, s. 69-70.

⁷¹ Bakara 2/163.

⁷² İhlâs 112/1.

⁷³ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersici (Amman: Daru'l-Feth, 2014), s. 108.

⁷⁴ Bakara 2/163.

⁷⁵ İhlâs 112/1.

düşünülemez. Çünkü o adedi oluşturan cüzlerin hepsi ile ihtirâ, tehlîk ve ihdâs özelliğine sahip olur. Bu durumda zorunlu olarak cüzlerin hepsinin hâlik ve kâdir olması gerekir; fakat tek olan Allah için bunun düşünülmesi muhâldir.⁷⁶

Nesefî eserinde ‘Âlem için bir yaratıcının varlığına delil nedir?’ şeklinde farklı ekoller tarafından dile getirilebilecek bir soruyu aktararak şu şekilde cevaplandırmaktadır: Yaratmanın (*sun*‘) varlığı yaratıcının varlığı üzerine delil teşkil etmektedir. Müellif dile getirmiş olduğu soruya karşılık olarak öz bir açıklama yaparak eserinde detaylı bir bilgi vermemektedir.⁷⁷

Makdisî, *Bahrü’l-Kelâm*’da Nesefî’nin îmanın şartlarına dair bilgi vermiş olduğu bölümde bu şekilde bir soru aktarmasının sebebini şu şekilde izah etmektedir: İmanın yaratıcıya inanma ile gerçekleşeceği kararlaştırıldıktan sonra âlemin yaratıcısının varlığı üzerine delilin ne olduğuna dair bir sorunun sorulması mümkündür. Bu suale karşılık olarak yaratmanın yani yaratılan şeyin varlığının yaratıcıya delil olduğu yönünde bir cevap verilmektedir. Şârih’e göre âlem yaratıcının varlığı hususunda bilgi (*ilim*) sahibi olmamızı sağladığı için bu lafız ile ifade edilmektedir. Bununla birlikte bu lafız lügatte mümkün mevcûdâtların hepsi için bir isimdir. Kelâm âlimlerinin ıstılahında âlem lafzı ‘Yaratılan şeylerin yaratıcının varlığına delalet etmesi sebebiyle Allah’ın dışındaki mevcûdatın hepsi için kullanılan bir isimdir’ şeklinde zikrolunmaktadır. Makdisî âlemin yaratıcının varlığına delil olduğuna dair “*Andolsun ki onlara ‘Gökleri ve yeri kim yarattı’ diye sorsan mutlaka ‘Allah’ derler*”⁷⁸ ve “*De ki: Ey gökleri ve yeri yaratan*”⁷⁹ meâllerindeki âyet-i kerîmeleri ve Resûl-i Ekrem’den rivayet olunan “*Rabbın nerededir? şeklinde sorulan soru sonrasında gökyüzünü işaret eden kadının İslam’ına hükmedildi.*”⁸⁰ anlamındaki hadîs-i

⁷⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 366.

⁷⁷ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 102.

⁷⁸ Lokman31/25, Zümer 39/38.

⁷⁹ Zümer 39/46.

⁸⁰ Süleymân b. el-Eş‘as Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Lübnan: Darü’r-Risaletü’l-Alemiyye, 1430), "Eyman ve’n-Nüzur ", 19, (No. 3284).; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki Abdülbaki (Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-

şerîfte gökyüzünün bir yaratıcısının ve bu yaratıcının da kadının rabbi o olduğuna işaret edilmektedir. Makdisî yukarıda aktarılan soruya karşılık verilen ‘yaratmanın yani yaratılan şeyin varlığı yaratıcıya delildir’ şeklindeki cevabı şu şekilde açıklamaktadır: Gökler ve yıldızlardan oluşan ulvi afaklar ve onlardaki şaşırtıcı haller; yağmur, şimşek, gök gürültüsü, yeryüzü ve onun içindeki maden, canlı ve bitkiler gibi süfli âlemdeki varlıklar kadîr olan bir yaratıcıya delalet etmektedirler. Nitekim Hz. Ömer’den rivayet olunan “*Hayvan gübresinin deveye ve ayak izlerinin de yürüyen kimseye delalet ettiği gibi ulvî yapılar ve suflî yerler de her şeyin iç yüzünü bilen (habir) Allah’a delalet etmektedir.*” anlamındaki sözü de bu konu özelinde âlemin varlığının bir yaratıcıya delalet ettiğini kanıtlamaktadır.⁸¹

Nesefî âlemin varlığının bir yaratıcıya delalet ettiğini açıkladıktan sonra Dehriyye, Zenâdika ve Tabiatçıların âlemin kadîm olduğu yönündeki görüşü benimsediklerini dile getirmektedir. Buna ilave olarak onlar nutfe ve bitkinin aslı olan habbenin de kadîm oluşlarını kabul etmektedirler. Müellifin bahsetmiş olduğu bu ekollere göre nutfe hava, ateş, su ve toprak olmak üzere dört tabiattan müteşekkildir.⁸²

Makdisî yukarıda Nesefî’nin belirtmiş olduğu bu ekollerin genel olarak felsefe ile iştigal eden kimseler oldukları için bunlara Felsefeciler denilmesinin uygun olacağını dile getirmektedir. Onlara göre âlem yeryüzü ve gökyüzündeki madde, sûret ve şekillerin bütün cüzleri ile kadîmdir. Bununla birlikte burada ifade edilen unsurların madde ve sûret bakımından kadîm oluşları; ancak sûretten asla boş olmayan tür bakımındandır. Buna ilave olarak Felsefeciler kendi düşünce yapılarının gereksinimlerini göz önünde bulundurarak Allah’ın dışındaki varlıkların hâdis oluşlarını başkasına muhtaç olmaları anlamında kullanmakla birlikte kendilerine yokluğun sebkat ettiği şey manâsını itlak etmekten kaçınmaktadırlar. Şârih eserde nutfe ve habbenin kadîm oluşlarının atıf harfi kullanılarak

Arabî, 1406), "İtk ve Velâ", 8.; Ebû Abdillâh eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Darü'l-hadîs, ts.), 8/23, (No. 7893).

⁸¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 329-330.

⁸² en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 102.

belirtilmesini özel olanın (*habbe*) genel üzerine (*nutfe*) atfedilmesi sebebine binaen yapıldığını ifade etmektedir.⁸³

Âlemin kadîm olduğunu dile getiren Felsefeciler bu iddianın doğruluğunu ortaya koyabilmek için hem âlemin hem de zamanın hâdis oluşunu göz önünde bulundurarak şu şekilde istidlal getirmektedirler: **a)** Âlemin hâdis olduğu varsayıldığında ya onun yaratılması belli bir vakitte gerçekleşecek ya da onun hudûsunun vakitlerden bir vakte tahsîsi gerekecektir; çünkü müreccih olmaksızın bir tercih yani bu vakitlerin hepsi eşit durumdayken Allah'ın bir vakitte değil de başka bir vakitte âlemi yaratması, gerekli olacaktır; ancak dile getirilen bu ihtimallerin geçersiz olduğu bilindiği için onun hâdis olması muhâldir. Makdisî'ye göre burada ifade edilen tahsîsin Allah'ın iradesi ile gerçekleşmesinin mümkün olması sebebiyle âlemin bir vakitte değil de başka bir vakitte yaratılmasında herhangi bir imkânsızlık bulunmamaktadır. **b)** Felsefeciler zamanın kadîm olduğunu öne sürmektedirler. Bununla birlikte onlara göre zamanın hâdis olduğu varsayılırsa bu durumda zamanın varlığından önce onun yokluğu (*madûm*) sebebiyle sonralık ile bir araya gelmeyen öncelik gerekli olacaktır; ancak sonralıkla bir araya gelen öncelik sadece zaman söz konusu ise gerçekleşir. Sonuçta zamanın varlığından önce zamanın olduğu ortaya çıkmaktadır ki bu durumda zamanın kadîm olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Felsefecilere göre zaman hareketin ölçüsü olmasından dolayı hareket de kadîmdir. Çünkü bir şeyin ölçüsünün varlığı yani hareketin ölçüsü olan zamanın varlığı hareketin varlığı olmaksızın gerçekleşmemektedir. Onlar hareketin cisimle kâim olduğunu öne sürerek zorunlu olarak cisminde kadîm olduğunu dile getirmektedirler. Şârih yukarıda 'sonralık ile birlikte bir araya gelen önceliğin sadece zamanla gerçekleşeceği ve zamanın hareketin ölçüsüdür' şeklinde ifade edilen görüşleri kabul etmediğini belirterek detaylı bir cevap vermemektedir.⁸⁴

⁸³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 331-332.

⁸⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 332-333.

Dehriyye, Zenâdika ve Tabiatçıların âlemin kadîm oluşunu dile getirmelerinin ardından Nesefî eserinde onların ifade etmiş oldukları bu görüşün imkansızlığını şu şekilde ortaya koymaktadır: Kış mevsiminde doğada bulunan ağaç, çimen ve ot gibi bitkilerin yapılarının bozulup dağıldığı görülürken mersin ağacı, çam ağacı, ardıç, bakla ve tohum gibi bitkilerin ise tabiatlarının bozulup dağılmadan kaldığı müşâhede edilmektedir. Bu durumda yukarıda aktarılmış olan bitkilerin tabiatları bir ve kadîm olsaydı hiçbirisinin değişmeden aynı şekilde kalması gerekirdi; fakat bazıları bozulup dağılırken diğer bir kısmı aynı şekli üzerine kalmaktadır. Sonuçta bunlarda görülen değişim kadîr ve kadîm olan bir yaratıcının takdiri ile gerçekleştiğine delalet etmektedir. Aynı şekilde bir mekanda bulunan ağaçların meyve, renk ve tatlarının birbirlerinden farklı olduğu bilinmektedir. Bu ağaçlarda bulunun ihtilafın yanı sıra yeryüzünde su, hava, toprak ve sıcaklıkta hiçbir değişim bulunmayıp tek bir yapıya sahiptirler. Eğer bitkilerin tabiatlarının bir ve kadîm olduğu varsayılırdı meyve, renk ve diğer özelliklerin değişmeden aynı kalması gerekli olurdu ki bunun böyle olmadığı görülmektedir. Sonuçta bu ihtilaf yukarıda da dile getirildiği gibi kadîr olan yaratıcının takdirine delalet etmektedir.⁸⁵

Makdisî'ye göre yukarıda âlemin kıdeminin imkânsız oluşu noktasında Nesefî'nin dile getirmiş olduğu deliller 'Âlem, nutfe ve habbenin kadîm olduğu düşünüldüğünde onların hiçbirisinde değişimin meydana gelmemesi gerekir.' şeklinde yapılan birleşik şartlı kıyasa dayanmaktadır. Bu kıyasta tâlî kısmının⁸⁶ bâtıl olması sebebiyle mukaddemin⁸⁷ de onun gibi bâtıl olduğu bilinmektedir. Ona göre *Bahrü'l-Kelâm*'da müellifin aktarmış olduğu örnekler tâlî kısmının bâtıl oluşunu açıklamak için getirilmiştir. Şârihimiz Makdisî şerhinde yukarıda Nesefî'nin ifade etmiş olduğu örnekleri dile getirdikten sonra nutfe ve habbenin kademlerinin imkânsızlığı hususunda ilave bir açıklamayı şu şekilde beyan etmektedir: Nutfe pıhtılaşmış kandan (*aleka*) et parçasına (*mudğa*) ve ondan sonra başka bir

⁸⁵ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 103.

⁸⁶ Onların hiçbirisinde değişimin meydana gelmemesi gerekir.

⁸⁷ Âlem, nutfe ve habbenin kadîm olduğu düşünülürse.

yaratılışa dönüşmektedir. Yaratılıp hayat verilen bu canlı öldükten sonra yok olmaktadır. Nitekim habbe ise insanlar tarafından toprağa ekilir ve taze yani yeni yeşermiş bir bitki olur. Bu bitki büyüyerek ot haline aldıktan sonra tekrar habbe olur. Sonuçta hem nutfe hem de habbenin değişime uğradıkları bilindiği için bunların hâdis olduğu ortaya çıkmaktadır; çünkü kadîm olan bir varlıkta değişimin görülmesi muhâldir.⁸⁸

Nesefî yukarıda belirtmiş olduğu örneklerin Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan *“Yeryüzünde birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, bir kökten ve çeşitli köklerden dallanmış hurma ağaçları vardır. Bunların hepsi bir su ile sulanır. (Böyle iken) yemişlerinde onların bir kısmını bir kısmına üstün kılarız. İşte bunlarda akıllarını kullanan bir toplum için ibretler vardır.”*⁸⁹ meâlindeki âyet-i kerimeden istinbat edildiğini ifade etmektedir.⁹⁰

Makdisî'ye göre burada aktarılan hâdis varlıklarda değişim olması illeti, kâdir olan yaratıcıya delalet etmektedir. Bu illet ise Nesefî'nin de ifade etmiş olduğu *“Yeryüzünde birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, bir kökten ve çeşitli köklerden dallanmış hurma ağaçları vardır. Bunların hepsi bir su ile sulanır. (Böyle iken) yemişlerinde onların bir kısmını bir kısmına üstün kılarız. İşte bunlarda akıllarını kullanan bir toplum için ibretler vardır.”*⁹¹ meâlindeki âyet-i kerîmeden çıkarılmıştır. Şârih istinbat edilen bu âyet-i kerîme'nin tefsirini şu şekilde izah etmektedir: *Yeryüzünde komşu kıtalar* (yeryüzünde birbirine yapışık ziraat yapmaya elverişsiz veya uygun araziler vardır), *üzüm bağları* (dile getirilen bu kıtada üzümlerin bağları bulunmaktadır), *ekinler* (farklı cins, meyve, şekil, renk, tat ve kokuya sahip ekinler yetişmektedir), *çatallı hurmalıklar* (iki başlı hurmalık), *ayrıca bir çatallı* (tek bir başlı hurmalık bulunmaktadır.) *Bunların hepsi bir su ile sulanır. (Böyle iken) yemişlerinde onların bir kısmını bir kısmına üstün kılarız* (yiyeceklerin ve meyvelerinin farklı olmasına rağmen tek bir asıldan gelen su ile sulanmaktadırlar.) *İşte bunlarda akıllarını kullanan bir toplum*

⁸⁸ el-Makdisî, a.g.e., s. 333-334.

⁸⁹ Ra'd 13/4.

⁹⁰ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s.103.

⁹¹ Ra'd 13/4.

için ibretler vardır. Sonuçta bu âyet-i kerîme ve yukarıda serdedilen deliller yaratılan bu canlıların kâdir ve âlim olan bir ilahın yaratması ile meydana geldiklerini göstermektedir.⁹²

Makdisî kadîm bir âlem görüşünü benimseyen Felsefecilerin yanı sıra onun hâdis olduğuna dair deliller öne süren kelâm ekollerinin de bulunduğunu belirterek onların görüşünü şu şekilde nakletmektedir: Âlem a'yân ve a'râzlardan müteşekkildir. Bundan dolayı bir varlık kendi zâtı ile kâim olması durumunda a'yân; var olmak bakımından başkasına muhtaç ise ona a'râz denilmektedir. Bu iki kavram arasında belli farklılıkların olmasına rağmen bunlar hâdis olma noktasında birbirleri ile eşittirler. Nitekim hareket- sukûn, karanlık-aydınlık, beyaz-siyah gibi a'râzlardan bazıları hisler ile müşahade edilebilirken bir kısmı ise delil ile bilinmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki hem müşâhede hem de delil ile bilinen a'râzların zıtları yokluktan ortaya çıkmaktadır ve bu ise onların kadîm oluşlarını ortadan kaldırmaktadır. A'yânların hâdis olan hareket ve sükûndan hâli kalmaları imkansızdır; çünkü cisim ve cevherin bir yer ve bir oluştan soyutlanmış bir şekilde düşünülmesi muhâldir. Bu durumda cisim ve cevher bir yerde kendisi ile başka bir oluş tarafından geçilirse sakın; ancak bir yerde başka bir oluş ile geçilmiş olmayıp bilakis başka bir yerde geçilirse hareket olarak isimlendirilmektedirler. Bu tanımın yanı sıra kelâmcılar tarafından iki anda iki yerde olan cisimlerin durumuna hareket; iki anda tek bir mekânda gerçekleşen durumları ise sükûn olarak isimlendirilmektedir. Şârih felsefecilerin hareketin cüzlerinden bir şeyin kadîm olmadığı yönündeki görüşü kabul ettiklerini belirtmektedir. Ona göre burada mutlak hareketin kadîm olması durumunun tartışılması gerekmektedir; çünkü cüz ve mutlak olmaklık birbiri ile aynı kavramlardır. Nitekim mutlak kavramı için bir var oluş söz konusu değildir; ancak onun var olabilmesi için bu kavramın cüzide gerçekleşmesi gerekmektedir. Örneğin mutlak olan insanlık kavramının var olabilmesi için herhangi bir insanda onun görülmesi zorunludur. Bu olmadığı durumda o kavramın varlığından söz edilemez. Nitekim kadîm

⁹² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 335.

olmayan cüzilerin varlığı ile beraber mutlakın kadîm oluşunun dile getirilmesi imkansızdır. Sonuçta âlem için hâdis olan a'yân ve a'râzların bulunması zorlu olmasından dolayı onun hâdis oluşu gerekli olmaktadır.⁹³

Makdisî'ye göre âlem için bir yaratıcı vardır ve o da Allah'tır; O isim ve sıfatlarının hepsi ile vasıflanmış olduğu halde birdir. Şârih (واحد) lafzının zât ile bir olma (*şerîki olmama*) manasına geldiğini zikretmektedir; çünkü Allah hakkında salt düşünme O'nda ortaklığın gerçekleşmesine mâni olmaktadır. Zât bakımından bir olma tür ve cins açısından bir olma ile aynı değildir. Çünkü insan türünün ve canlı cinsinin kapsamlarına giren birden fazla fert bulunması bir olmaya engel teşkil etmektedir.⁹⁴

Şârih yaratıcının birliği noktasında bâtil görüş ortaya koyan Seneviyye ve Hristiyanların görüşlerini şöyle nakletmektedir:

1. Seneviyye'ye göre âlem için kadîm iki yaratıcı vardır ve bunlar birbirlerine zıt oldukları halde yok (*zâil*) olmamaktadırlar. Âlem ise bu ikisinin birleşimi ile ortaya çıkmıştır. Seneviyye bu iki yaratıcıyı Yezdân ve Ehrimen şeklinde isimlendirmektedir. Yezdân nurun yaratıcısı olarak âlemdeki hayırlı işlere; Ehrimen ise zulmetin yaratıcısı olarak hüzn, üzüntü ve kötülüklere izâfe edilmektedir.
2. Hristiyanlar I. Roma İmparatoru Kostantin'in Hristiyanlığı kabul etmesinden önce Allah'ın birliği ve Îsâ'nın peygamberliği noktasında sahîh dine sahiptiler; ancak onun Hristiyanlığı kabul etmesinden sonra Îsâ hakkında ihtilafa düştüler ve şu şekilde muhtelif görüşler ortaya koydular:
 - a. Îsâ, Allah'tır.
 - b. Allah tek bir cevherdir ve O'nun zâtı üç asıl/esas (*uknûm*) üzerinedir: Birincisi baba uknûmudur ki o zâttır. İkincisi oğul uknûmudur ki o kelimedir. Üçüncüsü Rûhu'l-kudüs uknûmudur ki o ise hayattır. Bu üç uknûm özde (*cevher*) birdir.
 - c. Kelime, Îsâ Mesih'dir ve onda ilahlık ve insanlık olarak iki tane uknûm vardır.

⁹³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 336.

⁹⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 342.

- d. Ye‘âkub grubuna göre kelime gökten indi, Rûhu’l-kudüs’de vücut buldu ve insan oldu. Bu kişi ise Îsâ Mesih’dir.
- e. İncil’de Allah, baba lafzı ile Îsâ ise oğul lafzı ile ifade edilmektedir.⁹⁵

Makdisî Allah’ın birliği noktasında Hristiyanların söyledikleri sözün tevhitin tahrîfi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre iddia ettikleri bu görüşlerin doğru olduğu düşünülürse bu durumda Baba ve Oğul isimlendirmelerinin şereflendirme amacı ile kullanılması gerekir. Hristiyanların Îsâ’yı ilah olarak görmelerini Şârih şöyle kritik etmektedir: Şayet Îsâ’nın ilah olduğu düşünülürse o halde onun yiyip içmemesi gerekecektir; ancak Îsâ’nın diğer insanlar gibi yiyip içtiği bilindiği için tâlî⁹⁶ kısmının bâtil oluşu ortaya çıkar ve tâlî kısmının bâtil oluşu mukaddemin⁹⁷ de butlânını gerektirmesi sebebiyle Îsâ’nın ilah olması imkansız olmalıdır. Makdisî’ye göre ilahın sadece Allah olduğu kitap, sünnet, icma ve akılla kanıtlanmıştır.⁹⁸

Makdisî Allah’ın birliğini ispatlamak için kitap, sünnet, icmâ ve akla dayanan delilleri şöyle açıklamaktadır:

- a. “De ki: O, Allah’tır, bir tektir.”⁹⁹, “O’ndan başka hiçbir ilah yoktur.”¹⁰⁰ve “Sizin ilahınız tek bir ilahtır.”¹⁰¹ meâllerindeki âyet-i kerîmeler Allah’ın birliğine delil teşkil etmektedir.
- b. Sünnete dair deliller sayılamayacak kadar çoktur.
- c. Ümmet Allah’ın bir olduğu noktasında icmâ üzeredir.
- d. Allah’ın varlığı aklî olarak şu şekilde kanıtlanmaktadır: Şayet Allah’ın bir olmadığı düşünülürse bu durumda çok sayıda olması gerekecektir; ancak buradaki bitişik şartlı kıyasın tâlî kısmının¹⁰² bâtil oluşu mukaddem kısmının¹⁰³ da butlânını gerektirmiştir.

⁹⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 342-344.

⁹⁶ Îsâ’nın yiyip içmemesi gerekir.

⁹⁷ Îsâ’nın ilah olduğu düşünülürse.

⁹⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 345.

⁹⁹ İhlâs 114/1.

¹⁰⁰ Hûd 11/14.

¹⁰¹ Bakara 2/163.

¹⁰² Çok sayıda olur.

¹⁰³ Allah bir olmazsa.

Tâlînin bâtıl oluşu ise şu şekildedir: Allah’a adet nispet edilirse kendi zâtı ve sıfatlarında benzer iki ilâh zorunlu olacaktır. İki ilâhın olduğu bir yerde ya iki ilâhın iradesi gerçekleşir ya birinin gerçekleşip diğerinin gerçekleşmez ya da her iki ilâhın iradesi de gerçekleşmez. İki ilâhın iradesinin gerçekleştiği yerde tenâkuz ortaya çıkar. Çünkü birisinin gerçekleştirmek istediği şeyi diğeri gerçekleştirmek istemez. İki ilâhtan birinin iradesi gerçekleşip diğerinin gerçekleşmediği durumda iradesi gerçekleşmeyen âciz olur ve âciz olan ise ilâh olamaz. İki ilâhın da iradesinin gerçekleşmediği zaman ikisinin de iradesi boşa çıkmış olur ve bu ise ilâh için kabul edilemez.¹⁰⁴ Görüldüğü gibi Makdisî, ortaya koyduğu bu aklî delillendirme ile Allah’ın aded bakımından değil de zâtı ve sıfatlarıyla bir olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁵

Bahrü’l-Kelâm isimli eserinde müellifimiz Allah’a ortak koşan kimselere karşı İhlâs suresinin delil niteliğinde olduğunu beyan ederek hem surenin tefsirini yapmakta hem de suredeki âyet-i kerîmelerin hangi ekole karşı bir red niteliği taşıdığını şu şekilde izah etmektedir: “*De ki: O, Allah birdir. Allah sameddir. O, doğurmamış ve doğmamıştır. O’nun hiçbir dengi yoktur.*”¹⁰⁶ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen (هو وى) lafzı Allah’ın varlığına işaret ettiği için burada Muattıla ve Bâtıniyye’nin görüşlerine red bulunmaktadır. Aynı âyet-i kerîmede geçen (احود) lafzı ise O’nun birliğini ispatlamakta; Müşrikler ve Vesniye’nin iddia ettikleri düşünceye karşı bir red niteliği taşımaktadır. İkinci âyet-i kerîmede geçen (الصوود) lafzı ile Müşebbihe’nin görüşleri reddedilmektedir. Üçüncü âyet-i kerîmedeki (ولم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد) ifadesi ile Yahudi ve Hristiyanların Allah’a oğul isnad ettiklerine dair görüşlerinin geçersiz oluşu belirtilmektedir. Son âyet-i kerîmede geçen (ولم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد) cümlesi ile ilâhın Yezdân ve Ehrimen olduğunu iddia eden Mecûsilerin düşünceleri geçersiz kılınmaktadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de

¹⁰⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 345.

¹⁰⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 345.

¹⁰⁶ “قُلْ هِيَ هَلَّا اِحد، هَلَّا الص، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا احد” İhlâs 112/1- 4.

zikrolunan “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.”¹⁰⁷ meâlindeki âyet-i kerîmede de Mecûsilerin iddialarının yanlışlığı vurgulanmaktadır.¹⁰⁸

Şârih’e göre Allah İhlâs suresinde Resûl-i Ekrem’e kendisini vasıflandırdığı ve tarif ettiği sıfatları beyân etmektedir. Nitekim o bu sureye dair Nesefî’nin dile getirmiş olduğu görüşleri de göz önünde bulundurarak şu şekilde açıklamaktadır: **a) (م م) (قَمَمُ هَمَمُ)** ifadesinin başında gelen (قَمَمُ) lafzı ile Resûl-i Ekrem’e hitap edilmektedir. Aynı âyet-i kerîmedeki (هُوَ وَوَي) lafzı Allah’ın mevcûdiyetine işaret etmektedir; çünkü bir şeyden kinâye yapıldığında kendisinden kinâye yapılanın varlığı gerekli olmaktadır. Allah’ın mevcûd olduğuna işaret eden bu lafzın kullanılması ile Muattıla ve Bâtîniyye’nin görüşleri reddedilmektedir. Çünkü onlar Allah’ın ne mevcûd ne de ma’dûm olduğunu dile getirerek düşüncelerini şu şekilde temellendirmektedirler: Allah’ın mevcûd olduğu varsayıldığı takdirde O’nun mevcûd olmak bakımından diğer varlıklar ile müşâreketi gerçekleşecektir. Bu durumda Allah mahlûklara karşı, mevcûd olma açısından, muhalefet etmediğinde hudûs ve adem bakımından onların vasıflanmış olduğu şeyle nitelenmesinin gerekli oluşu ortaya çıkacaktır ki bunun muhal olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte O’nun yaratılmış olanlara karşı bir şeyde muhalefet ettiği bilirse ya kendisi ile ortak olduğu ya da ayrıldığı şeyden birleşmesi (*terekküb*) gerekir. Sonuçta birleşme özelliğine sahip olan her varlığın mümkün olduğu bilindiği için bu durum vacibü’l-vücûdun da mümkün oluşuna götürecektir. Makdisî âlimlerin ittifak ile Allah’ın ma’dûm olmadığı görüşünde olduklarını dile getirmektedir; çünkü kainatı var eden bir yaratıcının ma’dûm olması muhâldir. O yukarıda Allah’ın mevcûd ile vasıflanmaması hususunda istidlalde bulunan kişilere karşı şu şekilde cevap vermektedir: Allah’ın varlığının mahlûklar ile ortak olmasının imkânı muhâl olan bir durumdur; çünkü varlığın mâhiyeti bulunmamaktadır. Bu sebeple varlığın mâhiyet üzerine zaid olan bir şey olduğu bilinmektedir. Yine aynı

¹⁰⁷ Şûrâ 42/11.

¹⁰⁸ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 79.

şekilde mevcûd ve mahlûk olan varlıklar üzerine söylenmesi mümkün olan bir şeyin Allah için kullanılması câiz değildir. Çünkü Allah'ın vacibü'l- vücûd olması açısından mevcûdattan başkasına muhalefet etmesinde hiçbir çelişki bulunmamaktadır. Makdisî bu açıklamayı yaptıktan sonra bu meselenin lafzî bir tartışmadan öte bir şey olmadığını dile getirmektedir. O'na göre vacibü'l- vücûdтан varlığın hakîkatinin olumsuzlanması aklın kabul etmeyeceği bir meseledir. Aynı şekilde mevcûd ve ma'dûm arasında da bir vasitanın ispat edilmesi de imkânsızdır. Bu lafızların bedîhî olarak birbirlerine zıt olmalarından dolayı aralarında lafzî tartışmadan başka bir şey düşünülemez. **b)** Âyet-i kerîmede dile getirilen (احوود) lafzı ile Allah'ın birliğinin ispatına işaret edilmektedir. Nitekim bu lafzı da hem Allah'ı üçün üçüncüsü (üçün biri) olarak nitelendirenlere hem de âlem için nûr ve zulmet isminde iki yaratıcının mevcut olduğunu ifade eden müşriklere karşı bir reddin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. **c)** İkinci âyet-i kerîmede geçen (الصوود) lafzı Allah'ın hiçbir benzerinin olmadığı mânası taşımaktadır. Bu lafız ile O'nun arş üzerine karar kıldığını beyan eden Müşebbihe'nin görüşü reddedilmektedir. **d)** Üçüncü âyet-i kerîmede belirtilen (لممل مم ولممل مموت) ifadesi ile hem Hz. Üzeyir'i Allah'ın oğlu olduğunu dile getiren Yahudilerin hem de Hz. İsâ'yı Allah'ın oğlu olarak niteleyen Hristiyanların görüşlerinin yanlışlığı vurgulanmaktadır. Yukarıda İhlâs suresi ile tafsilatlı bir şekilde bidat görüşte olan ekollere karşı cevap verilmekle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan *“O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.”*¹⁰⁹ meâlindeki âyet-i kerîme ile umum kastedilmek suretiyle bu ekollerin hepsinin görüşlerinin yanlışlığı vurgulanmaktadır.¹¹⁰

Sonuç itibariyle bu bölümde öncelikle Allah'ın zâtına vâhid ve ahad lafızlarının izafe edilmesinin câiz olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Çünkü âyet-i kerîmelerde bu lafızlar Allah'ın zâtını ifade etmek için kullanılmaktadır. Buna ilaveten bu bölümde Allah birliği hem aklî hem de naklî delillerle ispat edilmektedir.

¹⁰⁹ Şûrâ 42/11.

¹¹⁰ el-Makdisî, a.g.e., s. 240-242.

1.2.3. Allah’a Şey’iyyet Nispeti

Îlâhiyat meseleleri hakkında düşünce serdeden çeşitli ekollerce Allah hakkında kullanılmasının mümkün olup olmadığı tartışılan sözcüklerden birinin şey lafzı olduğu görülmektedir. Şey lafzı lügatte “*Kendisinden bilgi edinilen ve haber verilen şey*”¹¹¹ olarak anlamlandırılırken ıstılahta ise “*Dış dünyada kesin sabit mevcûd olan*”¹¹² şeklinde tanımlanmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de şey lafzı hem Allah’ın zâtını¹¹³ hem de hâdis varlıkları¹¹⁴ ifade etmek için muhtelif âyet-i kerîmelerde zikrolunmaktadır. Bu lafzın bahsettiğimiz şekilde âyet-i kerîmelerde hâdis varlıklara izafe edilmesinin yanında Allah için de kullanılması kelâmcılar arasında O’na nispet imkânına dair farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Nitekim Allah ile mahlûkat arasında hiçbir benzerliğin olmadığını ifade eden Cehm b. Safvan O’na şey denilemeyeceğini dile getirmekte, Ehl-i sünnet ise şey lafzında mevcûd mânasının bulunduğunu dile getirerek Allah’a bu lafzın ıtlâkının câiz olduğunu ileri sürmektedirler.

Nesefî şey lafzının Allah’a nispet edilmesinin câiz olduğunu belirtmektedir. Bu düşüncesini temellendirme noktasında bu lafzın izafesinin muhâl olduğu düşünüldüğütakdirde O’nun varlığının ortadan kaldırılması (*ta’tîl*) sonucuyla karşılaşılacağını ifade eder. Burada ortaya çıkan *ta’tîl* ona göre şey lafzının zıddı olan mevcûd olmama (الشيء) mânası sebebiyledir. Sonuçta bir kimse zorunlu olarak *ta’tîli* nefy ettiği zaman şey lafzını Allah hakkında olumlamış olmaktadır.¹¹⁵ O *et-Temhîd li-kavaidi’t-tevhîd* isimli eserinde varlığa isim verileceği zaman varlıkta o ismin barındırdığı mânanın bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim ona göre şey lafzının Allah’a verilmesinin sebebi ise mevcûd ve sabit mânalarının Allah’ta bulunmasından dolayıdır.¹¹⁶ İlâveten *Tebşiratü’l-Edille* isimli eserinde, *Kur’ân-ı Kerîm’de* Allah’ın kendisini şey lafzı ile niteliyor olması sebebiyle bunun O’ndan

¹¹¹ el-İsfahânî, “şye”, 271.

¹¹² Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, “*et-Ta’rifât*” thk. Muhammed Sıddık Münşavi (Kahire: Dar’ul-Fazîle, ts.), “şye”, s. 111.

¹¹³ el-En’âm 6/19, el- Kassas 28/88, eş-Şûrâ 42/11.

¹¹⁴ er-Râd 13/16, en-Nahl 16/40, Yâsîn 36/82.

¹¹⁵ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 109.

¹¹⁶ Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid en-Nesefî, *et-Temhîd li-kavaidi’t-tevhîd Ebü’l-Muîn en-Nesefî* (ö. 508/1115), thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2021), 58-59.

menedilmesinin câiz olmadığını; çünkü Allah'ın isimlerinin şer'î olarak nasıl aktarılmışsa o şekilde kullanılması gerektiğini dile getirmektedir.¹¹⁷

Müellif şey lafzının Allah'a nispetini câiz görmeyen Muattıla'nın görüşlerini şu şekilde nakletmektedir: Teşbîhten kaçınılması gerektiği için Allah'a şey denilmesi câiz olmamaktadır. Çünkü Resûl-i Ekrem'den rivayet olunan “Şüphesiz ki, Allah için doksan dokuz ismi vardır. Kim onları ezberlerse cennete girer”¹¹⁸ anlamındaki hadîs-i i şerîfte zikrolunan bu doksan dokuz isim arasında şey lafzının bulunmadığı bilinmektedir. Bundan dolayı Allah'ın isimlerinde geçmeyen bu lafzın O'na nispet edilmesi câiz değildir. Bu noktada Neseî şey lafzına dair Muattıla'nın dile getirmiş olduğu bu görüşe cevap olarak Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan “De ki: Hangi şey şahadetçe en büyüktür? De ki: “Benimle sizin aranızda Allah şahittir.”¹¹⁹ meâlindeki âyet-i kerîmeyi zikretmektedir; çünkü ona göre bu âyet-i kerîmede O'nun kendi nefisini şey lafzı ile nitelendirmesinden dolayı bu lafzın nispetinin câiz oluşu ortaya çıkmaktadır.¹²⁰

Makdisî şey lafzının Allah'a itlâkı hususunda metin yazarının dile getirmiş olduğu görüşü benimsemektedir. Buna ilave olarak o, bazı âlimler tarafından ‘O şeyler gibi olmayan şeydir’ şeklinde bir ifadenin de kullanıldığını¹²¹ şerhinde belirttikten sonra bu lafzın Allah'a itlâkını nefyedenlerin görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır: Muattıla ekolünden olan Cehm b. Safvan şey lafzının Allah için kullanılmasının câiz olmadığını dile getirmektedir. Çünkü şey ismi mahlûklara verildiği gibi Allah'a da itlâk edilmesi teşbihin oluşmasına sebebiyet vermektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur”¹²² meâlindeki âyet-i kerîmede Allah'ın mahlûklara benzemekten münezzehe olduğu çok açık bir şekilde ifade edilmektedir.

¹¹⁷ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn alâ Tarîkatî'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâturîdî*, thk. Claude Salamé (Dimeşk, 1990), 1/138.

¹¹⁸ Buhârî, “Şurûr”, 98(No. 2585), “Tevhîd”, 2691(No. 6957); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim Müslîm, *Şahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire, 1374), “Zikir, Dua, Tevbe, İstiğfar”, 2677; İbn Hibbân El-Büstî İbn Habbân, *Sahihu İbn Hibban el-Müsnedü's-şahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-env*, 1/38 (No. 510-511).

¹¹⁹ En'âm 6/19.

¹²⁰ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 109.

¹²¹ Makdisî'nin yukarıda aktarmış olduğu ifadeyi İmâm Ebû Hanîfe el-Fıkhü'l-ekber isimli eserinde şu şekilde açıklamaktadır: “Allah şeyler gibi olmayan şeydir. Buradaki şey lafzı Allah'ın zâtının ispat edilmesi mânâsına gelmektedir.” Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî Şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*, thk. Vehbî Süleyman Gâvcî (Beyrut, Lübnan: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1419), 117-118.

¹²² Şûrâ 42/11.

Makdisî onların savunduğu bu görüşün doğruluk taşımadığını belirttikten sonra dile getirmiş oldukları görüşe şu şekilde cevap vermektedir: Burada zikrolunan âyet-i kerîmedeki benzerliğin olumsuzlanması durumu, sıfatların tamamı için de geçerlilik taşımaktadır. Cehm b. Safvan'ın içinde yer aldığı Muattıla'ya göre şey ismi cevher, cisim ve araz lafızlarına inhisar etmektedir; fakat Allah bunlardan biri olmadığı için şey isminin O'na itlâk edilmesi câiz değildir. Mezkûr iddiaları neticesinde mevcûd olma cevher, cisim ve araz kavramlarına mahsus olduğu, Allah'ın da bunlardan biri olmadığı için Allah'ın mevcûd oluşuna çelişki oluşturan bir durum ortaya çıkmakta ve nihayetinde O'nun mevcûd olmaması gerekmektedir. Halbuki durum böyle değildir. Bu üçüne (cevher, cisim, araz) hasrı menetmek bir şeyin onlara (cevher, cisim ve araz) hasrını menetmektir.¹²³

Makdisî delil olarak zikredilen “Şüphesiz ki, Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları ezberlerse cennete girer”¹²⁴ anlamındaki hadîs-i şerîfin cevabının herkes tarafından bilinir olmasından dolayı Neseî'nin herhangi bir açıklama getirmediğini ifade etmekle birlikte kendisi şu şekilde bir izahta bulunmaktadır: Allah'ın isimlerinin hepsi yukarıda zikrolunan doksan dokuz sayısı ile sınırlı değildir; çünkü Resûl-i Ekrem'den rivayet olunan “Allah'ım senin bütün isimlerinle, yalnız senin katında bulunan gayb ilminde zâtına has kıldığın isimlerinle senden istiyorum.”¹²⁵ anlamındaki hadîs-i şerîfte geçen “bütün isimlerinle” ifadesiyle Allah'ın isimlerinin belli bir sayı ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır.¹²⁶ Sonuçta mezkur olan doksan dokuz ismin içinde şey lafzının bulunmayışı Allah'ın bu lafızla nitelenmesini imkansız hale getirmemektedir.

Makdisî Allah'a şey lafzının verilmesi hususunda müellifin dile getirdiği hem aklî hem de naklî delilleri şöyle izah etmektedir: Allah'a şey lafzının ispat edilmemesi durumunda O'nun ta'tîli gerekecektir; çünkü şey lafzının zıttı mevcûd olmama (الشميء) olduğu için Allah'ın zâtı hakkında ta'tîl düşünülemez. Bu sebeple şey lafzının

¹²³ el-Makdisî, a.g.e., s. 367-368.

¹²⁴ Buhârî, “Şurûr”, 98 (No.2585), “Tevhîd”, 2691 (No. 6957); Müslim, “Zikir, Dua, Tevbe, İstiğfar”, 2677.; İbn Habbân, *Sahihu İbn Hibban el-Müsnedü's-şâhih 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ*, 1/38 (No. 510-511).

¹²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 4/25 8No. 4318); Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüsameddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414), 10/36 (No. 1729-1730).

¹²⁶ el-Makdisî, a.g.e., s. 369.

mekan, içinde bulunan her cismi kendisinin sahip olduğu yüzeyle kuşatarak onun ile belirli sınırlarda olma durumudur.¹³³ Kur'ân-ı Kerîm'de mekan lafzı farklı âyet-i kerîmelerde zikrolunmakla birlikte bu lafız Allah'ın zâtına izafe edilmemektedir¹³⁴; ancak O'nun belirli bir mekanda bulunduğu dair Cehmiyye ve Kerramiyye tarafından ortaya konulan görüşler muhtelif âyet-i kerîmelerde Allah'ın zâtının mekan özelliği taşıyan 'arş, gökyüzü ve yeryüzü' gibi yerlere izafe edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Nesefî, Cehmiyye'nin Allah'ın bir mekanda temekkün ettiğine dair ortaya koyduğu görüşün “Gökteki İlah da yerdeki İlah da O'dur. O, hakîmdir, her şeyi bilendir.”¹³⁵, “O, göklerde ve yerde tek Allah'tır. Gizlinizi, açığınızı bilir. (Hayır ve şerde) ne kazanacağınızı da bilir.”¹³⁶, “Çünkü Allah, (kötülükten) sakınanlar ve güzel amel edenlerle beraberdir.”¹³⁷, “Göklerde ve yerde olanları Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O'dur. Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunursalar bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir. Sonra kıyamet günü onlara yaptıklarını haber verecektir. Doğrusu Allah her şeyi bilendir.”¹³⁸ ve “O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'ın üzerine istivâ edendir. Yere gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah yaptıklarınızı görür.”¹³⁹ meâlindeki âyet-i kerîmelerden hareketle ispat etmeye çalıştıklarını belirtir.¹⁴⁰

Nesefî, Cehmiyye'nin delil olarak ileri sürdüğü âyet-i kerîmelerdeki zâhiren mekan özelliği ifade eden lafızlara, Allah'ın zâtının mekanla bir bağlantısının olmadığını ortaya koyan mânalar vermektedir. O, “Gökteki İlah da yerdeki İlah da O'dur. O, hakîmdir, her şeyi bilendir.”¹⁴¹ meâlindeki âyet-i kerîmede yer alan “Gökteki İlah da yerdeki İlah da O'dur” ifadesinin kararlaştırma (takdir) ve yönetme

¹³³ el-İsfahânî, "mkn", 471-472.

¹³⁴ Çelebi - Topaloğlu, "mekân", 229.

¹³⁵ Zuhurf 43/84

¹³⁶ En'am 6/3

¹³⁷ Nahl 16/128

¹³⁸ Mücâdele 58/7

¹³⁹ Hadid 57/4

¹⁴⁰ en-Nesefî, Bahrü'l-Kelâm, s. 129.

¹⁴¹ Zuhurf 43/84

(tedbir) anlamlarına geldiğini zikrettikten sonra “Gökte olanın, sizi yere batırı vermeyeceğinden emin misiniz? O zaman yer sarsıldıkça sarsılır.”¹⁴² meâlindeki âyet-i kerîmede Allah’ın kudretinin etkilerinin gökyüzünde ortaya çıkması mânasını tercih etmekte ve diğer âyet-i kerîmede de aynı anlamın geçerli olduğunu belirtmektedir. “Göklerde ve yerde olanları Allah’ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O’dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O’dur. Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunursalar bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir. Sonra kıyamet günü onlara yaptıklarını haber verecektir. Doğrusu Allah her şeyi bilendir.”¹⁴³ meâlindeki âyet-i kerîmenin Allah’ın ilmi ile kullarının yanında olduğu mânasına geldiğini ve “O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş’in üzerine istivâ edendir. Yere gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah yaptıklarınızı görür.”¹⁴⁴ meâlindeki âyet-i kerîmede beraber bulunmanın ilmi ile olduğunu belirtir. Nesefî, çalışmamızın esas kaynağı olan eserinde “O, göklerde ve yerde tek Allah’tır. Gizlinizi, açığınızı bilir. (Hayır ve şerde) ne kazanacağınızı da bilir.”¹⁴⁵ meâlindeki âyet-i kerîmenin te’vilini vermemekle birlikte *Tebşiratü’l-edille*’de Allah’ın uluhiyyeti ile gökyüzü ve yeryüzünde bulunduğunu; ancak zâtının bulunması şeklinde anlaşılmasının yanlış olduğunu belirtir. Çünkü bir hükümdar uzak şehirleri yönettiği zaman zâtı orada bulunmadığı halde o yerlerin yöneticisi ve hâkimi olarak adlandırılmaktadır.¹⁴⁶

Cehmiyye’nin Allah’ın belirli bir mekânda olduğunu, âyet-i kerîmelere dayanarak O’nun müttakîler, muhsinler ve münâcîler ile birlikte hem yeryüzünde hem de gökyüzünde bulunduğunu iddia ettiğini dile getiren Şârih, Nesefî’den farklı olarak “Gökteki İlah da yerdeki İlah da O’dur. O, hakîmdir, her şeyi bilendir.”¹⁴⁷ ve “O, göklerde ve yerde tek Allah’tır. Gizlinizi, açığınızı bilir. (Hayır ve şerde) ne kazanacağınızı da bilir.”¹⁴⁸ meâllerindeki âyet-i kerîmeleri aynı anda zikrederek bunların takdir ve tedbir anlamlarına geldiğini belirtir. Makdisî, mezkûr âyet-i

¹⁴² Mülk 67/16

¹⁴³ Mücâdele 58/7

¹⁴⁴ Hadid 57/4

¹⁴⁵ En’am 6/3

¹⁴⁶ en-Nesefî, *Tebşiratü’l-Edille*..., s. 1/ 185.

¹⁴⁷ Zuhuruf 43/84

¹⁴⁸ En’am 6/3

kerîmelerin *el-Keşşâf*'ta, gökyüzünde ve yeryüzünde kulluk edilen (*ma'bûd*) ve mülk sahibi (*mâlik*) olan yegâne varlığın Allah olduğu şeklinde te'vil edildiğini belirtmektedir. Neseî'nin te'vilini zikretmediği “*Çünkü Allah, (kötülükten) sakınanlar ve güzel amel edenlerle beraberdir.*”¹⁴⁹ meâlindeki âyet-i kerimeyi Makdisî Allah'ın *rahmeti* müttakiler ve muhsinler ile beraberdir şeklinde tevil etmektedir. Şârih'e göre “*Göklerde ve yerde olanları Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O'dur. Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunursalar bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir. Sonra kıyamet günü onlara yaptıklarını haber verecektir. Doğrusu Allah her şeyi bilendir.*”¹⁵⁰ meâlindeki âyet-i kerîme, üç kişi konuştuğu takdirde Allah *ilmi ile dördüncü olarak ilmi ile* onlarla birlikte mânasına gelmektedir. Makdisî Allah'ın *ilmi ile varlıklarla beraber olmasını* şöyle açıklar: “*Allah gizli konuştuklarınızı bilir, O'na hiçbir şey gizli kalmaz. Sanki Allah onları bizzat izleyen ve yanlarında bulunandır!*”¹⁵¹

Makdisî, “*Gökte olanın, sizi yere batırırmeyeceğinden emin misiniz? O zaman yer sarsıldıkça sarsılır.*”¹⁵² meâlindeki âyet-i kerimeye dair Neseî'nin yapmış olduğu te'vili zikrettikten sonra *el-Keşşâf*'ta yapılan farklı iki te'vili şöyle aktarır: İlk olarak âyet-i kerimede yer alan gökyüzündeki kimseler ifadesi melekler olarak te'vil edilebilir. Meleklerin ikamet ettiği yer gökyüzüdür. Gökyüzünde arş, kürsî ve levh-i mahfûz bulunmaktadır ve bunlardan kitaplar, emirler ve nehiyler inmektedir. Ayrıca ikinci te'vil olarak da gökyüzünün yaratıcısından murad onların bâtıl olan itikatları üzerine bina edilir. Allah gökyüzünde olan bu şeylerden yücedir.¹⁵³

Makdisî “*Gökteki İlâh da yerdeki İlâh da O'dur. O, hakîmdir, her şeyi bilendir.*”¹⁵⁴ meâlindeki âyet-i kerîme ile alakalı olarak “*Nekre bir isim aynı cümlede nekre olarak tekrarlandığı zaman birinci nekre olan isim ikincisinden farklı bir şey*

¹⁴⁹ Nahl 16/128

¹⁵⁰ Mücâdele 58/7

¹⁵¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 415-416.

¹⁵² Mülk 67/16

¹⁵³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 416.

¹⁵⁴ Zuhuruf 43/84

olacaktır.” şeklinde yapılan itiraza katılmayarak aktarılan kuralın külli bir kaide olmadığını aksine çoğunluğun bu görüşte olduğunu belirtir.¹⁵⁵

Neseî Allah’ın bir mekanda temekkün ettiğine dair delil olarak zikredilen âyet-i kerîmelerin te’vilini yaptıktan sonra aklî deliller ile Allah’ın mekandan münezzeh olduğunu açıklamaktadır. Allah’ın bir mekanda olduğu/bulunduğu söylenildiği takdirde O’nun ya bütün varlığı ile mekanda temekkün etmesi veya belli cüzleri vasıtasıyla bütün mekanda temekkün etmesi veyahut da belirli bir mekan olmaksızın mekanda temekkün etmesi söz konusu olur. Müellif ortaya koyduğu aklî argümanları şu şekilde açıklamaktadır: Allah’ın varlığının tamamının mekanın hepsinde olması bâtıldır; çünkü bu, ilah bir olduğu halde iki ilah olmasına sebep olur. Allah’ın parçaları ile mekanın tamamında bulunduğu takdirinde O parçaları olan bir varlık olma konumuna indirilir ki bu anlayış küfürdür ve tabiatıyla da bâtıldır. Allah’ın bir mekânda değil de ondan başka bir mekanda bulunması da bâtıldır; çünkü bu durum bu farklı mekanlar arasında intikal etme ihtiyacını gerektirir ki bu da yaratılmışların niteliği ve hâdis varlıkların alametidir.¹⁵⁶

Makdisî, Neseî’nin Allah’ın mekândan müstağni olmasına ilişkin ortaya koyduğu aklî argümanlara katılmakla birlikte şu ilaveleri de yapmaktadır: Allah mekanda bütün varlığı ile bulunduğu takdirde “*İlâhınız bir tek Allah’tır. O’ndan başka ilâh yoktur. O Rahmân ve Rahîm’dir.*”¹⁵⁷ meâlindeki âyet-i kerîmenin hilafına ilahların artması durumu ortaya çıkacaktır. Allah’ın mekanda parçaları ile bulunduğu düşüncesi ise bir açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde açık, mahzâ küfürdür. Şârih Allah’ın mekan olmaksızın mekanda bulunmasının hâdis varlıkların sahip olduğu intikale sebep olacağından bunun bâtil olduğunu dile getirmektedir.¹⁵⁸

Şârih kelâm âlimlerinin Allah’ın bir mekânda temekkün etmediğine dair ortaya koydukları görüşlerini şu şekilde açıklar:

- a. Allah’ın bir mekâna hulûl ettiği düşünüldüğü takdirde O’nun zorunlu bir şekilde mekânda olması gerekirdi ki bunun Allah için düşünülmesi muhaldir. Allah mekâna hulûl ettiği takdirde ya mekânın kadîm olması ya da O’nun hâdis

¹⁵⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 417.

¹⁵⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 417.

¹⁵⁷ Bakara 2/163.

¹⁵⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 417-418.

olması gerekir. Mekânın kadîm, Allah'ın ise hâdis olduğunu söylemek bâtıldır. Allah'ın bir mekânda bulunmasının imkan dahilinde olduğunu ise kimse dile getirmemektedir.

- b. Allah'ın bir mekânda temekkün ettiği düşünülüğünde O'nun mekânda zorunlu olarak hareket etmesi veya sakin olması gerekir. Çünkü bir mekanda yer tutan (*mütehayyiz*) zorunlu olarak bu iki durumdan ayrı kalmaz. Hareket ve sükûndan oluşan bu iki durum hâdistirler. Hâdislerden ayrı kalamayan da hâdistir. Sonuçta, Allah'ın bunlardan birine veya ikisine sahip olması durumunda O'nun da hâdis olması gerekir.
- c. Allah'ın bir mekanda kâim olduğu iddia edilirse O'nun cevher veya cisim olması gerekir. Mahlûkları cevher ve cisim olmaksızın düşünmek muhal olan bir durumdur. Allah'ın hâdis varlıkların sahip olduğu vasıflarla nitelenmesi câiz değildir.
- d. Mekan zarurî olarak mümkünler kısmındandır. Mekan âlemin cüzlerindendir. Allah kendisinin var olması hususunda mekanda gerçekleşmiş olmaya muhtaç olsaydı mümkün ihtiyaç duyması gerekirdi. Mümkine ihtiyaç duyan varlık da mümkündür ki sonuçta vâcib mümkün olur. Bu da bâtıldır.¹⁵⁹

Sonuç itibariyle her türlü sınırlanmadan münezzeh olan Allah'ın sınırları belli olan ve içine giren objeleri kuşatan mekân ile nitelenmesinin câiz olmadığı kanıtlanmaktadır. Çünkü kadîm olan Allah'ın hâdis olan bir mekânla kaim olması hem O'nun zâtının hâdise mahal teşkil etmesine hem de mekânın kadîm olması sonuçlarını ortaya çıkarmaktadır.

1.3. SUBÛTÎ SIFATLARA GENEL BAKIŞ

1.3.1. Sıfatların Tasnifi

Nesefî *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserinde sıfatları zâtî ve fiilî olarak tasnif etmektedir. Hayat, kudret, sem', basar, kelâm ve meşîet/irâde gibi sıfatların zâtî; yaratma (*tahlîk*), rızık verme(*terzîk*), faziletlendirme (*ifdâl*), nimet verme (*in'âm*),

¹⁵⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 418

lütüfta bulunma (*ihsân*), merhamet etme (*rahmet*), bağışlama (*mağfiret*) ve doğru yola iletme (*hidâyet*) gibi sıfatların da fiilî olduğunu dile getirmektedir.¹⁶⁰

Makdisî sıfatların tasnifine dair bilgi vermeden önce Neseî'nin metinde zikrettiği 'o halde deriz' (فنقل) kelimesinin 'yaratmanın varlığının yaratıcıya (sâni') delil olduğu sübut bulunduğunda o yaratıcı kemâl sıfatlarıyla vasıflı vâcibü'l-vücûddur deriz' anlamını ihtiva ettiğini belirtir¹⁶¹; çünkü bu kısım ile bağlantılı olarak Neseî bir önceki bahiste imanın şartlarını aktarırken imanın ilk başta Allah'a inanmakla gerçekleşeceğini ve O'nun varlığına delilin âlemdeki canlıları yaratması olduğunu ifade etmektedir.¹⁶² Şârih ise buradan hareketle yukarıda aktardığımız şekilde müellifin ifadesinin arka planında varlığı ispat edilen bu yaratıcının kemal sıfatlarıyla nitelenen vâcibü'l-vücûd olması gerekliliği anlamının mevcut olduğunu tespit etmektedir.¹⁶³

Makdisî sıfatların zâtî ve fiilî şeklinde iki kısma ayrıldığını Neseî'den iktibas yaparak belirttikten sonra zâtî ve fiilî sıfatların Eş'arîler tarafından farklı bir şekilde tanımlandığını zikretmektedir. Eş'arî'ye göre zâtî sıfatlar olumsuzlandığı veya ortadan kaldırıldığında zıttı (*nakîz*) gerekli olan ilim ve hayat gibi sıfatlardır; çünkü bu sıfatların olumsuzlanmasından zıtları olan ölüm ve cehaletin sübutu gerekir ki bu anlamlar Allah hakkında muhâldir. Fiilî sıfatların olumsuzlanmaları durumunda yani zıtları O'nun için kullanıldığında menfî bir halin ortaya çıkmasının imkansız olduğu sıfatlardır; çünkü Allah'ın bir kimseye rızık vermesi veya vermemesi, çocuk vermesi veya vermemesi, bir varlığı yaratması veya yaratmaması hallerinde O'nun zâtî için noksanlığa sebep olacak herhangi bir durum ortaya çıkmamaktadır. Mu'tezile kelâm ekolüne göre ise zâtî sıfatlar Allah'a nisbet edilen; ancak O'ndan nefyedilmesi câiz olmayan sıfatlardır. Çünkü Allah bilendir ve güç yetirendir denilebilirken O'nun bilmeyen ve güç yetiremeyen olduğunu söylemek muhâldir. Bunun aksine olarak fiilî sıfatların Allah'tan nefyedilmesi câizdir; çünkü Allah hakkında bir kimseye rızık verdi veya vermedi, çocuk verdi veya vermedi şeklinde ifadelerin kullanılması O'nun zâtında herhangi bir eksikliği gerektirmemektedir. Makdisî zâtî ve fiilî sıfatlar

¹⁶⁰ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 104.

¹⁶¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 337.

¹⁶² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 329.

¹⁶³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 337.

arasındaki bu ayrımın bazı Kerrâmiyye âlimleri tarafından Eş‘arî’ye nispet edildiğini aktarmaktadır.¹⁶⁴

Şârih vasıf ve sıfatın Eş‘arî nezdinde eş anlamlı olduğunu belirtir; çünkü ona göre bir şahsın vasıf olarak kullandığı “sen âlimsin (علم)” ve sıfat formunda aktardığı “seninle kâim olan ilim (العلم قائم بزيد)” sözlerinde geçen âlim ve ilim lafızlarını hem vasıf hem de sıfat olarak isimlendirilmesi câizdir. Bununla birlikte Mütakellimlere göre vasıf bir kişinin “sen âlimsin” tarzında diğerine söylemiş olduğu sözden ibarettir; ancak sıfat ise söylenen kişide onun (ilim) kâim olmasıdır.¹⁶⁵

Makdisî zâtî sıfatların sekizincisi olan ilim sıfatı daha önce dile getirildiği halde *Bahrü’l-Kelâm*’da ilim sıfatı yer almaksızın diğer yedi sıfatın yer aldığını ve zâtî sıfatların Nesefî tarafından ilim de dahil olmak üzere bir beyitte bir araya getirildiğini belirtmektedir.

‘Hayat ve ilim kudret ve irâde kelâm ibsâr ve bekâ ile birlikte sem’¹⁶⁶

Makdisî şerhte zâtî ve fiilî sıfatlara dair tafsilâtı bilgi vermekten ziyade ne oldukları hususunda kısa açıklamalar ile onları şu şekilde tanımlamaktadır: **İlim**, bilinenlere (*malûmât*) taalluk ettiğinde onların açıklığa kavuşmasını (*inkişâf*) sağlayan bir sıfattır. **Hayat**, idrak etme ve güç yetirmeye kendisi sebebiyle zâtî elverişli kılan bir sıfattır. Bununla beraber Hasan-ı Basrî hayatı ilmi gerektiren bir sıfat olarak tarif ederken kelâmcılar ilmin sıhhatini gerektiren Allah’ın zâtı ile kâim hakîkî bir sıfat olarak tanımlamaktadırlar. **Kudret**, makdûrlara taalluku esnasında onlara tesir eden bir sıfattır. **Sem’**, işitilen şeylere taalluk eden, **Basar** duyulan şeylere taalluk eden ezeli sıfatlardır. Bununla birlikte sem’ ve basar sıfatlarının kadîm oluşu taalluk ettikleri görülen ve işitilen şeylerin kadîm olmalarını gerektirmemektedir. **Kelâm**, ezeli bir sıfat olan nefsi kelâm kastedilmektedir; çünkü o harflerden mürekkep olan nazma karşılık gelen lafzi kelâm ile dile getirilen/tabir edilen ezeli sıfattır. **İrade ve Meşîet**, bu iki sıfatın eş anlamlı olduğunu ifade ettikten sonra ilerleyen bölümlerde tarif edileceğini belirterek herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.¹⁶⁷

¹⁶⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 338.

¹⁶⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 338.

¹⁶⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 339.

¹⁶⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 339-340.

Makdisî (عزة هلا), (جال هلا) ve (كبرياء هلا) şekillerinde görülen izâfî formdaki bu sıfatların zâtî sıfatlar kısmına dahil olmalarının zâtî sıfatların sekiz aded ile sınırlandırılması hususunda bir probleme sebep olmayacağına dikkat çekmektedir. Çünkü zâtî sıfatların sekiz adet olduğunu dile getirmekle amaçlanan şey izâfe ile bileşik formda olan sıfatlardan sarfı nazarla yalnızca müfred formdaki sıfatların ifade edilmesidir.¹⁶⁸ Sonuçta yukarıda müfred biçimde dile getirilen hayat, kudret, sem‘, basar, kelâm ve irâde-meşîet gibi sıfatların zâtî sıfat olarak dile getirilemesinin yanı sıra Şârih izafe formunda da zâtî sıfatların bulunduğunu belirtermektedir. Bununla yapılmak istenen ise zâtî sıfatların belli bir sayı ile sınırlı olmadığını göstermektir.

Nesefî'nin metinde açık bir şekilde ifade ettiği fiilî sıfatlar, Şârih tarafından ayrıntıya girilmeksizin şu şekilde açıklanmaktadır: **Tahlîk**, tekvin, tasvîr, îcâd ve fiil lafızları ile eş anlamlıdır ve tekvin ile isimlendirilen ezeli bir sıfattır. **Terzîk**, husûsî bir yaratmadır. **İfdâl**, **În‘âm**, **İhsân**, bu lafızların hepsi birbirleri ile eş anlamlıdır. **Rahmet**, lügatte kendisine rahmet edilene karşı şefkati gerektiren kalbin yumuşaklığı mânasına gelmektedir. Bu lafzın aktarılan lügat mânasının Allah için kullanılmasının imkansızlığı sebebiyle O'na nispet edildiği takdirde “kulun her türlü musibetten kurtuluşunun kendisi vasıtasıyla gerçekleştiği şeye ulaştırmak” anlamı gerekli hale gelmektedir. **Mağfiret**, günahı affetmek anlamındadır. Bu lafız kullanıldığında onunla örtmek/gizlemek (*setr*) mânası murad edilir. Nitekim –lafız olarak mağfiret kelimesinden türetilmiş olan- miğfer başı örtüp gizlediği için bu şekilde isimlendirilmektedir. **Hidâyet**, talep edilen şeye ulaştırma mânasına gelmektedir. Makdisî bu sıfatı ileride müstakîl bir başlık altında incelemesi sebebiyle burada lafzın sadece lügat mânasını dile getirip ileride açıklanacağını vurgulamaktadır.¹⁶⁹

Nesefî fiilî sıfatlar hakkında ‘Fiilî sıfatlar yaratma (*tahlîk*), rızık verme(*terzîk*), faziletlendirme (*ifdâl*), nimet verme (*in ‘âm*), lütufta bulunma (*ihşân*), merhamet etme (*rahmet*), bağışlama (*mağfiret*) ve doğru yola iletme (*hidâyet*) gibi sıfatlardır’ demekle yetinmekte ve tafsilata girmemektedir. Buna binaen Makdisî'nin müellifin mezkûr ifadelerini şerhettiği görülmektedir. Ona göre Nesefî bu ifadeleriyle haberî sıfatların Eş ‘arî'nin yanlış bir şekilde düşündüğü gibi göreceli şeyler (*nisbet/ itibar/ izâfe*) ve

¹⁶⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 340.

¹⁶⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 340.

fiillerin sıfatları türünden olmadığına; bilakis onların Allah'a isnad edildiğine ve Allah'ın zâtı ile kâim ezelî hakîki sıfata râci olduklarına işaret etmektedir.¹⁷⁰

1.3.2. Sıfatlarda Müstereklik, Teşbih ve Mümaselet

Makdisî sıfatların müsterekliği konusunda Ehl-i sünnet ve filozofların ifade etmiş oldukları görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır: Ehl-i sünnet Allah'tan gayrı yaratılmış varlıklara da atfedilen sıfatların Allah'a kıdem, mahlûklara ise hudûs itibariyle nispet edilmesi gerektiğini belirtmektedir; filozoflar ise hâdis varlıkların sahip olduğu sıfatlar ile Allah'ı nitelemenin câiz olmadığını dile getirmektedirler. Bazı filozoflar ise anlamda ortaklık ifade eden bu sıfatların Allah'a hakîkî, mahlûklara ise mecâzî olarak nisbet edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.¹⁷¹

Şârih sıfatların Allah'a nisbet edileceğini ve bu nispetteki esasın da onların hakîkî anlamlar ifade etmesi olduğunu belirtir. Bu durumda özel anlamı yönüyle yaratılmış varlıklarda da bulunduğu tespit edilen sıfatların O'na nisbet edilmesinin teşbîh ve mümâselet problemlerine sebep olacağı şeklinde bir itiraz söz konusu olmaktadır. Çünkü bu itiraz sahiplerine göre hem Allah hem de yaratılmışlar için olumlanan sıfatlardaki mücerred iştirâk onlar arasında teşbîh ve mümâselet sonucunu doğurmak için yeterlidir. Bu noktada Şârih Kur'an-ı Kerîm'de yer alan “*O, her şeyi hakkıyla bilendir*”¹⁷², “*O daima diridir; O'ndan başka hiçbir tanrı yoktur*”¹⁷³ ve “*De ki: Allah'ın size üstünüzden bir azap göndermeye gücü yeter*”¹⁷⁴ meâllerindeki âyet-i kerîmelerin yanı sıra sünnet ve icmâda da bu durum sabit olduğu için dile getirilen bu eleştirinin bâtil olduğunu dile getirir. Ayrıca ona göre mümâseletten söz edebilmek için sıfatların tamamında ortak oluş sabit olmalıdır; ancak böyle bir durumun mevcûd olmadığı görülmektedir. Çünkü Allah'ın ilim, hayat ve kudret gibi sıfatlar ile vasıflanmadığı düşünüldüğünde O'nun için imkânsız olan zıtları cehalet, ölüm ve acziyet ile zâtının nitelenmesi sabit olur.¹⁷⁵

¹⁷⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 341.

¹⁷¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 341.

¹⁷² Bakara 2/29.

¹⁷³ Mü'min 40/65.

¹⁷⁴ En'âm 6/65.

¹⁷⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 342.

Nesefî'ye göre Allah bütün sıfatları ve isimleri ile kadîm ezelîdir.¹⁷⁶

Müellifin eserde belirttiği ezelî lafzı Makdisî'ye göre kadîmin te'kîd edilmesi amacıyla kullanılmıştır. Çünkü kadîm lafzı itlâk edildiği zaman onun ile zât ve rütbe bakımından kadîm olma mânası anlaşılır. Nesefî'nin burada murad ettiği ise zât bakımından kadîm olmadır ve bu ise ezelî lafzı ile ifade edilmiştir. Makdisî dile getirmiş olduğu bu açıklamadan sonra buradan "Allah'ın zâtı ve bütün sıfatları kadîm ezelîdir" mânasının anlaşıldığını belirtir. Şârih'e göre (ب ج) lafzında bulunan (ب) harf-i cerine (م ع) harf-i cerinin taşıdığı birliktelik mânasının verilmesi câizdir.¹⁷⁷

Şârih'e göre müellif metinde 'Allah bütün sıfatları ve isimleri ile kadîm ezelîdir' ifadesini zikrederek Kerramiyye, Filozoflar ve Mu'tezile'nin konu hakkındaki düşüncelerini reddetmeyi amaçlamaktadır. O, sıfatların kîdemi hususunda müelliften farklı olarak Kerramiyye, Filozoflar ve Mu'tezile'nin dile getirdikleri düşünceleri de aktarıp onların bâtıl olma gerekçelerini şu şekilde izah etmektedir:

1. Kerramiyye Allah'ın bütün sıfatlarının hâdis olduğunu belirtmektedir. Şârih'e göre hâdisin kadîm ile kâim olmasının imkânsız oluşu sıfatların hâdis olmadığını kanıtlamaktadır.
2. Filozoflar ve Mu'tezile'ye göre Allah'ın ister zâtî isterse fiilî sıfatları olsun hepsi O'nun zâtı ile kâim değildir. Onlar dile getirdikleri bu görüşü şu delile dayandırmaktadırlar: Allah'ın zâtı ile âlim ve kâdir oluşu ilim ve kudret söz konusu olmadan bilinmektedir. Nitekim O'nun diğer sıfatları da aynı şekilde anlaşılmaktadır. Makdisî onların 'zâtı ile âlim ve kâdir' ifadesi ile ne tür bir mâna kastettiklerini şu şekilde açıklamaktadır: Allah'ın zâtı ma'lûmâtlara taalluku itibariyle âlim, makdûrata taalluku itibariyle kâdir olarak isimlendirilmektedir. Onlar bu düşünceleri ile sıfatları Allah'tan nefyetmeyi amaçladıkları için bu sözlerine ilave olarak Allah'ın kendisinden başkasıyla kâim olan kelâm ile mütekellim olduğunu söylemektedirler. Sıfatlara dair böyle bir görüş benimsemeleri Allah'a nisbet edilmeleri durumunda tevhîdin ortadan kalkacağını düşünmeleri sebebiyledir. Çünkü onlara göre sıfatların Allah'ın zâtından ayrı (*mugâyir*)

¹⁷⁶ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 104.

¹⁷⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 346.

mevcûd kadîm oldukları düşünülüşü zaman O’ndan başka varlıkların kîdemi ve kadîmlerin artması gerekli olacaktır. Bunun da ötesinde üstelik bazı şahısların ifadesinde “Vâcibü’l-vücûd Allah Teâlâ ve sıfatlarıdır” sözü vâki olduğu için zâtı sebebiyle zorunlu olan (*Vâcib li-zâtihi*) artmış olmaktadır. Halbuki kadîmlerin artması muhâldir. Bu iddiaya cevap olarak şu söylenebilir: İmkânsız olan kadîm zâtların artmasıdır. Kadîm sıfatların mevcûdiyeti halinde kadîm zâtların artmış olması gerekmemektedir. Çünkü bir şeyin sıfatı için – o sıfat o şey ile birlikte var olmadıkça (*kâim*)- hiçbir anlam (*mâna*) söz konusu değildir. Yani Mutezile âlimlerinin öne sürdüğü gibi Allah’ın sıfatlarının O’nun zâtından ayrı düşünülmesi anlamlı değildir. Kelâm âlimleri Allah’ın zâtının kadîm oluşunu birleşik şartlı kıyas ile şu şekilde kanıtlamaktadırlar: Şayet O’nun zâtının kadîm olmadığı düşünülürse hâdis olduğu ortaya çıkacaktır; fakat yapılan birleşik şartlı kıyasın tâlî kısmının ¹⁷⁸ bâtil olması mukaddemin ¹⁷⁹ de butlânını gerektirdiği için Allah’ın zâtının kadîm olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Şârih tâlî kısmının batıl oluşunu şu şekilde açıklamaktadır: Allah’ın zâtının hâdis olması O’nun bir muhdis ihtiyâç duymasını gerektirirdi; çünkü hâdis olan her varlığın üzerine öncesinde yokluk geçer (*sebkat*) ve hâdis varlıklar yokluk durumundan varlığa geçebilmeleri için bir tahsis ediciye (*muhasıs*) ihtiyâç duymaktadırlar. Kadîm bir yaratıcı olmadığında bu var olma sonsuza kadar devam eder. Eğer var olma illetleri birbirlerine dönerse devir, dönmez ise teselsül gerekli olur. Makdisî’ye göre devir ve teselsülün butlanı Allah’ın zâtının kadîm oluşunu kanıtlar ve bu ise talep edilen/amaçlanan şeyin ispatını sağlamaktadır.¹⁸⁰

Sonuç itibariyle burada dile getirilen düşünceler göz önüne alındığında Allah ve hâdis varlıklar arasında mümâseletin ortaya çıkması câiz değildir. Çünkü hâdis varlıkların sahip oldukları sıfatların üzerlerine yokluğun geçmekte ve iki zamanda bekaları imkânsızdır; ancak Allah’ın sıfatları kadîm ve ezeli olmalarının yanı sıra hiçbir değişime uğramamaktadırlar. İlâveten Allah ve hâdis varlıkların sıfatları

¹⁷⁸ Allah’ın zâtı hâdis olurdu.

¹⁷⁹ Allah’ın zâtı kadîm olmasaydı.

¹⁸⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 346-348.

arasında hiçbir ortaklığın bulunmaması sebebiyle de birbirlerinden farklı oldukları anlaşılmaktadır.

1.3.3. Sıfatların Zâtın Aynı Olup Olmaması

Nesefî Allah'ın sıfatları ve isimlerinin on adedindeki bir adedinin durumu gibi O'nun ne aynısı ne de gayrısı olduklarını söylemektedir. Çünkü 'bu sıfatlar Allah'tır' denilirse iki ilahın mevcudiyetine götürür; Sıfatların O'nun gayrısı olması durumunda ise onların hâdis olması gerekirdi ki bunun câiz olmadığı bilinmektedir.¹⁸¹

Şârih'e göre Allah'ın isim ve sıfatlarının zâtının ile ayniyyeti veya gayriyyeti hususunda müellif eserinde Hanefiyye ve Eş'ariyye'nin görüşlerini tercih etmiştir. Bu konuda Mu'tezile ve Filozoflar ilâhî sıfatların Allah'ın zâtı ile aynı olduğunu düşünmektedirler. Bununla birlikte onlardan bazıları zâtî sıfatların Allah'ın zâtı ile aynı, fiilî sıfatların ise O'nun gayrı olduğu yönünde bir düşünceye sahiptirler. Filozoflar aktarılan bu düşüncelerini, Allah'ın zâtı üzerine zâid yani O'nun gayrı olan sıfatlar bulunduğu takdirde O'nun zâtı ile noksan olup başkası vasıtasıyla kemâl vasfına sahip olması gerekeceği ve O'ndan başka kadîmlerin varlığı anlaşılaacağı izahıyla delillendirmektedirler. Makdisî bu delillendirmenin bazı yönlerden geçersiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre bahsedilen noksanlık, ayrı (*munfasıl*) bir şeyin var oluşuyla yani zâttan tam anlamıyla ayrı olduğu düşünülen sıfat veya sıfatların bulunmasıyla gerekli olur. Sıfatların zât ile aynı olmaları da menedilmiştir. Çünkü mümteni' olan şey kadîm zâtların artmasıdır, sıfatların artmasında zâtların artması gerekmemektedir.¹⁸²

Hanefiyye ve Eş'arî, ilâhî sıfatlar kemal sıfatları oldukları halde Allah'ın zâtından ayrı olurlarsa O'nun zâtında noksanlığın gerekeceğini ve bunun da muhâl olduğunu belirtmektedirler. Aynı şekilde onlar sıfatların Allah'tan gayrı olmaları durumunda O'ndan ayrılmalارının (*infikâk*) câiz olacağını da ifade etmektedirler. Çünkü (*gayr*) olma iki şeyden birinin diğerinden varlık ve yokluk bakımından ayrı olabilirliği anlamını taşımaktadır; ancak Allah'ın sıfatlarının bu şekilde ifade edilen

¹⁸¹ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 104.

¹⁸² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 349.

bir durumdan uzak olmaları O'nun zâtı ile ne aynı ne de gayrı olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.¹⁸³

Şârih yukarıda ifade edilen görüş doğrultusunda dile getirilen bir yaklaşımı şöyle aktarır: Allah'ın sıfatları hakkında söylenilen “ne aynı ne de gayrı” (*lâ aynuhû ve lâ gayruhû*) ifadesi zâhirde birbirine zıt olan iki anlamı/ifadeyi ortadan kaldırırsa da (*irtifâu'n-nakîzeyn*) hakîkatte bu iki zıttı birleştirmektedir (*cem'u'l-hakîka*). Çünkü bir şeyden anlaşılan diğerinden anlaşılan şey olmadığında bunlar birbirinin gayrı olmaktadır; ancak bir şeyden anlaşılan diğerinden anlaşılan şey olduğunda ise bunlar birbirinin aynı olmaktadır. Bu sebeple aynı olmakla gayrı olmak arasında hiçbir vasıta düşünülemez. Sonuçta onlara göre bu lafızların birleştirilerek bir mâna oluşturulması muhâl olan bir durumdur. Makdisî konuyla alakalı olarak ileri sürülen bu düşüncenin söz konusu olmadığını belirtir. Çünkü ona göre gayr, aralarında ayırım yapmanın mümkün olduğu şeyleri, ayniyyet ise mefhumun bir olmasını ifade etmektedir. Sıfatların “ne ayrı ne gayrı” sözü asli olarak bir ayrılığı ifade etmemektedir. Bu sebeple bunlar birbirine zıt olmamakta; aksine bir şeyin mefhûmunun başka bir şeyin mefhûmu olmaması bakımından bir şey yani aynı olmakla aralarında vasıta düşünülmektedir. Makdisî bu duruma kül - cüz, zât – sıfat ve bazı sıfatların diğer bazıları ile olan beraberliği örneğini getirerek biri olmaksızın diğerinin bulunamayacağını belirtmektedir. Bunun sonucunda Allah'ın zâtı ve sıfatları ezelîdir ve ezelî olan üzerine yokluğun geçmesi muhaldir. Şârih'e göre ne aynısı ne de gayrısı sözünün açıklamasına dair müellif bir adedinin on adedindeki durumunu örnek göstermektedir. Çünkü bu durumda bir adedinin varlığı on adedi olmaksızın imkansız ve aynı şekilde on sayısının varlığı da bir sayısı olmaksızın imkansızdır. Bundan dolayı on sayısı bir sayısından ayrılamaz. On sayısı yoksa bir sayısı da yoktur, on sayısının varlığı bir sayısını gerektirir; ancak hâdis sıfatlar bunun dışındadır. Makdisî bu meseleye dair, cevaplarına temas etmediği araştırma ve tartışmayı gerektirdiğini belirttiği bir itirazı şu şekilde aktarmadır: Zâtın kıyâmı/var oluşu belirli bir sıfat olmaksızın düşünülür, bu sebeple de sıfat zâttan ayrı bir şeydir.¹⁸⁴

¹⁸³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 349-350.

¹⁸⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 350.

Makdisî'ye göre sıfatların Allah'ın zâtının ne aynısı ne de gayrısı olduğunu ileri süren müellifin bu düşüncesini ifadeye “şüphesiz ki biz desek” (وَأَلْنَا لِقُلْنَا) sözü ile başlaması onun tercih etmiş olduğu görüşü delillendirmeye yöneleceğinin bir işaretidir. Şârih bu istidlâli şu şekilde ortaya koymaktadır: Filozofların iddia ettikleri gibi şayet sıfatların Allah ile aynı oldukları düşünülürse o halde bütün sıfatların bizzat Allah olması gerekirdi ki bu ise ilâhların artmasına sebep olmaktadır. Bununla birlikte Allah'ın bir olup hiçbir ortağının da olmadığı bilindiği için filozofların dile getirdikleri düşüncenin muhal oluşu ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Mu'tezile'nin dile getirdiği gibi sıfatların Allah'ın gayrı olduğu düşünülürse O'nun dışındaki her şeyin muhdes olmasından dolayı onların da hâdis olması gerekirdi. Müellifin metinde kullandığı câiz/mümkün olmaz (ال يجوز) ifadesi Makdisî'ye göre ilahların artmasının ve Allah'ın sıfatlarının hâdis olmasının câiz olmadığını vurgulamak için getirilmiştir. Neseî'nin bu istidlâlleri neticesinde sıfatların Allah'ın ne aynısı ne de gayrısı olduğu sübut bulmuştur. Konuyla alakalı ulaşılmak istenilen sonuç da budur.¹⁸⁵

Neseî sıfatların ezeli/kadîm olduğuna dair delile yönelik ileri sürülen bir itirazı şöyle cevaplamaktadır: Allah ezelde kâdir olmadığı halde kudreti ve hayatı yarattığı esnada bunu yapmaya nasıl güç yetirecektir? O ezelde âlim olmadığı halde ilim, sem' ve başarı yarattığı esnada bunları nasıl bilecektir? Bu sıfatların ezeli kadîm olmadığı iddiası Allah'ın bunların ortaya çıkmasından önce acziyet ve cehalet ile vasıflı olması sonucunu doğuracaktır ki bu durum O'nun hakkında imkansızdır.¹⁸⁶

Makdisî sıfatların kadîm oluşu hakkındaki delile yönelik itirazın sıfatların hudûsunu savunan Kerramiyye ekolü tarafından dile getirildiğini belirtmektedir. Şârih ileri sürülen itiraza yönelik müellifin vermiş olduğu cevaba da bağlı kalarak farklı bir izah ortaya koymaktadır: Buna göre Allah ezelde kâdir olmasaydı kudret, sem' ve başarı yarattığı esnada ezeli olarak kâdir; ezeli olarak âlim olmasaydı ilmi yarattığı sırada âlim olmazdı. Allah'ın ezelde zikredilen sıfatlara sahip olmadığı düşünülerek yapılan bu birleşik şartlı kıyasların tâlî kısımları¹⁸⁷ bâtıldır; bu bâtıl olma durumu O'nun yarattığı esnada kâdir ve âlim olmamasıdır. Makdisî'ye göre metindeki 'nasıl

¹⁸⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 350-351.

¹⁸⁶ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 105.

¹⁸⁷ Kudret, sem', başarı yarattığı esnada kâdir olmazdı.
İlmi yarattığı sırada âlim olmazdı

güç yetirir?’ (كويوق قوود) ve ‘nasıl bilir?’ (كويوق عو لوم) ifadeleri ile müellif, kıyasların mukaddemlerinin¹⁸⁸ tâlîde de söz konusu olduğu gibi bâtıl oluşuna işaret etmektedir. Burada bâtıl olduğu belirtilen anlam ezelde âlim ve kâdir olmamaktır. Kıyastaki gereklilik (*mülâzemet*) kâdir olmayan kimsenin aciz olmasının gerekmesidir. Tâlînin bâtıl olması, birinci kıyasa göre Allah’ın acziyetle vasıflanmasının; ikinci kıyasa göre O’nun cehaletle vasıflanmasının gerekmesi dolayısıyla¹⁸⁹.

Şârih, bu konuda bazı âlimlerin başka cevaplarının da olduğunu belirterek bu cevabın izahına yönelmektedir. Buna göre Allah’ın sıfatları kadîm olmasaydı o halde hâdis olmaları gerekirdi; fakat hâdisin Allah’ın zâtı ile kâim olması da muhaldir. Aynı şekilde Allah’ın sıfatları yoklukla öncelenmemişlerdir, yoklukla öncelenmeyen bir şey ise kadîmdir. Müellifin dile getirdiği cevap zâtî sıfatların kadîm olduğuna delil teşkil etmektedir. Burada vaki olan sual ise mutlak olarak sıfatların kıdemine dair delil talebi içindir. Bu durumda cevabın –sorulanların bir kısmı müstesna olmak kaydıyla- soruyla uyumlu olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bununla Nesefî’nin zâtî sıfatlara has olan bir delil ortaya koyduğunu söylemek mümkündür; çünkü o, fiilî sıfatların hâdis olduğunu savunan Eş‘arî’yi red amacıyla fiilî sıfatların kıdemine dair delili bundan sonra dile getirecektir.¹⁹⁰

1.4. SUBÛTÎ SIFATLAR

1.4.1. Kudret

Nesefî *Bahrü’l-Kelâm* isimli eserinde kudret sıfatını müstakil bir başlık altında ele almamakla birlikte bu sıfata, eserin mukaddime kısmında yer alan ‘Allah’ın mülkünde olan şeyler sadece onun takdiri ile olmaktadır’ şeklindeki bir ifade ile değinmektedir. Şârihimiz Makdisî metinde zikrolunan bu kısmın şerhinden sonra kudret sıfatı hakkında farklı ekollerin görüşlerine yer vermektedir. Buna ilave olarak o irâde ve kudret sıfatları arasındaki farkı da şerhinde açıklamaktadır.

¹⁸⁸ Allah ezelde kâdir olmasaydı.

Allah ezelde âlim olmasaydı.

¹⁸⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 352.

¹⁹⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 352-353.

Müellif tarafından metinde ‘Allah’ın mülkünde olan şeyler sadece O’nun takdiri ile olmaktadır’ şeklinde dile getirilen düşünceden kastedilen anlamı Şârih şu şekilde açıklamaktadır: Burada aktarılan takdir lafzı iyi, kötü, fayda ve zarar türünden var olan her yaratılmışı, zaman ve mekânın içine aldığı şeyleri, sevap ve cezaya sebep olan şeyleri sınırlandırmaktan (*tahdîd*) ibarettir.¹⁹¹

Makdisî yukarıdaki kısmın şerhini dile getirdikten sonra kudret sıfatına dair muhtelif ekollerin dile getirmiş oldukları görüşleri şu şekilde nakletmektedir: Ehl-i sünnet âlimleri mümkünlerin hepsinin Allah’ın kudreti altında vuku bulduğunu belirtmektedirler. Bununla birlikte Mu‘tezile, Filozoflar ve Şia ise ifade edilen bu görüşün hilafına bir düşünce serdetmektedirler. Basra Mu‘tezile kelâm ekolünün ileri gelen düşünürlerinden olan Nazzâm’a göre (ö. 231/845) Allah cehâleti ve kötü olanı yaratmaya güç yetiremez; çünkü aksi takdirde cehâlet ve kötü olanın O’na nisbet edilmesi gerekir ki O bundan münezzehtir. Nazzâm’ın dile getirmiş olduğu bu görüşü Şârih şöyle cevaplandırmaktadır: Cehâlet ve kötü olan şeyler O’na kesb değil, yaratma bakımından izafe edilmektedir. Bağdat Mu‘tezile ekolünden olan Kâ‘bî (ö. 319/931) ise Allah’ın kulun makdûrunun benzerine güç yetiremeyeceğini ifade etmektedir. Kâ‘bî’nin vurgulamış olduğu bu düşüncenin aksine Mu‘tezile’nin geneli ise iki kâdirin altına tek bir makdûrun girmesinin gerekli olmaması için kulun makdûrunun benzerine değil de bizzat kendisine Allah’ın güç yetiremeyeceğini dile getirmektedirler. Makdisî’ye göre Mu‘tezile’nin genelinin benimsemiş olduğu bu görüşün aksine makdûrun yaratmak bakımından Allah’ın kudretinin altına ve kesb açısından da kulun kudretinin altına dahil olmasında hiçbir imkânsızlık durumu söz konusu değildir.¹⁹²

Mu‘tezile ve Filozoflar Kur’ân-ı Kerîm’de zikrolunan “*Yapıp-yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir.*”¹⁹³ meâlindeki âyet-i kerimenin, yaratıcıların çokluğuna ve Allah’ın yaratma bakımından onların en güzeli olduğuna delâlet ettiğini ileri sürmektedirler. Şârih onların dile getirmiş oldukları bu iddiaya karşılık şu şekilde cevap vermektedir: Âyet-i kerîmede geçen yaratma lafzı *takdîr* manâsında kullanılmaktadır. Buna ilave olarak onların “*O (Allah) ki yarattığı her şeyi güzel*

¹⁹¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 235.

¹⁹² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 235-236.

¹⁹³ Mü’minûn 23/14.

yapmış”¹⁹⁴ meâlindeki âyet-i kerimeyi delil kabul ettiklerini ifade eden şârih ‘en güzel yapmış’ ifadesinin “falan kişi filan şeyin yapımını bildi”¹⁹⁵ sözünde olduğu gibi ‘bildi’ anlamına geldiğini ortaya koymaktadır.¹⁹⁶

Makdisî şerhte Ehl-i sünnet’in konuya dair getirmiş olduğu hem naklî hem de aklî delilleri şu şekilde nakletmektedir: Kur’ân-ı Kerîm’de zikrolunan “Şüphesiz ki Allah her şeyi bilendir.”¹⁹⁷ ve “Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir.”¹⁹⁸ meâllerindeki âyet-i kerîmeler naklî delillerdir. Çünkü Mu‘tezile ve Filozofların dile getirdikleri görüşün hilafına Allah her şeyi bilir ve bu bildiği şeylerin gerçekleşmesi de sadece kendi kudreti ile ortaya çıkmaktadır. Allah’ın kâdir olduğu aklî olarak şu üç delille kanıtlanmaktadır: **a.** Mümkün olmak (*imkân*), makdûrun hem varlığı hem de yokluğu halinde makdûrla beraber bulunması (*deverân*) sebebiyle makdûru elverişli kılandır. **b.** Eğer mümkünlerden sadece bir şey Allah’ın kudreti olmaksızın varlığa gelse mümkünlerin hepsi var olurdu. Çünkü vücudun illeti mümkünlerin bir kısmında mevcûd olduğu takdirde bu illet mümkünlerin tamamında söz konusu olur. **c.** Allah’ın makdûru başka birinin makdûru olursa iki kâdirden tek bir makdûrun var olması gerekir ki bu imkânsızdır; aksi durumda yani makdûr Allah’ın kudreti olmaksızın yalnızca başka bir varlığın kudretinin eseri olduğunda Allah’ın âciz olması gerekir ki Allah bundan münezzehtir.¹⁹⁹

Şârih bu bahis hakkında son olarak kudretten anlaşılanın îcâd ve tesir, irâdeden anlaşılanın ise bir şeyin *tahsîsi* olduğunu belirterek bu iki kavram arasında bu şekilde bir fark olduğunu dile getirmektedir.²⁰⁰ Sonuçta Makdisî bu kölümde kudret sıfatı ile ilgili muhtelif kelâm ekollerinin görüşlerine yer vermekle birlikte detaylı bir şekilde bu sıfatı açıklamadığı görülmektedir. Çünkü şerhe konu olan *Bahrü’l-Kelâm* isimli eserde kudret sıfatına dair yeterli bilgi bulunmadığı görülmektedir.

¹⁹⁴ Secde 32/7.

¹⁹⁵ قالنا س لصنعة لدالان

¹⁹⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 236.

¹⁹⁷ Enfâl 8/75.

¹⁹⁸ Nûr 24/45.

¹⁹⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, 236-237.

²⁰⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 237.

1.4.2. İlim

Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille ve et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* isimli eserlerine nispeten *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserinde sübûtî sıfatlardan olan ilim sıfatına müstakil bir başlık açmaksızın mukaddime ve münazara/cedelin dindeki hükmüne dair bilgi verdiği kısımlarda incelediği görülmektedir. Bu bölümlerde ise önce farklı kelâm ekollerine göre ilmin tanımı yapılmakta ardından Allah'ın ilim sıfatı hakkında bilgi verilmektedir. İlim sıfatının müstakil bir başlık altında ele alınmaması sebebiyle farklı bölümlerde dile getirilen bilgileri konu bütünlüğünü de göz önünde bulundurarak tezimizde aktarmaya çalıştık.

Nesefî eserinde 'İlmin tanımı nedir' şeklinde bir soru dile getirdikten sonra kelâm ekollerinin bu soruya vermiş oldukları cevapları şu şekilde aktarmaktadır: Ehl-i sünnet ilmi 'malûmun kendisinin sabit olduğu şey üzere bilinmesi (*mârifet*)' şeklinde tanımlamaktadır. Onlar bu şekilde tanımlamış oldukları ilme yaratılmış varlıkların sahip olduğunu ifade etmektedirler.²⁰¹

Makdisî yukarıda aktarılan tanımın Eş'arî kelâmcısı Bâkılânî'ye (ö. 403/1013) ait olduğunu belirtmektedir. Şârih bu tanım hususunda dile getirilen itirazı şu şekilde aktarmaktadır: Bâkılânî tarafından yapılan tanım Allah'ın ilmini dışarıda bıraktığı için kapsayıcı değildir. Nitekim tanımda dile getirilen mârifet lafzı hâdis varlıkların ilmini ifade etmek için kullanılan bir isimdir. Hâdis varlıkların ilmi ise şüphe ve zandan sonra bir şeyin ortaya çıkması şeklinde gerçekleştiği için Allah'ın ilminin bu şekilde tanımlanması muhâldir. Bununla birlikte Kerrâmiye'den bazı kişilerin dile getirdikleri 'Allah'ın âlim ismi ile vasıflanmış olduğu gibi mârifet ve ârif isimleri ile vasıflanması da câizdir' şeklindeki görüşe kelâm ekolleri tarafından herhangi bir yönelim olmamıştır; çünkü Allah'ın isimleri tevkîfidir. O'na nispet iddiasında bulunulan ârif ismi hakkında tevkîfiyet vârid olmamıştır. Makdisî nezdinde *Bahrü'l-Kelâm*'da ilmin tanımına dair belirtilen görüş aslında, aktarılan itirazın ortadan kaldırılmasına yönelik bir işarettir; çünkü dile getirilen tanım hâdis varlıkların ilmi için olup mutlak bir ilim tanımı değildir. Burada zikrolunan tanım ferd için hasıl olmaktadır; ancak tanımın ferd için olmadığı bilakis hakîkatî belirtmek için kullanıldığı bilinmektedir. Basra Mu'tezile kelâmcılarından olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ilmi 'Bir şeye,

²⁰¹ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 83.

kendisinin sabit olduğu şey üzere, zarûrî ya da delil getirilerek itikad etmek' şeklinde tanımlamaktadır. Onun ifade ettiği bu tanım için şu şekilde itirazlar serdedilmektedir: Bu tanımda kullanılan (ج) lafzı ihtimaller arasında kararsız olma durumunu (*teşkîk*) içerdiği için tanımın gerekliliği yerine getirilmemektedir. Buna ilave olarak tanım efrâdını câmi olmadığından madûm olan şeyleri dışarıda bırakmaktadır; çünkü madûma şey denilmesi câiz olmadığından tanımın geçersiz oluşu ortaya çıkmaktadır. Dile getirilen bu itirazlara şu şekilde cevap verilmektedir: Tanımda geçen (ج) lafzı *teşkîk* mânası içermeyip tanımlanan şeyi sınıflandırma (*taksim*) için kullanılmakta ve ayrıca Mu'tezile kelâm ekolüne mensup olan Ebû Ali el-Cübbâî madûmu şey olarak isimlendirmesi sebebiyle tanımda herhangi bir zıtlık bulunmamaktadır.²⁰²

Makdisî ilmin tanımı hususunda Mâtürîdî kelâm ekolünün öncüsü olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşünü şu şekilde nakletmektedir: İlim, kendisinde kâim olduğu kimse için mezkûr olan şeyi ortaya çıkaran (*tecelli*) bir sıfattır. Bu tanımda geçen mezkûr lafzı ile kastedilenin mevcûd ve ma'dûm şeklinde açıklanması mümkündür. Aynı şekilde tanımda geçen tecellinin zannı kapsadığı yönünde görüş belirtilmekle birlikte ondan murâd edilen mânanın tam olduğu ve zannı dışarda bırakmasının mümkün olacağı ifade edilmektedir. İlim hususunda yapılan bir diğer tarif ise şu şekildedir: Çelişkiye ihtimali olmayıp temyîzi gerektiren ezeli bir sıfattır. Burada tanımlanan ilim kendilerinde hiçbir çelişki olmayan duyu verileri ve tasavvurâtı kapsamakla birlikte tasdîkâtan olan yakîniyyâtı kapsamamaktadır.²⁰³

Şârih ilmin tanımı noktasında görüş ortaya koyan bazı kimselerin düşüncelerini de şu şekilde aktarmaktadır: İlim tarif edilmekten müstağnidir; çünkü bir şeyin olmasını veya olmamasını bilmek gibi ilimden bazı şeyler bedîhidir. Burada kayıtlı olarak dile getirilen ilmin bedîhi olduğunun bilinmesi durumunda mutlak ilmin de bedîhi olması gerekmektedir. Çünkü mutlak ilimde herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Nitekim mevkûfun aleyh yani mutlak ilmin bedîhi olması daha uygundur. Buna ilave olarak bir şeyle kayıtlı olan ilmin, hakîkati düşünmek (*tasavvur*) bakımından, bedîhi olduğunun irade edilmesi menedilmektedir; ancak burada bahsedilen ilimden *tasdîkin* elde edilmesinin kastedilmesi kabul edilen bir durumdur.

²⁰² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 251-253.

²⁰³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 253-254.

Bununla birlikte tasdikî bedîhi olması tassavvurâtın bedîhi olmasını gerektirmemesinden dolayı mutlak ilmin de bedîhi olması zorunlu değildir. Şârih ilmin zorluk sebebiyle tanımlanamayacağını dile getiren birtakım kimselerin de bulunduğunu belirtmektedir. Çünkü onlara göre şayet ilim tanımlansaydı bu durumda bir şeyin kendisi ile tarif edilmesinin imkansızlığı sebebiyle ondan başka biri ile tanımlanması gerekirdi. Bununla birlikte eğer ilim kendisinden başkası ile tanımlanırsa o kendisine bağlı olan bir şeye dayanmış olur ki bunun sonucunda devir ortaya çıkmaktadır. Makdisî ilim hususunda bu şekilde görüş serdeden kimselere karşı devrin gerekliliğinin imkansızlığını göz önünde bulundurarak şu şekilde cevap vermektedir: İlmin tanımlanma yönleri farklı farklıdır. Nitekim ilimden başkası, ilmin kendi tasavvuruna değil bilakis ilmin başkası ile oluşuna dayanmaktadır. İlmin tasavvuru ise kendisinde başkasının tasavvuru üzerine bağlı olmasından dolayı devrin ortaya çıkması imkansızdır.²⁰⁴

Nesefî mahlûklar için serdedilen ilim tanımlarını zikrettikten sonra Allah'ın ilmini 'Bilinenin sabit olduğu şey üzere onu ihâta edip bilmesi' şeklinde tanımlamaktadır. Allah'ın ilminin ne olduğuna dair müellifin burada getirmiş olduğu açıklama ilmi *mârifet* olarak tanımlayan kimselerin görüşüne katılmadığını göstermektedir. Çünkü Allah'ın ilminin ezeli olması sebebiyle O'nun mârifet ile vasıflanması muhâldir. Nesefî'ye göre Kur'an-ı Kerîm'de zikrolunan "*İşte böylece onunla ilgili her şeyi biliyorduk. (hübr)*"²⁰⁵ meâlindeki âyet-i kerîmede Allah'ın ilminin her şeyi kuşatmış olduğu belirtilmektedir.²⁰⁶

Makdisî bilinenin sabit olduğu şey üzere onu ihâta edip bilinmesi (*hübr*) şeklinde yapılan bu tanımın Allah'ın ilmini ifade ettiğini belirtmektedir. O bu tanımda zamme ile okunan *hübr* lafzının bir şeyi bilmek mânasına geldiğini dile getirmektedir. Bu kullanıma kanıt olarak ise Kur'an-ı Kerîm'de zikrolunan "*İşte böylece onunla ilgili her şeyi biliyorduk. (hübr)*"²⁰⁷ meâlindeki âyet-i kerîmedeki *hübr* lafzı da bilmek mânasına gelmektedir. Buna ilave olarak bir şeyi bilen kimse için *habîr* lafzı kullanılmaktadır. Şârih Allah'ın ilminin bilinenin (*malûm*) sabit olduğu şey üzere ihâta

²⁰⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 254-255.

²⁰⁵ "وَقَدْ أَحْطَا بِالدَّيْهِ خَيْرًا" Kehf 18/91.

²⁰⁶ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 83.

²⁰⁷ Kehf 18/91.

edilmesi şekilde yapılan bu tarifi şöyle açıklamaktadır: Allah'ın ilmi *marifet* olmadan ihâta ile tanımlanmaktadır. Çünkü *marifet* hâdis varlıkların ilmini ifade eden bir isimdir. O'nun ilminin kadîm olması sebebiyle *marifet* ile vasıflanması câiz değildir.²⁰⁸

Nesefî ilmi 'bir şeyin sabit olduğu durum üzere bilinmesi (*marifet*)' şeklinde tanımlayan Mu'tezile'nin bu tanımının bâtıl olduğunu dile getirmektedir. Çünkü o bu tanımda şey lafzının kullanılması ile ma'dûmun kastedilemeyeceğini ve ma'dûm lafzı için şey isminin de itlak edilmesinin mümkün olmayacağını belirtmektedir.²⁰⁹

Makdisî ilmin tanımına dair Nesefî'nin yukarıda aktardığı tarifi bâtıl oluşunun nedenlerini şu şekilde izah etmektedir: Yapılan bu tarif ma'dûmu dışarıda bıraktığı için efrâdını câmi değildir; çünkü ma'dûm olan, şey lafzı ile isimlendirilemez. Buna ilave olarak bu tarif Allah'ın ilmini de dışarıda bırakmaktadır; çünkü O'nun ilmi için mârifet lafzının kullanılması muhâldir. Bununla birlikte Şârih'e göre yapılan bu tanımın hem ma'dûm hem de Allah'ın ilmini de kapsamı mümkündür. Çünkü Mu'tezile nezdinde mümkün olan ma'dûmun hakîki şey olması ve Allah'ın isimlerinin tevkîfî olmamasından dolayı *marifet* isminin O'na izafe edilmesi gibi nedenler bu tanımın tam olmasını sağlamaktadır.²¹⁰

Nesefî ilmin tanımının 'bir şeyin sabit olduğu durum üzere bilinmesi (*marifet*)' şeklinde ifade edilmesi durumunda Allah ile birlikte kadîm a'yanların ortaya çıkmasına sebebiyet vereceğini belirtmektedir. Mu'tezile kelâm ekolünün de ifade etmiş olduğu bu tanım Nesefî'nin kafir toplumu diye nitelendirdiği Dehriyye mezhebi tarafından da savunulmaktadır. Çünkü bu mezhep mensupları âlemin kadîm olduğunu iddia etmektedirler.²¹¹

Makdisî ilmin tanımını hususunda müellif tarafından ileri sürülen bu itirazın sebebine dair şu açıklamayı yapmaktadır: Tanımda mündemiç olan *marifet* lafzından ilmin anlaşılması durumunda âlemin kîdemi gerekli olacaktır. Nitekim bu görüşü Dehriyye, Filozoflar, Kerramiye grupları savunmaktadırlar. Şârih burada dile getirilen

²⁰⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 255.

²⁰⁹ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 83-84.

²¹⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 256.

²¹¹ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 84.

birleşik şartlı kıyasın tâlî kısmının²¹² bâtil oluşu sebebiyle mukaddemin²¹³ de bâtil olacağını ifade ettikten sonra buradaki mülâzemeti şu şekilde açıklamaktadır: Çünkü mârifet mevcûdu bilmekten ibarettir, bu halde Allah'ın ilmi ezeli olduğu için mevcûd da ezeli olur. Şayet mevcûd ezeli olmazsa malûlün illetten geri kalması gerekir. Şârih tarafından tâlî kısmının bâtil olmasının nedeni şu şekilde izah edilmektedir: Âlem kadîm olsa yokluk ona sebkat etmez; lâkin yoklukla da geçilmiştir. Âlemin fânî oluşu ve bekâ vasfının yokluğuna dair söz de şârîden tevâtürle sâbit olmakla²¹⁴ beraber âlemin ezeli olması düşünülemez.²¹⁵

Nesefî ilmin tanımına dair muhtelif kelâm ekolleri tarafından öne sürülen görüşleri aktardıktan sonra metinde Allah'ın ilmi ile âlim ve ilminin ise ezeli sıfatlarından biri olduğunu dile getirmektedir. Buna ilave olarak o, ilim sıfatına ilişkin Mu'tezile'nin ifade etmiş olduğu 'Allah'ın zâtı O'nun ilmidir ve O zâtı ile âlimdir' görüşünü aktarmaktadır.²¹⁶

Makdisî, Allah'ın ilmi ile âlim, kudreti ile kâdir olduğuna dair Ehl-i sünnet'in dile getirdiği düşüncenin Mu'tezile kelâm ekolünün serdettiği düşünce ile muhalif olduğunu belirttikten sonra onların görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının zâtı ile aynı olduğunu savunmaktadır. Çünkü Allah'ın zâtı ma'lûma taallukları itibariyle âlim, makdûra talluku itibariyle kâdir olarak isimlendirilir. Mu'tezile hem teaddüd-i kudemâ ve zâtta çokluk gerekmemesi hem de Allah'tan sıfatların olumsuzlanmasının önüne geçmek için bu şekilde görüş ortaya koymuştur. Şârih taaddüd-i kudemânın engellenmesi için sıfatların Allah'ın zâtı ile aynı olmasının gerekliliğini öne süren Mu'tezile'nin görüşünün hatalı olduğunu belirtmektedir. Çünkü burada kadîm zâtların artması imkansızdır ve bunun gerekliliği muhâldir. Buna ilave olarak Mu'tezile'nin ifade etmiş olduğu gibi olsaydı bu durumda Allah'ın ilmi ve kudreti bağımsız bir yol ile vücud-ı hâricîde meydana gelmiş olurdu ve bunun sonucunda taaddüd-i kudemânın ortaya çıkması gerekirdi; ancak bunun böyle olmadığı bilinmektedir. Makdisî kendi düşüncesini aktardıktan sonra Ehl-i

²¹² Âlemin kadîm olması.

²¹³ Marifet lafzından ilim anlaşılması.

²¹⁴ Şârih muhtemelen "O'nun zâtından başka her şey yok olmaya kâbildir." meâlindeki âyet-i kerîmeye işaret etmektedir.

²¹⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 258.

²¹⁶ en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 84.

sünnet'in bu konu hakkında öne sürdüğü delilleri şu şekilde nakletmektedir: **a)** İlim akledilen mânalardan hasıl olmaktadır. O akledilen mânalar ise mutlak olarak zâta zâid olan bir şeylerdir. O akledilen mânaların zâtın aynısı olması halinde zât ile ilmin eş anlamlı olması gerekir ki bu meselenin esasına aykırılık teşkil eder. **b)** İlim ve kudretin zâtın aynısı olmaları durumunda güç yetirilen şey ile bilinir ve bilinen şey ile de güç yetirilirdi; ancak bu şâhid âlemde muhâl olduğu için gâibte de aynı şekilde imkansızdır. **c)** İlim zât ile aynı olursa ilmin vücûd ile aynı olması gerekir; ancak ilim kendisi ile şeylerin idrak edildiği mâna olması sebebiyle zorunlu olarak ilmin zât ile aynı olması bâtıldır. Çünkü vücûd sahibi olan bir varlığın mâna olması imkansızdır.²¹⁷

Mu'tezile burada Ehl-i sünnet'in serdettiği düşünceye muhâlif olarak şu görüşü öne sürmektedir: Sizin iddia ettiğiniz gibi ilim sıfatı Allah için zâtın ardında mevcûd olsaydı o halde en özel vasıflarda O'nun ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik meydana gelirdi; fakat Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*" meâlindeki âyet-i kerîme göz önünde bulundurulursa dile getirmiş olduğunuz düşünce bâtıldır. Makdisî dile getirilen bu iddiaya karşı şu şekilde cevap vermektedir: Mümâselet zâtta birliği gerektirmesi ve bir vasıfta olmasa bile diğer vasıfların hepsinde ortaklığı gerektirmesinden dolayı imkânsızdır. Bu durumda hem zâtta birliğin hem de vasıflarda ortaklığın gerçekleşmemesi sonucunda mümâseletin olmadığı kanıtlanmaktadır. Nitekim iki şey arasında meydana gelen mümâselet ile bunlardan birbirinin diğerinin yerine geçmesi kastedilmektedir; ancak yaratılmış varlıklardan birinin Allah'ın yerine geçmesi imkânsız olduğu için ifade edilen mümâseletin gerçekleşmesi muhâldir. Eş'arî'nin mümâseletin varlığın hepsinde hâsıl olan eşitlik ile olacağını ifade ettiği görüşü Resûl-i Ekrem'den rivayet olunan "*Buğday buğday ile benzerdir*" ²¹⁸ anlamındaki hadîs-i şerîf göz önünde bulundurularak reddedilmiştir. Çünkü burada buğday kendi cinsi ile ağırlık, sertlik, tane sayısı bakımından farklılığın varlığı ile benzer (*misil*) kılınmıştır. Makdisî yukarıda Allah'ın zâtı ile âlim olduğu yönünde görüş belirten Mu'tezile'nin bu düşüncesinin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin bir ifadesinde de geçmiş olduğunu dile getirerek şerhte bu ifadenin hangi anlamda anlaşılması gerektiği hususunda şu açıklamayı yapmaktadır: Burada

²¹⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s.259.

²¹⁸ Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-garbü'l-İslamiyye, 1996), "Bey' ", 541 (No. 1240).

sıfatların nefy edilmesi/ olumsuzlanmasını kasdetmemekte; bilakis Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında mugâyeret olduğu şeklinde bir kuruntuyu ortadan kaldırmayı amaçlamakta, sanki zâtının âlim olmaması imkânsızdır demek istiyor şeklinde bir açıklama ile ilk planda problemli olduğu düşünülen sözü için bazı âlimler mazeret beyan ettiler.²¹⁹

Allah'ın ilmi Neseî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: O varlığa gelecek olan şeyi var olmadan önce bilmekte ve var olmayan bu şeyin var olsaydı nasıl var olacağını da bilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan “*De ki: Göklerde ve yerde, Allah'tan başka kimse gaybı bilmez*”²²⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede var olacak şeylerin bilgisinin yalnız Allah'ın katında olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte Rafizî ve Kaderîye kelâm ekolleri henüz varlık sahasına çıkmamış olan bir şeyin Allah tarafından bilinemeyeceğini iddia etmektedirler.²²¹

Makdisî nezdinde burada Allah'ın ilminin müellif tarafından bu şekilde dile getirilmesi O'nun ilminin mümkünât var olmadan önce onlara ve durumlarına tekaddüm etmesi üzerine delilin ikâme edilmesi sebebiyledir. Nitekim yukarıda aktarılan âyet-i kerîmede buna delil niteliğindedir; çünkü bu âyet-i kerîmede Allah'ın kendi katında olan ilmini başka bir kimse ile paylaşmadığı ifade edilmektedir. Şârih burada hem Rafizî hem de Kaderîye'nin dile getirmiş oldukları görüşe karşı bir uyarı olduğunu serdetmektedir; çünkü onların bu görüşleri âyet-i kerîmede belirgin bir şekilde reddedilmektedir. Bununla birlikte Allah, varlıkları yaratmadan önce bilmediği varsayılırsa bu durumda O'nun için muhâl olan bir noksanlık ortaya çıkmaktadır. Şârih yaratılmış varlıkların sahip olduğu ilmi şu şekilde açıklamaktadır: Yaratılmış varlıkların sahip olduğu bilgi türü zarûrî / bedîhi veya nazarî / istidlâlî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Zarûrî bilgi bütünün parçadan daha büyük olduğunu bilmek gibi sadece düşünce ile hasıl olmaktadır; ancak nazarî bilgi bir kişinin duman gördüğünde orada ateşin varlığını bilmesinde olduğu gibi akıl yürütme ve düşünceye muhtaç olan bir bilgi türüdür.²²² Sonuçta hâdis varlıkların sahip olduğu bu ilim ile Allah'ın nitelenmesinin muhâl olması sebebiyle O her şeyi var olmadan önce ve varlıktan sonra

²¹⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 260.

²²⁰ Neml 27/65.

²²¹ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 84.

²²² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 261.

hangi durum üzere olacaklarını hiçbir zarûrî ve nazarî bilgi türlerine ihtiyaç duymadan ihâta etmektedir.

Şârih Allah'ın ilmine dair Nesefî'nin dile getirmiş olduğu açıklamayı mânânın bütünlüğünü de muhafaza ederek farklı lafızlar ile şu şekilde izah etmektedir: Allah yaratmış olduğu bir varlığı onun mevcûdiyetinden önce bilmekte ve var olmayan yani ma'dûm olanı da varlığını takdir ettiğinde nasıl olacağını yani hangi hal üzere var olacağını tek bir ilimle bilmektedir. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâm ekolleri burada dile getirilen görüşü kabul etmektedirler. Bununla birlikte Mu'tezile kelâm ekolünden olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ilmi şu şekilde açıklamaktadır: Bir şeyin var olacağını bilmek, o şeyin varlığını bilmek ile aynı değildir. Nitekim var olacak bir şeyin hakîkatî var olanın hakikatinden zorunlu olarak farklı olduğu için bir şeyin var olacağını bilmenin hakîkatî var olanı bilmenin hakikatinden farklıdır. Şârih bu konuya dair Mu'tezile'nin kendi içinde farklı düşüncelere sahip olduğunu ifade ederek dile getirilen görüşleri şu şekilde aktarmaktadır: Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre bir şeyin zâtı, onun varlığa geldiği zamanda bu şeyin yani zâtın bilinmesini gerektirmektedir. Buna ilave olarak ona göre bir şeyin yokluğunun bilgisi, o şeyin yok olduğu esnada gerekmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından dile getirilen bu görüş kendi ekolü içinde kabul görmeyip ona karşı şu şekilde karşıt bir görüş öne sürülmektedir: Allah'ın zâtı ve hakîkî sıfatlarında değişimin olması muhaldir; ancak değişim ilim sıfatının izafe olduğu şeyde meydana gelmektedir. Nitekim Allah'ın ilmi tek bir sıfattır. İlmin bir şeye taalluku ve izafesi o şeyin varlığından önce gerçekleşmektedir. Nitekim bu taalluk meydana geldiğinde ve bundan başka bir taalluk da gerçekleştiğinde bu taalluk o başka taallukun varlığından sonra yok olur. Sonuç olarak değişimin taalluk ve izafe edilen şeylerde gerçekleşmesi sebebiyle asli sıfatta herhangi bir değişim görülmemektedir.²²³

Şârih'e göre metinde müellif tarafından dile getirilen 'Allah'ın ilmi şeylerin var olmasından önce onlara tekaddüm etti' şeklindeki ifade Cehmiyye ekolüne karşı bir cevap olarak dile getirilmiştir; çünkü onlar Allah'ın bir şeyi var olmadan önce bilemeyeceğini iddia etmektedirler. Makdisî Allah'ın ilmi hususunda bu görüşü savunan Cehmiyye'ye karşı şu şekilde bir cevap vermektedir: O'nun ilminin ezeli

²²³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 227-228.

olmayıp sonradan var olması halinde hâdis olması gerekir ve bu da O'nun ezelde noksanlık ile vasıflanmasına sebep olurdu ki Allah'ın bundan münezzehe olduğu bilinmektedir. Nitekim Allah'ın ilminin hâdis olduğu düşünülürse O'nun bu sıfatla vasıflanmasında başkasına muhtaç olacağı için bu durum vâcibü'l-vücûdun mümkünü'l-vücûd olmasını gerektirmektedir. Sonuçta burada belirtilen birleşik şartlı kıyasın tâlî kısmı²²⁴ bâtıl olduğu için mukaddemin de²²⁵ onun gibi aynı şekilde bâtıl oluşu kesinleşmektedir.²²⁶

Bahrü'l-Kelâm isimli eserde Nesefî tarafından belirtilen 'Allah'ın mülkünde gerçekleşen şeyler sadece O'nun ilmi ile olmaktadır.'²²⁷ şeklindeki ifadeyi şârih şu şekilde izah etmektedir: İlim, malûmâta taalluku esnasında ortaya çıkan ezeli bir sıfattır. Nitekim Allah'ın ilmi, küllî veya cüz'î, değişen veya değişmeyen, mevcûd veya madûm, sonlu veya sonsuz, gâib veya hâzır türlerinden malûmâtın hepsini kapsamaktadır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâm ekolünün çoğunluğu Allah'ın mümkünâtın hepsini bildiğine dair ortak bir görüşü paylaşmaktadırlar. Bu düşünce doğrultusunda Allah'ın mülkünde gerçekleşen şeylerin sadece O'nun ilmi ile olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bununla birlikte Filozoflar Allah'ın değişen cüz'ileri bilmediğini iddia etmektedirler. Çünkü onlara göre Allah, Zeyd'in evde oturduğunu bildiği halde onun bulunduğu bu durumdan ayrılması yani evden çıkması ve başka bir yere gitmesi halinde Allah'ın ilk bilgisi kalmakla birlikte halin değişmesinden dolayı cehalet ortaya çıkmaktadır. Buna ilave olarak ilk bilgisi kalmadığı düşünüldüğü takdirde ise Allah'ın ilminde değişimin meydana gelmesi gerekecektir ki O'nun bununla nitelenmesi muhâldir. Bu konuya dair Dehriyye'nin 'Allah'ın kendi zâtını bilmediği' şeklinde bir görüşü bulunmaktadır.²²⁸

Makdisî serdedilen bu delillere karşı Ehl-i sünnet'in getirmiş olduğu cevapları şu şekilde aktarmaktadır: **a)** Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan “*Şüphesiz ki Allah her şeyi bilendir*”²²⁹ meâlindeki âyet-i kerîmede O'nun bilgisinin her şeyi (*umûm*) kapsadığı vurgulanmaktadır. **b)** Allah canlıdır (*hayy*). Bu sebeple canlı bir varlık için

²²⁴ Vâcibü'l-vücûdun mümkün olması gerekli olur.

²²⁵ Allah'ın ilminin hâdis olduğu düşünülürse.

²²⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 228-229.

²²⁷ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 78.

²²⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 229.

²²⁹ Enfâl 8/75.

malûmâtın her bir şeyi bilmesi ve O'nun bilgisinin zarûî olmasının doğruluğu kabul edilmektedir. Nitekim cüz'ileri bilen olması için ya zâtı ya da bu sıfatın kendisi olması gerekir ki üçüncü bir durumun söz konusu olması imkansızdır. Bu durumda cüz'ileri bilmek küllî olanı bilmeyi gerektirmektedir. Aksi halde müreccih olmaksızın tercihin meydana gelmesi gerekli olacaktır. **c)** Allah canlıların bedenlerini ihdâs edendir. Nitekim bu bedenlerin yaratılması için onları bilen birinin olması gerekir. Bu ise Allah'ın cüz'ileri bildiğini göstermektedir. **d)** Malûmâtın hepsini bilmek bir üstünlük /kemâl özelliğidir. Allah ise buna en layık olandır. **e)** Cüz'ilerden mevcûd olan her şey vâcibü'l-vücûd için ya ehl-i hakkın görüşünde olduğu gibi vasıta olmaksızın ya da ehl-i bâtılın ifade etmiş oldukları gibi bir vasıta ile ma'lûldür. İleti bilmek ma'lûl bilmeyi gerektirmektedir. Buna ilave olarak Allah'ın zâtı ile bilmesi O'nun cüz'ileri bilen olduğunu kanıtlamaktadır.²³⁰

Ehl-i sünnet'in öne sürmüş olduğu bu deliller sayesinde İslâm fitratının bir yaratıcının varlığına şahitlik ettiği gibi Allah'ın zâtını ve ilminin cüz'ileri ihatasına da şehâdetle bulunduğunu dile getirmek aşikâr bir şekilde ortadadır. Nitekim tasdik sahibi, inkârcı, muvahhid ve mülhid kimselerin her birine bir felaket isbet ettiğinde onların Allah'a yalvardıklarını ve kurtuluşu O'ndan istediklerini görmekteyiz. O'nun cüz'ileri bilen olduğunun bilgisi fitrata yerleştirilmiş olmasaydı durum böyle olmazdı.²³¹

Sonuçta her şeyi yoktan yaratan ve bu yarattığı varlıkların hepsini bilen Allah'ın ilim sıfatı ile vasıflanmadığı göz önünde bulundurulduğunda cehâletin O'na nispet edilmesi gerekli olacaktır. Bu bölümde hem Nesefî hem de Makdisî'nin ilmin tanımı hususunda dile getirdikleri görüşler Allah ile hâdis varlıkların ilminin birbirinden farklı olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü Allah'ın ilmi küllî veya cüz'î, değişen veya değişmeyen, mevcûd veya madûm, sonlu veya sonsuz, gâib veya hâzır türlerinden malûmâtın hepsini kapsamaktadır; ancak hâdis varlıkların ilmi belli bir alana ulaşmakta ve araz olması sebebiyle de değişime uğradığı görülmektedir.

²³⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 230.

²³¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 230-231.

1.4.3. İrâde-Meşîet

Nesefî *Tebssiratü'l-edille* ve *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* isimli eserlerinde irade ve meşîet sıfatlarını müstakil bir başlık altında ele almakla birlikte *Bahrü'l-Kelâm*'da bu konuya dair özel bir başlık açmamaktadır. İrade ve Meşîet sıfatları *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserin mukaddime bölümünde, şerhte ise Allah'ın iradesinin var olup olmadığına dair kelâm ekollerinin görüşlerinin aktarıldığı kısımda bulunmaktadır; müellifin bu konu hakkında diğer eserlerine kıyasla detaylı bir açıklama yapmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Makdisî irade sıfatına dair Ehl-i sünnet ve diğer kelâm ekollerinin görüşlerini dile getirmekte bu sıfat etrafında tartışılan konuları ele almaktadır.

Nesefî *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserinin mukaddime kısmında 'Allah'ın mülkündeki bir şeyin yalnız onun irâde ve meşîeti ile var olabileceğini' ifade ettikten sonra irâde ve meşîet ile ilgili kelâm ekollerinin dile getirdikleri görüşlere değinmeksizin konunun anlatımına devam etmektedir.²³² *Gâyetü'l-Merâm fî Şerhi Bahri'l-Kelâm* isimli şerhte Nesefî'nin yukarıda dile getirdiği irâde ve meşîetin ne olduğu ve kelâm ekolleri tarafından nasıl anlaşıldığı Makdisî tarafından şu şekilde izah edilmektedir: İrâde ve meşîet eş anlamlı lafızlar olmakla birlikte bazıları irâdenin ilim ile eş anlamlı olduğunu, diğer bazıları da ilim üzerine zâid olduğunu; daha başkaları da fiildeki icâda çağırان (*dâ'î*) fayda hakkında fiilin bilinmesi olduğunu iddia etmektedirler. Mu'tezile âlimlerinden Ebu'l-Kâsım el-Belhî (el-Kâ'bî) (ö. 319/931) irâdeyi, Allah'ın kendi fiillerinde mevcûd olan o fiilleri bilme anlamında irâdesi ve başka varlıkların fiillerini emretme anlamında irâdesi şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Makdisî, irâde ve meşîet sıfatlarının Nesefî tarafından eserde birlikte kullanılma nedeninin meşîetin kadîm, iradenin ise Allah'ın zâtı ile kâim hâdis bir sıfat olduğunu düşünenleri ve el-Kâ'bî'nin bu husustaki görüşünü reddetme amacına binaen kullanıldığını belirtmektedir.²³³

Şârih yukarıda irâde ve meşîet lafızlarının sahip olduğu mânaları naklettikten sonra irâdenin bir sıfat olarak ele alındığında kendisinden anlaşılan anlamları muhtelif kelâm ekollerinin görüşlerine de yer vererek şu şekilde açıklamaktadır: İrâde iki

²³² en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 78.

²³³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 231-232.

makdûrdan birinin tahsîsini, kudretin nispetinin ikisine de eşit olması ile birlikte, o zamanda değil de bu zamanda vuku bulmasını gerektiren canlı varlıklarda mevcûd olan bir sıfattır. Bunun yanı sıra irade iki câiz/mümkinden birinin tercihin gerektiren bir sıfat olarak da tanımlanmaktadır. Ehl-i sünnet'e göre mümkünâtın hepsinin o zamanda değil de bu zamanda meydana gelmesi Allah'ın iradesi ile gerçekleşmektedir. Filozoflara göre Allah'ın fiilleri zâtı sebebiyle zorunlu (*mûcibün bizzât*) olduğu için O'nun fiili irâde ve ihtiyâr ile hasıl olmamaktadır. Onların dile getirdikleri bu görüş ma'lûlün illetten geri kalmasının imkansızlığının zorunluluğu sebebiyle hâdis varlıkların kıdemini gerektirdiği için bâtıldır. Neccâriye nezdinde Allah'ın fiilleri zâtı sebebiyle zorunlu (*mûcibün bizzât*) olup O'nun sıfatı meydana gelmemektedir. Bazı Mu'tezile âlimleri Allah'ın hiçbir mahalde olmaksızın hâdis bir irâde ile mürîd olduğunu ifade etmektedirler; ancak bu görüş hâdis varlık ile sıfatın kâim olmasının imkansızlığı sebebiyle bâtıldır. Kerrâmiye ise Allah'ın kendi zâtında hâdis bir irâde ile mürîd olduğunu dile getirmektedirler. Makdisî irâde sıfatı ile ilgili bu görüşleri aktardıktan sonra Mu'tezile kelâm ekolünün ittifak ettiği 'Allah kötü ve çirkin şeyleri irâde etmez' görüşünün tezahürü olarak nakledilen bir olayı şu şekilde aktarmaktadır: Mu'tezile kelâmcısı olan Kâdî Abdülcabbâr (ö. 415/1025) bir gün Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) evini ziyarete gittiğinde Eş'arî kelâmcılardan Ebû İshak el- İsferyânî'nin (ö. 418/1027) orada olduğunu görmesiyle 'Allah bütün kötülüklerden münezzehtir' şeklinde bir söz söylemesi üzerine Ebû İshak el- İsferyânî de hemen 'Allah mülkünde dilediğini icra edendir' şeklinde bir karşılık vermiştir.²³⁴

Ehl-i sünnet'e göre irâde ilmi gerektirip emri gerektirmeyen bir sıfattır. Bundan dolayı Allah vâki olacağını bildiği bir şeyi irâde etmektedir. Bununla birlikte Mu'tezile'ye göre irâdenin emri gerektirmesi sebebiyle Allah'ın emrettiği şey O'nun bizatihi irâde etmesini ifade etmektedir. Onlara göre irâde sıfatı oluşa (*hudûs*) tahsîs edilmiş değildir. Ehl-i sünnet âlimleri, onların dile getirdikleri bu görüşün tersini ifade ederek bu sıfatın oluşa tahsîs edildiğini belirtmektedirler; çünkü onların nezdinde iradenin oluşa tahsîs edilişi Selef âlimlerinin Resûl-i Ekrem'den rivayet olunan "*Allah neyi dilerse o olur; ancak neyi de dilemezse o da olmaz*"²³⁵ anlamındaki hadîs-i şerîf

²³⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 232-234.

²³⁵ Ebû Dâvûd, "Nevm", 409 (No. 5075).

üzerine icmâ etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu hadîs-i şerîften de anlaşılmaktadır ki irâdenin oluşa tahsîs edilmediği durumda Allah'ın irade ettiği bir şey gerçekleşmeyip bilakis irâde etmediği farklı bir şey ortaya çıkacaktır. Nitekim bu şekildeki bir düşünce Allah'ın yüceliğinin ortadan kalkıp alçalma durumunun vâki olmasına sebep olacaktır.²³⁶

Makdisî yukarıda irâde hakkında kelâm ekollerinin dile getirdikleri görüşleri aktardıktan sonra irâde olmaksızın mevcûd olan emri şu şekilde delillendirmektedir: Allah kafirlere kendisine iman etmelerini emretmiştir; ancak iman etmeyeceklerini bilmesi sebebiyle onlardan imanı da geri almamıştır. Nitekim kafirlerin de iman etmediği görülmektedir. Bununla birlikte kafirlerin iman etmeyeceği Allah tarafından bilindiği halde iman etmeleri durumunda ise O'nun ilminin değişip cahil olduğu sonucuna ulaşılabilecektir; ancak Allah'ın cahil olmaktan münezzehe olduğu bilinmektedir. Şârih bu açıklamasından sonra, 'Allah'ın kafirlerin iman etmeyeceklerini bilmesi ile beraber onlara iman etmelerini emretmesinin faydası nedir?' şeklinde gelebilecek bir suali de şu şekilde yanıtlamaktadır: Onun faydası, Allah'ın fiillerinin fayda ve amaçla, bunlardan müstağni olduğu için, illetlenmediğine binâen itaat hususunda imtihan etme ve meylin ortaya çıkarılmasıdır.²³⁷

Yukarıda irâde sıfatının tanımlanması noktasında muhtelif kelâm ekollerinin dile getirdikleri görüşler serdedilmiştir. Bu açıklamalardan sonra farklı bir konu başlığı altında irâde sıfatı ile bağlantılı olan Allah'ın şerri irâde edip etmemesi meselesi incelenmektedir.

Nesefî eserinde imanın şartlarını 'Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, din gününe ve öldükten sonra dirilmeye, hayır ve şerrin Allah'ın kudreti ile olduğuna iman etmektir' şeklinde ifade etmektedir. Müellif imanın şartlarını aktardıktan sonra burada belirttiği şerrin Allah'ın irâdesi ile olduğuna iman etme hususunda Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin dile getirdikleri görüşleri şu şekilde izah etmektedir: Mu'tezile kelâm ekolü şerrin hepsinin kuldan hasıl olduğunu belirtmektedir; çünkü Allah şerri irâde etmez, takdir etmez ve onu dilemez. Nitekim O'nun şerri takdir edip bunun üzerine kullarına azap etmesi halinde O'ndan zulüm ve

²³⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 234.

²³⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 235.

adaletsizlik ortaya çıkacaktır; O'nun zulüm ve adaletsizlik ile vasıflanması ise muhal olan bir durumdur. Mu'tezile mensupları dile getirmiş oldukları bu görüş sebebiyle kendilerini *ashâbü'l-adl ve't-tevhîd* olarak isimlendirmektedirler.²³⁸

Ehl-i sünnet şerrin hayır gibi Allah'tan olduğunu dile getirmekle birlikte Mu'tezile küfür, zulüm, isyan gibi şer olan her şeyin kuldan kaynaklandığını belirtmektedir. Şârihimiz Makdisî'ye göre bu iki kelâm ekolünün tartışmış olduğu bu konu fillerin yaratılması meselesi çerçevesinde ele alınmaktadır.²³⁹

Mu'tezile Allah'ın şerri irâde etmediği hususunda hem naklî hem de aklî olarak şu şekilde delil getirmektedir: Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan "*Allah, kullarına bir zulüm dileyecek(irâde) değildir.*"²⁴⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede açık bir şekilde Allah'ın zulüm etmeyeceği bildirilmektedir. Bu âyet-i kerîme açık bir biçimde Allah'ın zulmü irâde etmediğine delâlet etmektedir; ancak kötü şeylerin hepsinde O'nun irâdesinin bulunmadığına delalet etmemektedir şeklinde bir düşünce belirten kimselere karşı Mu'tezile şu şekilde cevap vermektedir: Âyet-i kerîmenin Allah'ın zulmü irâde etmediğine delâlet ettiğine ve kötü olan şeylerin hepsini irâde etmediğine delâlet etmesinin arasında herhangi bir ayırım bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra onlar aklî olarak çeşitli vecihlerde şu istidlalleri getirmektedirler: **a)** Allah şerri takdir etmiş olsaydı bu durumda takdir etmiş olduğu şey gerçekleşirdi; çünkü O'nun takdirinden hiçbir şekilde kaçış mümkün değildir. Allah'ın şerri takdir edip insanlara azap etmesi halinde O'nda zulüm ve adaletsizlik meydana gelecektir; ancak O bunlardan münezzehtir. **b)** Küfür ve kötü şeylerin Allah'ın irâdesi ile olduğu düşünüldüğünde kafir ve asî olan kimselerin de itaatkâr olmaları gerekir. Makdisî bu düşünceye şu şekilde bir itiraz getirmektedir: İtaat emre muvâfakattır, irâde ile herhangi bir muvâfakatı söz konusu değildir. Bunun sonucunda küfrün ve kötülüğün irâde edilmiş olması kafir ve asinin itaatkâr olduğu anlamına gelmemektedir. **c)** Sefehi irâde eden sefih, küfrü irâde eden kafir ve kötülüğü irâde edenin de kötü olduğu şâhid âlemde bilindiği gibi gâibde de bunun böyle olması gerekir. **d)** Sizin (Ehl-i sünnet) anlayışınızda kulun Allah'ın irâde etmiş olduğu bir şeyden dışarı çıkması imkân dahilinde değildir. Bu durum düşünüldüğünde kafir bir kişi mecburi olarak küfür üzere

²³⁸ en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 91.

²³⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 287.

²⁴⁰ Mü'min 40/31.

olmaktadır. **e)** Küfür kendisine emredilenden başka bir şey olup irâde edilen değildir. Bunun yanı sıra küfür kâinatta bulunan şeylerdendir. Buradan da anlaşılmaktadır ki O kâinatın tamamını irâde eden değildir, amaçlanan da budur.²⁴¹

Mu‘tezile’nin serdetmiş olduğu bu delillerin geçersiz oluşları Makdisî tarafından şu şekilde izah edilmektedir: “*Allah, kullarına bir zulüm dileyecek değildir.*”²⁴² meâlindeki âyet-i kerîmede Allah’ın bir kişiye dahi zulüm etmeyeceği belirtilmektedir; çünkü O’nun yapmış olduğu her şey adaletlidir. Bununla birlikte kuldun bir zulmün meydana gelmesini irâde etmez değildir. Bununla birlikte “*O, kullarının küfrüne razı olmaz.*”²⁴³ meâlindeki âyet-i kerîme Allah’ın kulları için zulme razı olmayacağına yani irâde etmediğine delalet ettiğini dile getiren birtakım kimselere karşı Şârih şu şekilde cevap vermektedir: Rızâ irâdeden başka bir şeydir; çünkü rızâ Allah’tan hasıl olurken sevap veya isyanı terketmek ise kullar hakkındadır. Bu durumda yukarıda dile getirilen âyet-i kerîme ‘Allah küfür üzerine ve isyanı terketmemelerine karşı onlara sevap vermez anlamına gelmektedir. Şârih öne sürülen aklî delillerin geçersiz oluşlarını şöyle açıklamaktadır: **a)** Neseî’nin ileride bu delile dair üç vecihle vermiş olduğu cevap sebebiyle Makdisî kendi görüşünü burada dile getirmemektedir. **b)** Şârih ikinci delil hususunda daha önce cevap verildiği için burada zikretmemektedir. **c)** Mutlak olarak sefîh ve küfrü irâde eden bir varlığın sefîh ve kafir oluşunun doğruluğunun kabul edilmesi mümkün değildir. Nitekim burada ifade edilen küfür ve sefahin her biri iyi bir sona bağlanmadığında söylenen şey gerçekleşmektedir. Bununla birlikte burada ikisinin hasıl olduğu şey üzerine Allah’ın bildiği şey gerçekleştiği için bunlar iyi bir sona bağlanmaktadır. Örneğin Allah Firavun’un küfürünü bilmekteydi ve O’nun irâdesi bilgisine muvafakat edince Firavun’un küfrünü irâde etti. Bunun sonucunda onun ilmi cehalete de dönüşmedi. Bu dile getirilen şey iyi bir sonuçtur. Bu durumun şahid ale’l-gâib kıyası ile kanıtlanması hatalıdır; çünkü şahid ve gâib arasında herhangi bir eşitlik bulunmamaktadır. **d)** Kafirin zorunlu olarak küfür halinde kalmadığı kesin bilinmektedir; çünkü kul, Allah tarafından kendisinde irâde edilen şeyin dışına çıkması mümkün olmamakla birlikte onun gerçekleştirmiş olduğu fiiller kendi tercihi ile olup belli bir zorunluluk altında değildir. **e)** Bu son delile iki

²⁴¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 287-288.

²⁴² Mü’min 40/31.

²⁴³ Zümer 39/7.

yönden cevap verilmektedir: Küfür irâde edilmiş olduğu zaman emredilmiş olacağı yönünde dile getirilen görüş kabul edilmemektedir. Bununla birlikte burada serdedilen şeyin emrin irâdeden ayrılmadığı zaman gerçekleşeceği bilinmektedir; ancak bir efendinin kölesine bir şeyi emretmiş olması emrin gerçekleştirilmesini istediği anlamına gelmediği gibi emrin de irâdeden ayrılması mümkündür. İtirazın diğer bir vechi ise şu şekildedir: Küfrün emredilmemiş olmasından onun irâde edilmediği anlamına geldiği sözü doğru değildir; çünkü irâde, emrin lazımı yani emrin varlığının zorunlu bir şekilde irâdeyi gerektirici olması değildir. Buna ilaveten irâdenin yokluğundan emrin gerekli olması veya bunun tam zıddının gerekliliği muhaldir.²⁴⁴

Makdisî hayır ve şerrin Allah'tan olduğu görüşünü benimseyen Ehl-i sünnet kelâm ekolünün hem naklî hem de aklî olarak ortaya koymuş oldukları delilleri şu şekilde aktarmaktadır: Resûl-i Ekrem'den rivayet olunan “*Allah'ın dilediği şey olur, dilmediği şey ise olmaz*”²⁴⁵ anlamındaki hadîs-i şerîf göz önünde bulundurulduğunda Allah'ın iradesinin kâinâtın hepsine şâmil olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim icmâ yoluyla bu hadîs-i şerîfin sahîh olduğuna itikâd edilmesi onun delil/hüccet olduğunu göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan “*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır*”²⁴⁶, “*Eğer Allah sizi azdırmak istiyorsa, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez*”²⁴⁷ meâlindeki âyet-i kerîmelerde insanların haddi aşmasında Allah'ın irâdesinin dahlinin olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. “*Allah dileseydi, onlar şirk koşamazlardı*”²⁴⁸ meâlindeki âyet-i kerîmede kâfirlerin Allah'ın irâdesi ile şirk üzere oldukları dile getirilmektedir; çünkü Allah onların şirk üzere olmalarını irâde etmiştir. “*Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirdi*”²⁴⁹ meâlindeki âyet-i kerîmede de Allah'ın kâfir toplumunu hidayet üzere toplamaması onlar hakkında hidayeti irâde etmemesi sebebiyledir. Ehl-i sünnet hayır ve şerrin Allah'tan olduğu hususunda aklî delili şu şekilde serdetmektedir: Allah, kâfir için imanı ve kâfir de kendisi için küfrü dilemiş olduğu

²⁴⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 288-29

²⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Nevm”, 409 (No. 5075).

²⁴⁶ En'âm 6/125.

²⁴⁷ Hûd 11/34.

²⁴⁸ En'âm 6/107.

²⁴⁹ En'âm 6/35.

halde iman olmaksızın küfür gerçekleşmiş olsaydı bu durumda O'nun irâdesi kafir olan kimsenin irâdesi sebebiyle ortadan kalkmış olurdu. Bu ise Allah'ın değil de kafirin meşîetinin vâki olduğunu ortaya koymaktadır; ancak Allah için böyle bir şeyin düşünülmesi muhaldir.²⁵⁰

Şârihimiz Makdisî yukarıda aktarılan konu hakkında önce Mu'tezile daha sonra Ehl-i sünnet'in görüşlerini aktardıktan sonra şerhinde Nesefî'nin konuya dair dile getirdiği cevabı sona bırakmaktadır.

Nesefî'ye göre hayır ve şer hususunda kulların muhayyer istitâat sahibi olmaları sebebiyle kazâ planında olan şeyler onları kötülük yapmaya mecbur bırakmamaktadır. Nitekim Allah ezelde kulların yapacakları şeyleri bildiği halde onlar fiillerinde özgürdürler. Burada zikrolunan kazâ, failin sıfatı olmasından dolayı kulun bir fiili gerçekleştirmesinde onu zorunlu kılmamaktadır. Örneğin dikiş dikme ve doğrama işini bilmek terzi ve marangoz olan kişileri bu işleri yapmaya zorunlu kılmadığı gibi bilakis bunlar eylemlerinde muhayyer istitaat sahibidirler. Kulun yapmış olduğu bir fiilden dolayı cezaya müstehak olması müellif tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: Bir köle için 'Bu eve girersen hürsün' şeklinde bir söz söylendiğinde o da eve girdiği vakit hür olur. Yine aynı şekilde bir koca karısı için 'Bu eve girersen boşsun' demesi üzerine kadın o eve girer ise talak gerçekleşir. Bununla birlikte yukarıdaki lafızlarda kullanılan yeminin 'eve girmeye delalet ettiği veya kişiyi eve girmeye zorunlu kıldığı' şeklinde bir ifadenin dile getirilmesi muhaldir. İnsanın fiilleri de buradaki gibidir. Burada aktarılan örneklerin Allah'ın kazâsı ile olduğu varsayılırsa bu takdirde 'Allah'ın kazâsı kişiyi fiil yapmaya mecbur bıraktı' şeklinde bir düşüncenin serdedilmesi de muhaldir. Müellif bu konuda verilebilecek diğer bir cevabı şu şekilde izah etmektedir: Kazâ, Allah'ın sırrıdır ve onu kullarından gizlemektedir. Emir ve nehiy kullar üzerine Allah'ın bir delilidir. Bu sebeple kulun Allah'ın açık bir şekilde emretmiş olduğu bir şeyi terk etmesi fiillerinde istitâat sahibi olduğunu gösterir. Nitekim emrin yapılmaması kulun cezaya uğramasına sebep olmaktadır.²⁵¹

²⁵⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 290-291.

²⁵¹ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 91.

Bahrü'l-kelâm'da Nesefî tarafından üç vecihle dile getirilen yukarıdaki cevaplar Makdisî nezdinde Mu'tezile'nin ifade etmiş olduğu 'Allah, kul için şerri dilemiş olsaydı bu durumda onlara azap etmiş olurdu, bu ise Allah'ın adaletsiz olduğu sonucuna ulaştırırdı' şeklindeki istidlâl üzerine getirilmiştir. Şârih üç vecihle ortaya konulan bu cevapları müellifin dile getirdiklerine paralel olarak kendi açısından şu şekilde izah etmektedir: **a)** 'Kötülüğü zorunlu kılan kazâ kulu kötülük yapmaya zorlar' şeklinde öne sürülen görüşün Ehl-i sünnet kelâm ekolü tarafından doğruluğu kabul edilmemektedir; çünkü yapma ve yapmamaya istitâat sahibi olarak kul, kazânın taalluk etmediği fiilden taalluk ettiği fiili ayırdedendir. Metinde Nesefî'nin (كالعلم) şeklinde ifade edip herhangi bir açıklamada bulunmağı kısım şu mânaya gelmektedir: İlmin fiile taalluk etmesi kulu o fiili yapmaya mecbur bırakmamaktadır; çünkü ilmin bilinene/malûm taalluk etmesi kulun ihtiyârı ile o fiili yapmasıdır. Kul mecbur olursa ilmi cehâlete dönüşür ki bu da muhâldir. Sonuçta cehaletin Allah'a nispeti imkânsız olması sebebiyle kul fiilinde ihtiyâr sahibidir. **b)** Kazâ, hüküm veren kimse (*kâdî*) için bir sıfattır. Bundan dolayı sıfat kulu fiil yapmaya zorlamamaktadır. Örneğin dikiş dikme ve doğrama işini bilmek bunları bilen kimseler için sıfattır ve terzi veya marangoz olan kişileri iş yapmaya zorunlu kılmamaktadır, aksine bu kişiler işleri yapma ve yapmama arasında muhayyer istitâat sahibidirler. Metinde müellifin belirttiği (لهذا ال عني) ifadesi 'Kul muhayyer istitâat sahibi olması sebebiyle kendi ihtiyârı ile kötülüğü tercih ederse bu durumda bir cezaya müstahak olur. Bununla birlikte kul kendi ihtiyârını gerçekleştirdiği için herhangi bir cebr ve zulüm altında kalmamaktadır' mânasına gelmektedir. Burada ifade edilen manânın daha iyi anlaşılabilmesi için şu örnek verilmektedir: Efendi sahip olduğu kölesi için dile getirdiği 'Bu eve girersen özgürsün' veya bir adamın eşine söylediği 'Bu eve girersen sen boşsun' şeklindeki ifadelerde hem köle hem de adamın eşi, eve girme hususunda özgür irâdeye sahiptirler ve onlar yemin ile eve girmeleri zorunlu değildir. Bundan dolayı kişilerin sözlerindeki yeminin kesin olarak eve girmeye delalet ettiği veya eve girme hususunda zorunlu kılıcı olduğu şeklinde bir ifadenin kullanılması imkânsızdır. Buna ilave olarak kazânın kulu cebr altında bıraktığının belirtilmesi de muhaldir. **c)** Bir insanın gerçekleştirmiş olduğu bir eylemden dolayı karşılaştığı ceza, emir ve nehye bağlı olup kazâ ile herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Çünkü emir ve nehy yaratılmış varlıklar üzerine Allah'ın belirgin bir delilidir. Sonuçta kazânın hilafına kul

kendi istitâati ile emir ve nehy uyarınca hareket etmeyi terk etmesi halinde cezaya müstahak olur. Kazâ ise hükümlere bağlı olan zâhir delillerden olmayıp yaratılmış varlıklar üzerine Allah'ın gizlediği bir sırdır. Bu sır ise mevcûdâtın hepsinin ezelde bütün yönleri ile bilinmesidir. Bundan dolayı Allah gerçekleştirecek olan şeylerin hepsini bilmektedir.²⁵²

Nesefî eserinde bu konuya dair getirilen bir itirazı şu şekilde nakletmektedir: Hayır ve şerrin Allah'ın kazâsı ile gerçekleştiği ve kulun ise O'nun kazâsından sakınmaya güç yetiremediği düşüncesi benimsenmiş olsaydı şerrin Allah'a nispet edilmesi gibi bir durumun ortaya çıkmasına sebep olunacaktı. Müellif nakletmiş olduğu bu itirazın geçersiz oluşunu şöyle izah etmektedir: Kulun meydana getirmiş olduğu fiil Allah'ın kazâsından ayırt edilen /mümeyyez bir şeydir. Bu farkın anlaşılabilmesi için şu örnekler getirilebilir: Allah zina aletini yaratmıştır; ancak O'na zinanın isnad edilmesi muhaldir. Çünkü zina eylemini gerçekleştiren kulun kendisidir. Yine aynı şekilde Allah kulun kendisinde hareket ve kuvveti yaratmış olmasından dolayı kul kendi nefsi ve meşîeti ile istitâat sahibidir. Bu sebeple hareket ve kuvvetin Allah'ın kazâsı ile oldukları düşünülse dahi O'na hareket ve kuvvetin isnad edilmesi muhâldir. Dile getirilen bu istidlâller neticesinde Allah'ın küfür ve kötülüğü dilemediği ve onları irâde etmediği iddia edildiğinde kulun onları dileyip yaptığı anlaşılacaktır; ancak bu durumda kulun meşîetinin Allah'ın meşîetine üstün gelmesi gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır. Böyle bir düşüncenin öne sürülmesi ise küfrü gerektirmektedir.²⁵³

Makdisî yukarıda aktarılan cevabın mezkûr olan bir soruya karşı dile getirildiğini ve soruda ortaya konulan mülâzemetin de engelleme amacına binaen serdedildiğini belirterek mülâzemetin takrîrini şu şekilde izah etmektedir: Ehl-i sünnet kelâm ekolünün 'Allah'ın şerri irâde ettiği ve kulun ise O'nun kazâsından kaçmaya güç yetiremediği' şeklinde ortaya koydukları düşüncenin doğruluğu kabul edilmektedir; ancak burada şerrin Allah'a nispet edilmesini gerekli hale getirecek mülâzemetin varlığı imkansızdır. Nitekim kulun elde etmiş olduğu bir fiil Allah'ın kazâsından farklı olan bir şeydir; çünkü O'nun kazâsı mümkûnâtın hepsini

²⁵² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 292-293.

²⁵³ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 92.

kapsamaktadır. Bu durumda şer ve kötülüğün Allah’a değil kula izafe edilmesi gerekli bir hale gelmektedir. Burada dile getirilen konu hakkında müphem bir kısım bırakılmaması için şu örnekler aktarılmaktadır: Allah zina aletini yaratmıştır; ancak zina O’na değil bu fiili işleyen faile nispet edilmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki kulun kesbi ile kendi fiilini belirleyici olması Allah’ın onda hareketi ve kuvveti yaratmış olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü kulun fiilini kesb etmesinde kendi kudret ve meşîetinin rol oynamasından dolayı hareket ve kuvvet Allah’a değil kendisine nispet edilmektedir. Bu dile getirilen şeylerden sonra Allah’ın bir şeyi dilemediği bilakis kulun hem dileyen hem de onu gerçekleştiren olduğu iddia edilirse kulun meşîetinin Allah’ın meşîetine üstün geldiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim burada ortaya konan birleşik şartlı kıyasın tâlî kısmı Allah’a acziyet nispet edilmesine sebep olduğu için bâtıldır. Sonuçta O’na acziyet nispet eden kimse küfre girmiş olur.²⁵⁴

Neseî bütün meşîetlerin Allah’ın meşîeti altında olduğunu dile getirmektedir. Ona göre Kur’ân-ı Kerîm’de zikrolunan “*Sizler ancak Rabbinizin dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz*”²⁵⁵ meâlindeki âyet-i kerîme her şeyin Allah’ın meşîeti ile olduğuna delildir. Bununla birlikte kul ‘Allah’ın meşîeti ve irâdesi’ olmaksızın bir iş gerçekleştirdikten sonra ‘benim meşîetim ve benim irâdem’ şeklinde bir söylemde bulunsaydı bu durumda kulun O’nun ile birlikte ilahlık iddia etmesine sebep olurdu; ancak Hz. Ali’nin ifade ettiği “*Her meşîetin Allah’ın meşîeti altında olduğu sabit oldu.*” şeklindeki sözü sebebiyle bunu dile getiren kimse küfre girmiş olmaktadır.²⁵⁶

Makdisî’ye göre ‘bütün meşîetlerin Allah’ın meşîeti altında olduğu’ sözünü dile getiren Neseî bu ifadesi ile yukarıda zikrolunan ‘Kulun meşîeti Allah’ın meşîetine galip geldi’ cümlesinin bâtıl oluşuna işaret etmektedir. Şârih Kur’ân-ı Kerîm’de zikrolunan “*Sizler ancak Rabbinizin dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz*”²⁵⁷ meâlindeki âyet-i kerîmenin kulların Allah’ın meşîetine muhtaç olduklarına delâlet ettiğini dile getirmektedir. Ona göre müellifin bu ifadeyi kullanması Mu‘tezile’nin dile getirmiş olduğu ‘Kul fillerinde kendi meşîeti ile özgürdür’ şeklindeki görüşlerini reddetmeye yöneliktir. Makdisî aktarmış oldukları düşüncenin geçersiz oluşunu

²⁵⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 294-295.

²⁵⁵ İnsân 76/30, Tekvîr 81/29.

²⁵⁶ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 92-93.

²⁵⁷ İnsân 76/30, Tekvîr 81/29.

müellifin dile getirdiği delil ile ispat etmektedir. Sonuçta kullar bir şeyi dileyebilecekleri zaman kendi irâdeleri ile o şeyi gerçekleştiremeyip Allah'ın meşîetine muhtaç oldukları zikrolunan deliller ile kanıtlanmaktadır.²⁵⁸

‘Kulun meşîetinin hâdis Allah'ın meşîetinin ise kadîm olmasından dolayı bunların birbirinden farklı şeyler olduğu bilindiği halde bir kişi benim ‘meşîetim ve irâdem’ sözünü dile getirmekle nasıl küfre girer’ şeklinde bir itirazı Makdisî şöyle cevaplandırmaktadır: Burada ifade edilen ‘benim meşîetim Allah'ın meşîetinden başkadır’ cümlesi şu anlama gelmektedir: Allah'ın dilediği ve irâde ettiği şey olmaksızın ben dilerim ve irâde ederim. Bu sözün söylenmesi ile hem Allah'ın meşîeti reddedilmekte hem de O'nun ile birlikte ilahlık iddia edilmektedir. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda bu sözün küfür olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁵⁹

Nesefî'ye göre Allah Firavun ve şeytanın küfür üzere olduklarını bilmektedir. Nitekim Allah'ın bilgisinin hilafına onlardan küfür irâde edilmemesi ve küfrün O'nun kendi irâdesi ile olmasını dilememesi câiz değildir; çünkü O'nun ilmi geçersiz olduğunda geriye sefeh ve cehalet kalmaktadır ki Allah'ın bunlar ile nitelenmesi muhâldir.²⁶⁰

Şârih bir önceki paragrafta Nesefî tarafından dile getirilen sözün ‘küfür, kötülük ve şer Allah'ın meşîeti ile gerçekleşmektedir’ şeklinde ifade edilen düşüncenin doğruluğu üzerine delil olduğunu belirttikten sonra takrîrini ise şu şekilde aktarmaktadır: İrâde ilme muvafakat etmekte ve emir olmaksızın ilmi gerektirmektedir. Makdisî irâde ile ilmin muvafakat edişlerini şu şekilde izah etmektedir: Allah Firavun ve şeytanın küfrünü bilmektedir. Bununla birlikte Mu‘tezile kelâm ekolünün söylemiş olduğu gibi Allah'ın onlardan küfrü irâde etmediği dile getirilseydi Firavun ve şeytan için küfür vâki olmazdı. Bu durumda O'nun irâdesinin ilminden farklı olduğu sonucu ortaya çıkardı ki irâde ile ilmin muvafakat etmediği anlaşılırdı. Allah'ın irâdesi ile ilminin muhalefi câiz olmazdı; çünkü gereği olan şeyin ondan kaynaklanmaması bakımından ilim yanlış olunca (bâtıl) onun zıddıyla vasıflı olur, bu ise cehâlet ve sefehtir; O bunlarla nitelenmekten münezzehtir.²⁶¹

²⁵⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 296.

²⁵⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s.296.

²⁶⁰ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 93.

²⁶¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 297-298.

Nesefî irâdeyi emirden farklı olarak düşünmektedir; çünkü Allah âyet-i kerîme ile şerrin emredilmeyeceğini dile getirmektedir. Buna delil olarak ise Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan “*De ki: Allah kötülüğü emretmez*”²⁶² meâlindeki âyet-i kerîmede O'nun zinayı yani kötü olan işleri emretmediği bildirilmektedir. Ayrıca “*Allah ise bozgunculuğu sevmez*”²⁶³ meâlindeki âyet-i kerîme de göz önünde bulundurulduğunda emir ve irâdenin kıyastan madûl olduğunu göstermektedir.²⁶⁴

Makdisî'ye göre irâde emrin hilafına ilme muvafakat eder ve onu gerektirmektedir. Bu ise Mu'tezile'nin söylediklerinin tersine emrin irâde olmaksızın bulunabileceğini göstermektedir. Şârih emrin irâde ve ilme muhalif olduğu noktasında hem naklî hem de aklî olarak Nesefî tarafından dile getirilen delilleri şu şekilde izah etmektedir: “*De ki: Allah kötülüğü emretmez*”²⁶⁵ meâlindeki âyet-i kerîme göz önünde bulundurulduğu takdirde şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Burada kötülük emredilmemesine rağmen onun gerçekleşmesi durumu kötülüğün irâde edildiğine delâlet etmektedir. Hal böyle olunca Mu'tezile'nin dile getirmiş olduğu şeyin tersi ortaya çıkarak emrin irâdeden ayrılması gerekli olacaktır. Bir diğer delil olarak ise “*Allah ise bozgunculuğu sevmez*”²⁶⁶ meâlindeki âyet-i kerîme getirilmektedir. Çünkü burada muhabbetin bulunmaması fesadın var oluşuna zıtlık teşkil etmediği gibi meşîetin vukuuna da zıtlık oluşturmaz, yani fesad ve onu irâde etme mevcuttur. Şârih dile getirilen bu âyet-i kerîmenin delil oluş yönünü şu şekilde açıklamaktadır: Muhabbet emirden daha genel bir kavramdır. Buna binaen genel olarak ifade edilen muhabbetin ortadan kalkması ile özelin yani emrin de yokluğu gerekmektedir. Bu durumda fesadın emredilmesinin yokluğu sabit olmakta ve fesadın vukuu ortadan kalkmamaktadır. Buradan da anlaşılmaktadır ki fesat irâde edilmekte, irâde ise emri gerektirmemektedir. Eş'arîler muhabbet ile irâdeyi eş anlamlı olarak görmekte ve yukarıda zikrolunan âyet-i kerîmede muhabbetin bulunmaması sebebiyle irâdenin de ortadan kalkacağını dile getirmektedirler. Ama nihayetinde irâdenin vuku bulmasıyla beraber, vuku bulmaması ortadan kalkmaktadır. Makdisî ifade edilen bu görüşe karşı şu şekilde cevap verildiğini belirtmektedir: Âyet-i kerîmedeki durum mecâz yolu ile

²⁶² A'râf 7/28.

²⁶³ Bakara 2/205.

²⁶⁴ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 93.

²⁶⁵ A'râf 7/28.

²⁶⁶ Bakara 2/205.

genelin zikredilip özel olanın irâde edilmesidir. Bu durumda âyet-i kerîmede geçen *la yühîbbü* lafzıyla *la ye'mürü* anlamının kastedildiği anlaşılr. Bu şekilde, muhabbet duymaz/sevmez (*la yühîbbü*) ifadesi emretmez (*la ye'mürü*) ifadesine hamledilmiş olmaktadır; çünkü yukarıda belirtildiği üzere Eş'ariler muhabbet ile irâdenin eş anlamlı olduğunu kabul etmektedirler, bu durumda *la yühîbbü* lafzı aynı zamanda *lâ yürîdü* anlamına gelmektedir. Bunun sonucunda âyet-i kerîmedeki ifadenin sevmez yani irâde etmez şeklindeki hakîkî anlamına hamledilmesinin oluşturacağı problem dolayısıyla mecâzî anlamı olan emretmeze hamledildiği anlaşılmaktadır. Şârih metinde ifade edilen 'kıyastan dönülmüş (*madûl*) oldu' sözünü ise irâdeye dayanmamasında emrin -zikredilen âyet-i kerîmedeki irâde ile beraber olan ilme-kıyasından dönülmüş olduğu şeklinde açıklamaktadır.²⁶⁷

Nesefî Allah'ın bir şeyi emretmesi ve irâde etmemesinin câiz olacağını belirtmektedir. O dile getirmiş olduğu bu ifadeyi şu örnekle izah etmektedir: Şeytan için Hz. Âdem'e secde etmesi emredilmekle birlikte ondan secde etme irâde edilmemiştir. Aynı şekilde Hz. Âdem'e yasaklı meyveyi yememesi emredilmişti; ancak ondan kaçınması irâde edilmedi. Aksine Hz. Âdem için yasaklı meyveyi yemesi irâde edildi.²⁶⁸

Makdisî yukarıda Nesefî tarafından aktarılan görüşün aklî delil kapsamına girdiğini belirttikten sonra şu şekilde izah etmektedir: Aklî olarak Allah'ın kul için bir şeyi emretmesi ve onun varlığını da irâde etmemesi imkânsız değildir. Çünkü O'nun bir şeyin gerçekleşmemesini irâde etmesi halinde vâki olmaması ve emrettiği şeyin zıddını irâde etmesi durumunda da onun gerçekleşmesi imkânsız olmadığı için bunun câiz oluşuna delildir. Şârih metinde dile getirilen örnekleri Nesefî'nin düşüncesine paralel olarak şu şekilde açıklamaktadır: Allah şeytana Hz. Âdem'e secde etmesini emretti ve bunun gerçekleşmesini irâde etmediği için bu vâki olmadı; ancak Allah secde etmeyi irâde etmiş olsaydı muhakkak bu durum gerçekleşirdi. Aynı şekilde Hz. Âdem'e de yasaklı meyveden yememesini emretti; fakat meyvenin yenilmesini irade etmesi sebebiyle Hz. Âdem onu yedi. Sonuçta emrin ve nehyin irâdeye bağlı olmadığı anlaşılmaktadır.²⁶⁹

²⁶⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 298-299.

²⁶⁸ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 93.

²⁶⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 299-300.

1.4.4. Kelâm

Nesefî'ye göre Kur'ân Allah'ın kelâmı ve O'nun sıfatıdır. Allah'ın sıfatları tek ve kadîm olduğu için kelâm sıfatı; muhdes değildir, yaratılmış değildir, harf ve seslerden oluşmaz, parçalanmaz ve belirli bir dizgiye sahip de değildir.²⁷⁰

Makdisî burada müellifin belirttiği Kur'ân lafzının masdar olduğunu, onunla lafzî kelâmın delâlet ettiği Allah'ın zâtı ile kâim olan nefsî kelâmın kastedildiğini belirtmektedir. Şârih Kur'ân lafzı ile medlûl isme delâlet eden, mecâz yolu ile isimlendirilmiş lafzî kelâmın kastedildiği şeklinde görüş ortaya koyan kimselerin olduğunu aktarmaktadır. O Kur'ân lafzının hem nefsî hem de lafzî kelâm için ortak olarak kullanılmasının yaygın bir görüş olduğunu dile getirmektedir.²⁷¹

Makdisî'ye göre nefsî kelâm mütakellimin nefsinde irâde ettiği şeydir ve onda, lafzî kelâmdan farklı, olarak herhangi bir değişim olmaz. Lafzî kelâm ise kitaplarda yazılı olan ifadelerin ve okuyuşların değişmesiyle farklılaşır. Lafızlardaki bu değişimler dikkate alındığı zaman Allah'ın kelâmının lafzî olması muhâldir.²⁷²

Makdisî nefsî kelâma delâlet eden ibareler noktasında âlimlerin ortaya koyduğu görüşleri şu şekilde aktarmaktadır:

1. Allah ibareleri lafız görünümünde levh-i mahfûz üzerinde yarattı. Buna delil ise Allah'ın *"Hakîkatte o levh-i mahfûzda bulunan şerefli bir Kur'ân'dır"* ²⁷³ meâlindeki âyet-i kerimede Kur'ân'ın levh-i mahfuzda olduğunu belirtmesidir.
2. *"Şüphesiz o (Kur'ân), çok şerefli bir elçinin sözüdür."*²⁷⁴ meâlindeki âyet-i kerîme Kur'ân'ın Cebrail'in lafzı olduğunu göstermektedir.
3. *"(Resûlüm!) Onu Rûhu'l-emîn (Cebrail) uyarıcılardan olasin diye, apaçık bir Arap dili ile senin kalbine indirmiştir."*²⁷⁵ meâlindeki âyet-i kerîme Kur'ân'ın Resûl-i Ekrem'in lafzı olduğuna işaret etmektedir; çünkü kalbe inen mânadır, lafız ise Resûl-i Ekrem'indir.

²⁷⁰ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 135.

²⁷¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 434.

²⁷² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 434.

²⁷³ Bürûc 85/21-22.

²⁷⁴ Hâkka 69/40, Tekvîr 85/19.

²⁷⁵ Şu'arâ 26/193-195.

Makdisî yukarıda aktarmış olduğumuz muhtelif görüşleri belirttikten sonra bunlar arasında doğruluğa en yakın olanının ilk görüş olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁶

Şârih nefsi ve lafzi kelâma dair bilgi verdikten sonra nefsi kelâmın varlığına olumsuz yaklaşan Mu‘tezile’nin görüşlerini şöyle açıklamaktadır: Allah’ın kelâmı harfler ve seslerden oluşmaktadır. Bunlar ise kelâmın yaratılmasıyla hâdistirler. Allah’ın mütekellim olması ise O’nun levh-i mahfûzda kelâmı yaratması sebebiyledir. Kelâm yaratılmadan önce Allah mütekellim olmaz; ancak levh-i mahfûzda yaratıldıktan sonra olur. Makdisî, Mu‘tezile’nin nefsi kelâm hakkında ortaya koyduğu görüşleri serdettikten sonra Ebû Abdullah el-Belhî’nin (ö. 199/814) “Kur’ân-ı Kerîm Allah’ın kelâmıdır; fakat onun mahlûk olup olmadığına dair herhangi bir görüş ortaya koyamam” şeklindeki görüşünü nakletmektedir.²⁷⁷

Şârih *Bahrü’l-Kelâm* isimli eserde ‘Kur’ân Allah’ın kelâmı ve sıfatıdır. O’nun sıfatlarının hepsi kadîmdir’ şeklinde Neseî’nin dile getirdiği görüşün Mu‘tezile’nin serdetmiş olduğu düşünceyi reddetme anlamına geldiğini belirtmektedir. Makdisî’ye göre Allah için sıfat olan şey zâtı ile kâim olandır. Bir sıfatın Allah’ın zâtı ile kâim olması sadece *kadîmi nefsânî* şeklinde olur. Bu takdirde kadîm bir varlık ile hâdisin kâim olması imkânsız olduğu için kelâm sıfatının hâdis olması düşünülemez. Bu görüş ise Resûl-i Ekrem’in “*Allah’ın kelâmı olan Kur’ân-ı Kerîm gayrı mahlûktur.*”²⁷⁸ anlamındaki hadîs-i şerîfi ile desteklenmektedir.²⁷⁹

Makdisî Allah’ın kelâmının kadîm olmadığına dair delil ortaya koyan kimselerin görüşünü şu şekilde nakletmektedir: Allah’ın kelâmının kadîm olması durumunda onun bâkî olması gerekecektir; ancak tâlî kısmının ²⁸⁰ bâtıl olması sebebiyle mukaddem²⁸¹ de aynı şekilde bâtıl olacaktır. Mantık önermeleriyle yapılan bu birleşik şartlı kıyasın mukaddem ve tâlî kısımları arasında oluşan mülâzemet ise şu şekilde açıklanır: Allah’ın emrinin gerçekleşmesinden sonra bâkî olması muhâl olduğundan dolayı kıyasın tâlî önermesi bâtıldır. Çünkü bir emir ortadan kalktığı

²⁷⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 434-435.

²⁷⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 435.

²⁷⁸ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-. *Keşfü’l-hafâ’ ve müzîlû’l-ilbâs ‘amme’ştehere mine’l-eḥâdis ‘alâ elsineti’n-nâs*. thk. Muhammed Abdulziz Hâlidî, Beyrut: Darü’l-Mektebetü’l-İlmiyye, 1418, 2/110, (No. 1867).

²⁷⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 436.

²⁸⁰ Bâkî olmak.

²⁸¹ Allah’ın kelâmının kadîm olması.

zaman hâdis olur; çünkü hâdis varlıklar yokluğu kabul etmektedirler. Şârih emrin ortadan kalkmasının doğru olmadığını; bilakis emrin emredilen şeye (*me'mûrun-bih*) taallukunun ortadan kalktığını belirtmektedir. Bundan dolayı taallukun son bulması emrin de ortadan kalkmasını gerektirmez. Allah'ın kudreti bu hususta örnek olarak verilmektedir; çünkü kudret icâda taalluk etmektedir. Âlem mevcûd olduğunda, mevcûdun icâdının da imkânsız olması dolayısıyla kudretin bu taalluku devam etmemektedir. Bu bağlamda taallukun son bulması kudretin ortadan kalkmasını ve hâdis olmasını gerektirmemektedir.²⁸²

Makdisî, Haşviyye'nin kadîm kelâmın insan kelâmına benzediğine dair görüşleri olduğunu dile getirmektedir. Şârih bu görüşü aktardıktan sonra Nesefî'nin "*hiçbir harf, ses, parçalanma ve belirli bir dizgiye sahip değildir*" şeklindeki sözünü şöyle açıklar: Sayılan bu özelliklerin Allah'ın kelâmında bulunduğu düşünülürse mahlûkların kelâmıyla aynı şekilde nitelenmesi gerekir; fakat Allah bunlardan münezzehtir. Şârih, Allah'ın kelâmının harf ve ses türünden bir şey olmayışını şöyle izah etmektedir: Harfin sese sonradan ilişen (*âriz*) bir yapı (*heyet*) olmasından dolayı bir ses onun vasıtasıyla diğer bir sestten ayrılmaktadır. Harflerdeki bu ayrım ise hafiflik ve ağırlık bakımından işitilende gerçekleşmektedir. O, harfi açıkladıktan sonra sesin tarifini yapmaya ihtiyaç duymamakla birlikte sesin, kendisinde hareket olan cisim olduğunu, dişlerin birbirine vurması ile oluştuğunu, ağızdan çıkarılan ve parçalara ayrılan şey olduğuna dair görüşleri aktarmaktadır.²⁸³

Nesefî kelâm sıfatının Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğunu belirtmektedir.²⁸⁴ Makdisî müellifin bu sözünü Kur'an Allah'ın kelâmı ve O'nun zâtının ne aynı ne de gayrı olan kadîm sıfatı olduğu şeklinde açıklamaktadır.²⁸⁵

Nesefî Kur'an-ı Kerîm'in aktarılış biçimini şu şekilde izah etmektedir: Allah bir ses yarattı ve bununla kelâmını ses ve harf olarak Cebrâil'e işittirdi. Bunun akabinde Cebrâil'e bu kelâmı ezberletti ve o da bunu kavradı. Cebrâil, Resûl-i Ekrem'e vahiy ve risâlet şeklinde kelâmı indirdi; ancak şahıs ve sûret biçiminde inzâl etmedi. Cebrâil onu tilavet etti ve bu sayede Resûl-i Ekrem ezberledi ve öğrendi. Resûl-i

²⁸² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 437.

²⁸³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 437-438.

²⁸⁴ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 135.

²⁸⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s.438.

Ekrem de onu ashâb-ı kirâma tilavet etti ve onlar da ezberlediler. Ashâb-ı kirâm da tabîine ve onlar da sâlih kimselere tilavet ederek bize kadar ulaştırdılar.²⁸⁶

Makdisî'ye göre yukarıda geçen 'Allah Cebrâil'e Kur'ân'ı ses ve harf olarak işittirdi' cümlesi "*Kelâm yani Kur'ân-ı Kerîm kelâm-ı nefsî olması sebebiyle buradaki kelâm nasıl ortaya çıkmaktadır?*" anlamındaki mukadder bir soruya cevap niteliğindedir. Şârih, Neseî'nin bu soruya verdiği cevabı şu şekilde izah etmektedir: Allah Cebrâil'e kelâm-ı nefsîye delâlet eden ses ve harfler ile Kur'ân'ı işittirdi. Allah sesi yarattı ve bunun sonucunda Kur'ân'ı Cebrâil'e ses ve harfler ile işittirdi. Şârih'e göre Neseî'nin sözleri, mezkûr izahla anlaşılacağı üzere, onun Mu'tezile kelâm ekolünden bazı kimselerin hilâfına harflerin ve seslerin Cebrâil ve Resûl-i Ekrem'in lafızları olmayıp Allah'ın yarattığı şeyler olduğu düşüncesini tercih etmiş olduğuna delâlet etmektedir.²⁸⁷

Makdisî, Cebrâil'in işittirme vasıtasıyla ezberlediğini, ezberlediğini de en sağlam bir şekilde ezberleyip anladığını ifade etmektedir. Cebrâil daha sonra ezberlemiş olduğu bu şeyleri Resûl-i Ekrem'e nakletti. Şârih'e göre metinde Neseî'nin yazmış olduğu nakletti (نقل) fiili, okuma (قرأ) mânasını ihtiva etmesinden dolayı alâ (على) harf-i ceri ile kullanılmıştır. Makdisî, Cebrâil'in vahyi vahyedilen ve risâlet şeklinde indirdiğini; ancak şahıs ve sûret şeklinde inzâl etmediğini söyleyen Neseî'nin aslında mukadder olan "*Resûl-i Ekrem'e indirilen mâna olduğu halde cisimlerin sıfatlarından olan inme (inzâl) lafzı vârid olmuştur. Bu duruma binâen mâna inzâl lafzı ile nasıl vasıflanmaktadır?*" şeklindeki bir suale karşı cevap olarak zikrettiğini belirtmektedir. Şârih bu soruya şöyle cevap vermektedir: İnzâl, şahıs ve suret hakkında kullanıldığında sahip olduğu hakîkî mânada olmayıp mecâzî mâna ifade etmektedir.²⁸⁸

Neseî Kur'ân'ın dillerde okunan (موقووروء), kalplerde korunan (مووووفوى) ve mushaflarda yazılan (موكوبوب) şey olduğunu; ancak mushaflara konulan şey olmayıp artma ve eksilme ihtimalinin de bulunmadığını söylemektedir. Müellif bu sebeplere dayanarak bir kişinin mushafı yakması sonucunda Kur'ân'ı yakan olmayacağı sonucuna ulaşmaktadır. O bu düşüncesini desteklemek için getirdiği aklî ve naklî

²⁸⁶ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 135.

²⁸⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 439.

²⁸⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 439-440.

delilleri şu şekilde açıklamaktadır: Allah dillerde zikredilir (مذكى), kalplerde bilinir (موعور) ve mekanlarda ibadet edilendir (موعوبوى); fakat O mekanlarda ve kalplerde mevcûd değildir. Cennet ve cehennem dillerde zikredilir; ancak her ikisi zâtı ile zikredenlerin yanında değildir. Naklî delil olarak Kur’ân-ı Kerîm’in “*Yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, ümmî Peygamber’e uyanlar.*”²⁸⁹ meâlindeki âyet-i kerîmesinde Peygamber’e uyan kimselerin onun sıfatını ve niteliğini /na’t bulduklarını; fakat onun şahsını bulmadıklarını belirtmektedir.²⁹⁰

Makdisî, Nesefî’den iktibas yaparak Kur’ân’ın dillerde okunan, kalplerde korunan ve mushaflarda yazılan olmasının zâhiren bilinen bir durum olduğunu ifade etmektedir. Şârih’e göre Kur’ân’ın kendisi (عين القرآن) mushaftaki halin mevcûdiyeti gibi olmayıp bilakis mushafta mevcûd olan şey Kur’ân’ın yazılması ile lafzî kelâma delâlet etmektedir. Allah’ın zâtı ile kâim olan nefsî kelâma delalet eden şey ise Kur’ân diye isimlendirilir ve bu da O’nun hakîki kelâmıdır. Şârih “*Kur’ân’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.*”²⁹¹ meâlindeki âyet-i kerîmeyi zikrederek Kur’ân’ın tebdil, teğayyür, ziyâde ve noksanlıktan korunduğunu belirtmektedir.²⁹²

Makdisî Kur’ân-ı Kerîm’in mushafa konulan şey olmadığı için herhangi bir kimsenin onu yakması durumunda Kur’ân’ı yakan olmayacağını ifade etmektedir. Çünkü ashâb-ı kirâm Kur’ân’ın toplandığı dönemde levha, yaprak ve kemiklerde bulunan âyet-i kerîme ve sûreleri yakmışlardır. Bu durumda eğer Kur’ân yazılı olan yerlerdeki halde olsaydı ashâb-ı kirâm onları yakmazdı. Makdisî Kur’ân’ın mushafa konulan şey olmayışını Nesefî’nin de ifadelerine yer vererek şöyle açıklamaktadır:

1. Allah dillerde zikredilen, kalplerde bilinen ve mekanlarda ibadet edilendir; fakat kalplerde ve mekanlarda mevcûd olma ile vasıflanmamaktadır.
2. “*Yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, ümmî Peygamber’e uyanlar.*”²⁹³ meâlindeki âyet-i kerîmede Resûl-i Ekrem’in hem Tevrât hem de İncil’de sıfatı ve niteliği mevcûd olmasına rağmen zâtı ve şahsı mevcûd değildir.

²⁸⁹ A’râf 7/157.

²⁹⁰ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 136.

²⁹¹ Hicr 15/9.

²⁹² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 441.

²⁹³ A’râf 7/157.

3. İnsanlar cennet ve cehennemi zikretmektedirler; ancak ikisinin zâtlarının mevcûdiyetleri zikreden bu kişilerin yanında olmadığı gibi Allah'ın kelâmı da mushafta bulunan hal üzerine değildir.²⁹⁴

Makdisî beyân etmiş olduğu bu delillerin hepsinin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın görüşleri olduğunu aktardıktan sonra bazı Hanbelîlerin görüşlerini şu şekilde nakletmektedir: Kur'ân defterler, mushaflar, lisanlar ve kalplerde bulunduğu şekilde harf ve seslerden mürekkep Allah'ın kadîm kelâmıdır. O'nun kadîm kelâmı insanların kullandığı harf ve seslerden farklı bir yapıya sahiptir. Hanbelîler tarafından dile getirilen bu görüşün bâtıl oluşu Makdisî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: Kadîm olan hâdis olan bir şeyde yer tutmaz; çünkü o zorunlu olan varlığın zâtı ile kâimdir. Bundan dolayı üzerlerine yokluğun geçtiği ve kendilerinde bir mâ'iyet olduğu bilinen harfler ve seslerin kadîm olduğunu söylemek mümkün olmadığı için üzerine yokluğun geçtiği şey hâdis olmaktadır.²⁹⁵

Nesefî Allah'ın Cebrâil ile perde arkasından konuştuğunu ve Cebrâil'in perde arkasından Allah'ın kelâmını işittiğini, Resûl-i Ekrem'in mi'râc gecesi Allah'ın kelâmını perde arkasından işittiğini, Hz. Âdem ve Hz. Mûsâ'nın da perde arkasından Allah ile konuştuğunu dile getirmektedir. Müellife göre Cebrâil Allah'ın emri ile Resûl-i Ekrem'e her gelişinde Allah Kur'ân'ı Cebrâil'e öğretti ve bunun ardından kadîm kelâmdan ibâret olan âyet veya sûreleri Resûl-i Ekrem'e indirmesini emretti. Müellifin bu açıklama ile Allah'ın kelâmının hâdis olmadığını dile getirdiği görülmektedir.²⁹⁶

Makdisî nezdinde Allah'ın mütekellim olması sabit olduğu için O'nun Cebrâil ve Resûl-i Ekrem ile mi'râc gecesi, Hz. Âdem ve Mûsâ ile de perde arkasından konuşması sonrasında onların Allah'ın kelâmını işitmeleri mümkündür. Şârih metinde Nesefî'nin dile getirdiği (ك ل ا) lafzının “Allah kelâm etti” mânasına gelecek şekilde anlaşılmasından ziyade “Allah bir ses yaratıp onu işittirerek kelâmının anlaşılmasını sağladı” anlamını ihtiva ettiğini belirtmektedir. Diğer taraftan Şârih bunun istisnası olarak Allah'ın Hz. Mûsâ'ya has bir şekilde onu şerefliendirmek için yaratılmışlardan

²⁹⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 441-442.

²⁹⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 442-443.

²⁹⁶ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 136-137.

hiçbirinin elde etmediği (*mükteseb*) bir sesi işittirdiğini ifade etmektedir. Bu sebeple Hz. Mûsâ Allah'ın kelâmı (كولوويوم هلا) şeklinde isimlendirilmektedir. Makdisî diğer insanların işittiği sesin ise kesble ortaya çıktığını serdetmektedir.²⁹⁷

Şârih nefsî kelâmın harf ve ses türünden bir şey olmadığı için işitilemeyeceği görüşünün Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî başta olmak üzere çoğu Mâtürîdî ulemâ tarafından benimsendiğini; ancak İmam Eş'arî ve bazı Mâtürîdî ulemânın bu görüşe muhalefet ettiklerini belirtir. Makdisî'ye göre konuşmanın perde arkasından olmasına “*Allah bir insanla ancak vahiy yolu ile veya perde arkasından konuşur*”²⁹⁸ meâlindeki âyet-i kerîme delildir. Bu bağlamda Allah'ın perde arkasından konuşması işitilen şeydi; çünkü başka biri için yapılan kelâm dinleyen olmaksızın abes konumuna düşmektedir.²⁹⁹

Nesefî'nin metinde kullandığı ‘Cebrâil’in her gelişi’ şeklindeki ifadesi Makdisî tarafından Allah Cebrâil’in Resûl-i Ekrem’e her gelişini kendi emri ile irâde etti ve Cebrâil’e Kur’ân’ı öğretti biçiminde açıklanmıştır. Şârih, müellifin ‘Bundan sonra Cebrâil’e ondan indirmesini emretti’ sözüyle ona öğrettiği şeyden Resûl-i Ekrem’e âyet-i kerîme veya sûre indirmesini emretti şeklinde izah etmektedir. Makdisî Resûl-i Ekrem’e öğretilen veya inzâl edilen bu kısmın kadîm nefsî kelâmdan ibâret olduğunu belirtmektedir.³⁰⁰

Nesefî *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserinde Neccâriyye, Müteşakkıke, Mu‘tezile ve Cehmiyye kelâm ekollerinin görüşlerini şu şekilde nakletmektedir: **1.** Kur’ân muhdes mahlûktur. **2.** Kur’ân kadir gecesinde konuşuldu bundan önce konuşulmadı. **3.** Kur’ân-ı Kerîm’de emirler ve nehiyler bulunmaktadır. Bu sebeple var olmayan bir şeye emredilmesi ve nehyedilmesi hikmete uygun değildir.³⁰¹

Makdisî, Nesefî'nin yukarıda belirttiği görüşlerin hangi kelâm ekollerine ait olduğunu da zikrederek şu şekilde aktarmaktadır: **1.** Neccâriyye, Mu‘tezile ve onlara inanan kişiler Kur’ân’ın mahlûk olduğunu ve Allah’ın zâtı olmaksızın kâim olduğunu belirtmektedirler. **2.** Kerrâmiyye Kur’ân’ın mahlûk ve Allah’ın zâtı ile kâim olarak

²⁹⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 443-444.

²⁹⁸ Şûrâ 42/51.

²⁹⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 444.

³⁰⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s.444-445.

³⁰¹ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 137.

bulunduğunu dile getirmektedir. **3.** Hanbelîler Allah'ın kelâmının O'nun zâtı ile kâim kadîm harf ve seslerden oluştuğunu iddia etmektedirler. **4.** Ehl-i hak ise Allah'ın kelâmının zâtı ile kâim kadîm bir mâna olup harf ve seslerden oluşmadığını serdetmektedirler.³⁰²

Makdisî kelâm sıfatının hâdis olduğu hususunda Mu'tezile'nin ileri sürdüğü delilleri Nesefî'den iktibas yaparak şu şekilde zikretmektedir: **1.** Allah kadir gecesinde Kur'ân aracılığı ile konuşmuştur; fakat bundan önce konuşmamıştır. Bu sebeple Allah'ın kelâm sıfatı üzerine yokluk geçtiği için hâdis olmaktadır. **2.** Kur'ân emir ve nehiyleri içermektedir. Eğer Kur'ân kadîm olsaydı, emredilen ve nehyedilen varlıklar olmadığı halde emir ve nehiylerin vucûdu gerekirdi. Bu durum ise hikmete uygun olmazdı. Mu'tezile nezdinde Mantık önermeleri çerçevesinde düşünüldüğünde yukarıda kurulan birleşik şartlı kıyasın tâlî³⁰³ kısmı bâtıl olduğu için mukaddemin³⁰⁴ de bâtıl olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁰⁵

Makdisî, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü yukarıda açıklanan delillerine karşı şu cevapları vermektedir: Birinci delillerinde geçtiği şekilde eğer Mu'tezile Allah'ın kelâmında bulunduğu kelâm ile nefsî kelâmı murâd ediyorsa bizim tarafımızdan kadir gecesini öncesinde kelâmı nefsî ile kelâmında bulunmadığı kabul edilmez; bilakis o kelâm-ı nefsî ezelde mevcûddur. Yani o ezelde kelâm sıfatına sahiptir. Şayet Mu'tezile Allah'ın kelâmında bulunduğu kelâm ile mecazî olarak kelâmulhâk diye isimlendirilen, nefsî kelâma delâlet etmesi için yarattığı lafzî kelâmı murâd ediyorsa biz onu kabul ederiz. İkinci delillerine cevabın izahı şu şekildedir emir ve nehyin muhatapları üzerine emir ve nehyin vârid olması onların yokluk durumlarında değil; mevcûd oldukları takdirde söz konusudur. Bu bağlamda emir ve nehyin varlıklardan önce bulunması akla aykırılığı (*sefeh*) gerektirmeyeceği gibi hikmetten de hâli olmamaktadır.³⁰⁶

Nesefî, Allah'ın kelâmının gayrı mahlûk olduğunu savunan Ehl-i sünnet'in delillerini şu şekilde izah etmektedir: Allah'ın kelâmının mahlûk olması durumunda ya zâtının dışında ya da kendi zâtında kelâmı yaratması gerekir. Kelâm Allah'ın zâtının dışında yaratılmış bir şey olsaydı bu zât kendisi ile mütekellim olurdu; çünkü

³⁰² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 445-446.

³⁰³ Emir ve nehiylerin vucûdu gerekirdi.

³⁰⁴ Kur'ân kadîm olsaydı.

³⁰⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 446-447.

³⁰⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 447.

mütekellim, kelâm sıfatının kâim olduğu kişidir. Ehl-i sünnet konunun açık hale gelebilmesi için şu örneği verir: Bir kişiye siyah ve beyaz isimleri verildiği zaman onlarda siyahlık ve beyazlık sıfatlarının kâim olması gerekir, aksi halde bu şekilde bir isimlendirmenin o kişi için kullanılması uygun olmaz. Allah'ın kelâmı başka bir zâtta yaratması halinde ise kendisinin mütekellim olmadığı anlaşılır. Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın kelâmı kendi zâtında yaratması durumunda ise zâtı hâdislere mahal olacaktır. Bunun sonucunda Allah'ın zâtı mahlûkların zâtına benzeyip onların dengi olacaktır; fakat Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir ve görendir.*”³⁰⁷ meâlindeki âyet-i kerîme ile O'nun zâtının yaratılmış varlıklara benzemesi olumsuzlanmıştır.³⁰⁸

Makdisî kelânullahın kadîm olduğuna dair istidlâlde bulunan Ehl-i sünnet'in görüşlerini Neseî'nin zikretmediği bir delil daha ilave ederek şöyle açıklamaktadır: Allah'ın kelâmının mahlûk olması şu üç durumun ortaya çıkmasına sebep olunacaktır: **a.** Kelâmın başka bir zâtta yaratılması gerekir; çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın mütekellim oluşunun anlamı melek veya peygamber olan hususi cisimlerde, mânalara delâlet eden harf ve sesleri icat eden olmasıdır. **b.** Kerramiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'ın kelâmı kendi zâtında yaratması gerekecektir. **c.** Müellifin aktarmadığı delil ise Allah'ın kelâmı hiçbir mahal olmaksızın yaratacağı şeklindedir.³⁰⁹

Şârih kelânullahın mahlûk oluşu kabul edildiği takdirde ortaya çıkan bu durumların bâtil oluşunu şu şekilde izah etmektedir:

1. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın kelâmı zâtının dışında mahlûk olsaydı bu zât kendisi ile mütekellim olurdu; ancak bu muhâli gerektiren bir durumdur. Çünkü sıfatın ait olduğu kimse dışında biri ile kâim olması imkansızdır. Şârih, Neseî'den iktibas yaparak şu örneği aktarır: Siyahlık ve kırmızılık sıfatlarının esmer ve kırmızı olan şahısların dışındakilerde bulunması imkansızdır.
2. Allah kelâm sıfatını zâtında yaratsaydı zâtı hâdislere mahal teşkil ederdi. Bir varlığın zâtının hâdislere mahal olması onun da hâdis olduğunu göstermektedir. Allah'ın hâdis olduğunun düşünülmesi mahlûklar ile

³⁰⁷ Şûrâ 42/11.

³⁰⁸ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 137-138.

³⁰⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 448.

denkliğini/benzerliğini (*mümâselet*) gerektirir; ancak âyet-i kerîme ve aklî deliller O'nun zâtının kadîm ve benzerinin olmadığını göstermektedir.

3. Şârih, müellifin zikretmediği “*Allah’ın hiçbir mahal olmaksızın kelâmı yarattığı*” iddiasına karşılık iki farklı delille cevap vermektedir:

- a. Muhdes kelâm, bir zâtı başka bir zâttan ayırt eden sıfatlar türünden olduğu için arazdır. Araz kendi varlığı ile bekâsı imkansızdır; çünkü arazın bâki olması durumunda arazın başka bir arazla kıyâmı gerekli olur ki bu açık bir şekilde muhâl olan bir durumdur. Âlimlerden herhangi bir kimse hareket ve sükûnun varlığının mahal bulunmaksızın gerçekleştiğini dile getirmez.
- b. Eğer kelâm bir mahalde yaratılmış olmasaydı bu durumda, kelâm herhangi bir varlıkta bulunmadığından dolayı, varlığın kelâmı vasıflanması ile kelâmdan başka bir sıfatla vasıflanması arasında bir öncelikten bahsedilemezdi. Bu halin câiz olduğunun düşünülmesi kendisinde hareket olmayan bir varlığın hareketli olarak nitelendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu durumun câiz olmadığı ittifak ile sabittir. Makdisî karşıt görüş ortaya koyan kimselerin iddialarının doğru olmadığını belirttikten sonra onların sözlerini şu şekilde aktarır: Kelâm hiçbir mahal olmaksızın hâdis olsaydı Allah’ın zâtının kelâm sıfatı ile vasıflanması başka bir varlığın kelâm ile nitelenmesinden daha evlâ olmazdı; ancak evlâ olduğu düşünüldüğünde tercih bi lâ müreccih gerekirdi. Şârih tercih bilâ müraccihin geçersiz oluşunu şöyle açıklamaktadır: Tercih bilâ müraccihin bütün zâtların eşit olması halinde gerekirdi ki bu durum ise muhâldir. Ona göre tercih bilâ müraccihin kabul edilmesi düşünüldüğü zaman bile bir zâtın irâdesi tercih edici olabilir.³¹⁰

Allah’ın kelâmı mahlûk olmadığına emir ve nehiylerin ma’dûmlar için de geçerli olacağını iddia eden kimselere karşı Nesefî şu şekilde cevap vermektedir: Allah’ın ma’dûmlar için “şu vakitte var olun” şeklinde emretmesi câizdir. Yine aynı minvalde O’nun ma’dûm şeyler var olmadan önce de “şu vakitte var olun” sözünü

³¹⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 448-450.

söylemesi câizdir. Müellife göre bu iddia edilen düşünce ilim, sem‘ ve basar sıfatlarında olduğu gibi lazım değildir. Çünkü Allah ezelde bilinenlerin hepsi ile âlim, işitilenlerin hepsi ile semî‘ ve görülenlerin hepsi ile basîrdır. Şayet bilinenler, işitilenler ve görülenler ezelde mevcûd olmasalar da Allah ilim, sem‘ ve basar sıfatlarına sahipti; çünkü O işitilen şeylerin varlığı esnasında ezelde ezeli zâtı ile kâim kadîm bir işitme ile semî‘dir ve diğer sıfatlar da bununla aynıdır.³¹¹

Makdisî metinde Neseffî’nin aktardığı ‘Allah’ın kelâmı mahlûk olmadığına’ şeklindeki mukaddem kısmın Mu‘tezile tarafından cevap için getirildiğini dile getirmektedir. Şârih Kur’ân’ın yaratılmışlığı hususunda Mu‘tezile’nin görüşünü şu şekilde aktarır: Şayet Allah’ın kelâmı gayrı mahlûk olsaydı emir ve nehiyler ma‘dûmlar için geçerli olacaktır; ancak bileşik şartlı kıyasta tâlî³¹² kısmı bâtıl olduğu için mukaddem³¹³ de onunla aynı hükümdedir. Makdisî’ye göre ma‘dûm şeyler için “şu vakitte var olun” şeklinde bir emir verildikten sonra onların var olmaları nasıl câiz ise onlara emredilmesi de câizdir. Çünkü “şu vakitte var olun” cümlesinde geçen (كُونِ) emri, ma‘dûm şeylerin var olma vakitleri için emirdir. Şârih, Mu‘tezile’nin söylediği ma‘dûmun emrecidi ve nehyedici olmasına dair sözün geçerli olmamasını şu şekilde izah etmektedir: Emir emredilen şeyin varlığı halinde boyun eğmeyi gerektirir; nehyin ise nehyedilenin varlığı halinde sonlanması gerekmektedir. Nitekim Makdisî’ye göre burada aktarılan mâna üzerine dile getirilen ‘Resûl-i Ekrem’e indirilen şeylere var olan kimseler muhatab olmaktadır ve ondan sonra kıyamet gününe kadar var olacak kimseler de muhatab olacaktır.’ şeklindeki sözün Mu‘tezile tarafından kabul edilmesi sebebiyle onların iddia ettikleri düşüncenin bâtıl oluşu ortaya çıkmaktadır.³¹⁴

Makdisî, Ebû Saîd el-Berdaî’nin (ö. 317/930) Mu‘tezile’nin istidlâlde bulunduğu konuya dair reddini şu şekilde nakletmektedir: Allah’ın kelâmı ezelde ma‘dûm için emredici ve nehyedici olması gerekene kadar emir, nehiy, haber ve istihbâr değildir. Bunun sonucunda emredilen ve nehyedilen olmaksızın ezelde emir ve nehiy gerekli olmaz. el-Berdaî’ye göre Mu‘tezile bu konuda gâib ale’ş-şâhid

³¹¹ en-Neseffî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 138.

³¹² Emir ve nehiyler ma‘dûmlar için geçerli olacaktır.

³¹³ Allah’ın kelâmı gayrı mahlûk olsaydı.

³¹⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 451.

kıyasını kullanmaktadır; ancak şâhid ve gâibde ma'dûma hitab edilmesi imkânsız olduğu için kıyasın bu konu açısından kullanılması fâsid olan hükmü ortaya çıkarmaktadır. Ona göre müşâhede edilen âlemde emir ve nehyin bekâsı imkansızdır; fakat Allah'ın ezeli kelâmı muhâtabın varoluş vaktine kadar bâki kalması sebebiyle hamd konusu olan bir sondan³¹⁵ hâli olmamaktadır.³¹⁶

Makdisî metinde Nesefî'nin dile getirdiği ilim, sem' ve basar sıfatları hususunda şu açıklamayı yapmaktadır: Müellif emir ve nehyi ilim, sem' ve basar vasıtasıyla değerlendirmeye almıştır. Çünkü Allah ezelde ma'lûmların hepsini onlar ezelde mevcûd olmasalar da var olacakları şekilde bilmekte ve yine var oldukları esnada onları bilmektedir. Yine aynı şekilde ezelde, ezelde mevcûd olmasalar da var oldukları esnada işitilenleri işitir, görülenleri de görür. Bu şekilde emir ve nehiy, varlıkları takdiri üzerine –ezelde mevcûd olmasalar da- emredilen ve nehyedilen üzerine gerçekleşirler. Durum bu şekilde olup ma'dûm üzerine emir ve nehiy gerçekleşmez.³¹⁷

Nesefî Allah'ın kelâmının mahlûk olduğuna dair Mu'tezile'nin âyet-i kerîmelerden getirdiği delilleri şu şekilde aktarmaktadır:

1. “Rablerinden kendilerine ne zaman yeni (مودت) bir ihtar gelse, onlar bunu, hep alaya alarak, kalpleri oyuna, eğlenceye dalarak dinlemişlerdir.”³¹⁸ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen muhdes lafzı sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm mahlûktur.
2. “Onu Arapça bir Kur'ân kıldık (جوعولونوا)”³¹⁹ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen kılma (جعل) fiili Kur'ân'ın mahlûk oluşuna delâlet etmektedir.
3. “Hayır, o (Kur'ân), kendilerine ilim verilenlerin sînelerinde (yer eden) apaçık âyetlerdir.”³²⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede Kur'ân'ın sînelerde bulunduğu zikredildiği için mahlûk olduğu ortaya çıkmaktadır.

³¹⁵ لعاقبة ل م ة

³¹⁶ el-Makdisî, a.g.e., s. 452.

³¹⁷ el-Makdisî, a.g.e., s. 452-453.

³¹⁸ Enbiyâ 21/2.

³¹⁹ Zuhurf 43/3.

³²⁰ Ankebût 29/49.

4. “Kur’ân’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız (لواظنين).”³²¹ meâlindeki âyet-i kerîmede Kur’ân’ın korunmaya muhtaç olmasının belirtilmesi onun mahlûk olduğunu göstermektedir.
5. “Bizim onu gidermeye (ذهب) de elbette gücümüz yeter.”³²² meâlinde âyet-i kerîmede giderme (ذهب) fiili mahluk olan şeylere delâlet ettiği için bu lafızdan Kur’ân’ın mahlûk olduğu anlaşılmaktadır.
6. “Allah sözün (حديث) en güzelini indirdi.”³²³ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen hadîs (حديث) lafzı Kur’ân’ın mahlûk oluşunu kanıtlamaktadır.³²⁴

Makdisî Kur’ân’ın mahluk oluşuna dair Mu‘tezile’nin naklettiği âyet-i kerîmelerin açıklığı sebebiyle herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duyulmayacağını belirtmektedir; ³²⁵ ancak Nesefî eserinde Mu‘tezile’nin serdettiği delillere de şu şekilde cevap vermektedir:

1. “Rablerinden kendilerine ne zaman yeni (مودت) bir zikir (ذكر) gelse (يأتيهم), onlar bunu, hep alaya alarak, kalpleri oyuna, eğlenceye dalarak dinlemişlerdir.”³²⁶ meâlindeki âyet-i kerîmede yeni bir gelme anlamı murâd edilmektedir ve yeni lafzı gelme ye mahsus kılınmıştır. Yine aynı şekilde âyet-i kerîmedeki zikir lafzı ile zikrin zikri ifadesini dile getiririz. Bununla zikreden yani Resûl-i Ekrem murâd edilmiştir. Nihayetinde Resûl-i Ekrem’in hâdis olduğunu söyleriz.
2. “Onu Arapça bir Kur’ân kıldık (جوعولونوا)”³²⁷ meâlindeki âyet-i kerîmede bulunan kıldık (جعل) fiili ile yaratma (خلق) mânası kastedilmiştir. Bununla birlikte Nesefî’ye göre “Ben yeryüzünde bir halife kılacağım (جاعل)”³²⁸ ve “Ama onlar, kullarından bir kısmını, O’nun bir cüzü kıldılar (وجعلنا).”³²⁹ meâllerindeki âyet-i kerîmelerde geçen kıldık (جعل) fiilleri vasıflandırmak mânası ihtiva ettiğinden dolayı “Onu Arapça bir Kur’ân kıldık (جعلنا)”³³⁰

³²¹ Hicr 15/9.

³²² Mü’minûn 23/18.

³²³ Zümer 39/23.

³²⁴ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 138-139.

³²⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 454.

³²⁶ Enbiyâ 21/2.

³²⁷ Zuhruf 43/3.

³²⁸ Bakara 2/30.

³²⁹ Zuhruf 43/15.

³³⁰ Zuhruf 43/3.

meâlindeki âyet-i kerime “Biz onu Arap lisânı ve lügati ile vasıflandırdık ve açıkladık” şeklinde anlaşılması gerekmektedir; çünkü Kur’ân acem dilinde değildir.

3. “Hayır, o (Kur’ân), kendilerine ilim verilenlerin sînelerinde apaçık âyetlerdir.”³³¹ meâlindeki âyet-i kerîmede Kur’ân’ın sînelerde mahfûz olması orada yer ettiği anlamına gelmemektedir.
4. “Kur’ân’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız (لواظنن).”³³² meâlindeki âyet-i kerîmede koruma (حرووفوور) fiili Kur’ân’ın artırılmaktan ve azaltılmaktan korunacağı mânasını içermektedir.
5. “Bizim onu gidermeye de elbette gücümüz yeter.”³³³ meâlindeki âyet-i kerîme Kur’ân’ın kalplerde korunmasını giderme olduğu şeklinde anlaşılmaktadır.
6. “Allah sözün (حديث) en güzelini indirdi.”³³⁴ meâlindeki âyet-i kerîmede hadîs (حدیوٹ) lafzı ile Kur’ân harflerinin nazmı murâd edilmektedir. Bu nazım ise mahlûkların kelâmından daha güzeldir.³³⁵

Makdisî Kur’ân’ın mahlûk olduğu hususunda delil olarak getirilen âyet-i kerîmelerin açıklığa sahip olup herhangi bir izaha gerek duyulmayacağını belirtmekle birlikte Nesefî’den iktibas yaparak Mu‘tezile’nin istidlâlinin yanlışlığını şu şekilde izah etmektedir:

1. “Rablerinden kendilerine ne zaman yeni (مودٹ) bir zikir (ذكر) gelse (يأتهم), onlar bunu, hep alaya alarak, kalpleri oyuna, eğlenceye dalarak dinlemişlerdir.”³³⁶ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen muhdes lafzı hafz edilmiş olan gelme (اتيان) lafzının sıfatı konumundadır ve yeni bir gelme (اتوويوويووان مووووووودٹ) şeklindeki kullanımda ise herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Âyet-i kerîmede geçen muhdes kelimesinin mecrûr konumunda olması ise zikir lafzı ile olan mücâveretinden

³³¹ Ankebût 29/49.

³³² Hicr 15/9.

³³³ Mü’minûn 23/18.

³³⁴ Zümer 39/23.

³³⁵ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 139-140.

³³⁶ Enbiyâ 21/2.

kaynaklanmaktadır; çünkü “büyük bir günün azâbı (عوذاب يوبظ عوظيوم)”³³⁷ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen büyük (عظم) lafzının mevsûfu azap (عذاب) kelimesi olup gün (يظ) lafzının olmaması buna delildir. Şârih muhdes lafzının zikreden kişi üzerine tevil yapılarak zikir lafzına sıfat olmasının da câiz olacağını belirtmektedir.

2. “Onu Arapça bir Kur’ân kıldık (جو عولونوا)”³³⁸ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen kılmak (جعل) fiili “Ama onlar, kullarından bir kısmını, O’nun bir cüzü kıldılar (وجوو عووولووو).”³³⁹ meâlindeki âyet-i kerîmede olduğu gibi vasıflandırmak anlamına gelmektedir.
3. Makdisî delil olarak zikredilen âyet-i kerîmeyi³⁴⁰ zikretmeyerek Kur’ân’ın müminlerin kalplerinde olmasını onun koruması şeklinde te’vîl etmektedir.
4. “Kur’ân’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız (لووووافوظون).”³⁴¹ meâlindeki âyet-i kerîme Kur’ân’ın artma ve eksilmeden korunacağından bahsetmektedir. Şârih bu âyet-i kerîme özelinde Nesefî’den farklı olarak Kur’ân’ın indirilmesinin hakîki mânada olmadığını belirtir; çünkü böyle olduğu takdirde mahlûkların sıfatlarından olan inme gibi anlaşılacaktır.
5. “Bizim onu gidermeye de elbette gücümüz yeter.”³⁴² meâlindeki âyet-i kerîme Kur’ân’ın kalplerde korunmasını gidermeye kâdir oluş şeklinde anlaşılmaktadır.
6. “Allah sözün (حووديووٹ) en güzelini indirdi.”³⁴³ meâlindeki âyet-i kerîme Kur’ân harflerinin nazmının güzelliğinden bahsetmektedir. Âyet-i kerîmede kullanılan ism-i tafdîl lafzı (احسووووون) Kur’ân’ın mahlûkların kelâmından daha güzel olduğu anlamını ifade etmektedir. Makdisî istidlâlde bulunulan âyet-i kerîmelerde nefsî kelâm irâde edildiğinden dolayı cevap verildiğini; ancak lafzî kelâm kastedilmesi durumunda

³³⁷ Enbiyâ 6/15.

³³⁸ Zuhruf 43/3.

³³⁹ Zuhruf 43/15.

³⁴⁰ Ankebût 29/49.

³⁴¹ Hicr 15/9.

³⁴² Mü’minûn 23/18.

³⁴³ Zümer 39/23.

herhangi bir cevap verme zorunluluğunun olmadığını da ifade etmektedir.³⁴⁴

Nesefî Allah'ın kelâmının işitilmesi hususunda Ehl-i kible'nin farklı görüşler ortaya koyduğunu belirtmektedir. Müellif Allah'ın kelâmının işitilebileceğini söyleyen âlimlerin Ebu'l Hasen el-Eşârî ve Mâtürîdî âlimlerinden olan Ebu'l Kâsım es-Saffâr olduğunu zikretmektedir; çünkü onlara göre “*Ve eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar*”³⁴⁵ meâlindeki âyet- i kerîme kelâmın işitilebilir olduğuna delâlet etmektedir. Nesefî'ye göre ise Allah'ın kelâmı zâtı ile kâim bir sıfat olduğundan dolayı görme ve işitmenin kapsamına girmez; çünkü işitmenin kapsamına girenler yaratılmışlık özelliği taşıyan ses ve harflerdir. Kelâmın başka sıfatların kapsamı altına girmemesinden dolayı Allah'ın kelâmında ses ve harf türünden bir özellik bulunmamaktadır.³⁴⁶

Makdisî kelâmın işitilmesine dair Nesefî'nin görüşünü şerh etmeden önce Mu'tezile'ye karşı nefsî kelâmı şu şekilde ortaya koymaktadır: Nefsî kelâm konuşanın kendi içinde irâde ettiği şeydir. Bunlardan her birine ortaklık (iştirâk) yoluyla kelâm lafzı ıtlâk edilmektedir. Şârih bu konuya dair ortaya konulan görüşleri şöyle aktarmaktadır: **a.** Kelâm sözcüğü lafzî kelâm üzerine mecâz yolu ile medlûlün ismine delâlet edeni (*dâll*) isimlendirmek için ıtlâk edilmektedir. **b.** Kelâm hakikat yolu ile lafzî kelâma verilmektedir. **c.** Sirâceddin el-Urmevî *Şerhi 'l-Erba'* in isimli eserinde ise kelâmın mecâz yolu ile nefsî kelâma verildiğini belirtmektedir.³⁴⁷

Makdisî nefsî kelâmın sübûtuna delil teşkil eden âyet-i kerîmeleri şu şekilde nakletmektedir: “*Kendi içlerinden de: Bu söylediklerimiz yüzünden Allah'ın bize gazap etmesi gerekmez miydi? derler.*”³⁴⁸, “*Yusuf bunu içinde sakladı*”³⁴⁹, “*Sen benim içimdekini bilirsin, halbuki ben senin zâtında olanı bilmem.*”³⁵⁰ ve “*Onlar, sana açıklayamadıklarını içlerinde gizliyorlar*”³⁵¹ meâlindeki âyet-i kerîme “*sana ortaya*

³⁴⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 455-457.

³⁴⁵ Tevbe 9/6.

³⁴⁶ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 140-141.

³⁴⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 458.

³⁴⁸ Mücâdele 58/8.

³⁴⁹ Yûsuf 12/77.

³⁵⁰ Mâide 5/116.

³⁵¹ Âl-i İmrân 3/154

çıkaramadıkları kelâmdan” mânasına gelmektedir. Şârih delil teşkil etmesi açısından Hz. Ömer’e nisbet edilen şu rivâyeti aktarmaktadır: İçimden bir kelâm söyledim; ancak o sözde Hz. Ebû Bekîr beni onunla geçti. Şârih örfî olarak “*Falan kişi kendi nefsinde kelâm etti*” şeklinde kullanımın olduğunu belirttikten sonra şair el-Ahtal’dan (ö. 92/710-11) şu şiiri nakletmektedir:

*Kelâm muhakkak kalptedir Ancak dil kalbe delil kalmıdır.*³⁵²

Makdisî saymış olduğu bu delillerin zât ile kâim bir mâna olup ses ve harf türünden olmayan nefsî kelâma delâlet ettiğini belirtmektedir. Şârih konuya dair getirmiş olduğu delillerden sonra Nesefî’nin nefsî kelâmın işitilmesi hususunda aktardığı ifadeleri ictibâs ettikten sonra Eş’arî âlimlerden olan Bâkılânî’nin (ö. 403/1013) görüşünü şu şekilde nakletmektedir: Allah’ın nefsî kelâmı âdetullah üzere işitilemez. Bundan dolayı âlemde geçerli olan âdetullah üzere işitilmesi mümkün değildir. Şârih nefsî kelâmın işitilemeyeceğini dile getiren İmam Mâtürîdî’nin görüşünü şu şekilde aktarmaktadır: Nefsî kelâm asla işitilemez. O, İmam Mâtürîdî’nin bu görüşte olduğunu belirtmekle birlikte *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eserinde yer alan “*sesin dışındaki bir şeyin işitilmesi câizdir*” şeklindeki ifadesiyle Eş’ariyye mezhebine yaklaştığını dile getirmektedir.³⁵³

Eş’arî nefsî kelâmın işitilmesinin câiz oluşunu naklî ve aklî delillerle şu şekilde izah etmektedir: Kur’ân-ı Kerîm’de zikrolunan “*Allah’ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar*”³⁵⁴, “*Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.*”³⁵⁵ ve “*Oysa ki onlardan bir zümre, Allah’ın kelâmını işitirler*”³⁵⁶ meâllerindeki âyet-i kerîmeler nefsî kelâmın işitilebileceğine delildir. Aklî delil ise konuşmanın işitme olmaksızın gerçekleşmesinin abes olacağı şeklindedir. Buna karşı İmam Mâtürîdî nefsî kelâmın işitilemeyeceği dile getirmektedir; çünkü Allah’ın kelâmı harf ve sesler cinsinden olmayan zâtı ile kâim sıfatı olduğu için işitilmesi imkansızdır.³⁵⁷

Makdisî nefsî kelâmın işitilmesine dair Eş’arî’nin getirdiği naklî ve aklî delillere şu şekilde cevap vermektedir: Naklî delillerden “*Allah’ın kelâmını işitip*

³⁵² إن الكالظ لفي الفؤا وان ا جعل اللسان على الفؤا ليل el-Makdisî, a.g.e., s. 459-460.

³⁵³ el-Makdisî, a.g.e., s. 460-461.

³⁵⁴ Tevbe 9/6.

³⁵⁵ Nîsâ 4/164.

³⁵⁶ Bakara 2/75.

³⁵⁷ el-Makdisî, a.g.e., s. 461-462.

dinleyinceye kadar”³⁵⁸ meâlindeki âyet-i kerîmedeki işitme Allah’ın kelâmı üzerine delâlet eden şeydir. “*Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.*”³⁵⁹ meâlindeki âyet-i kerîmede Hz. Mûsâ Allah’ın kelâmına delâlet eden bir şeyi işittiği için delâlet eden dalâlet edilen (medlûl) değildir. Bundan dolayı Hz. Mûsâ gerçek mânada Allah’ın kelâmını işitmemiştir; çünkü “*Allah, sizi yerden ot (bitirir) gibi bitirmiştir.*”³⁶⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede kullanıldığı şekli ile fiilin masdar ile tekîd edilmesi hakikat üzerine delâlet etmemektedir. Hz. Mûsâ için kelîmullah denilmesi ise melek ve kitap gibi bir vasıta olmaksızın Allah ile konuşmuş ve işitmiş olmasından dolayıdır. “*Oysaki onlardan bir zümre, Allah’ın kelâmını işitirler*”³⁶¹ meâlindeki âyet-i kerîmede Allah’ın kelâmının işitilmesi ona delâlet eden şey anlamına gelmektedir. Bunun aklî olarak izahı ise Allah’ın kelâmına delâlet eden şey işitilmediği zaman konuşmanın abes durumuna düşeceği; fakat kelâm üzerine delâlet eden bir şey bulunduğunda konuşmanın abes olmayacağı şeklindedir.³⁶²

Bahrü’l-Kelâm müellifi ve şârihin görüşleri göz önünde bulundurulduğunda kelâm, lafzî ve nefsî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Lafzî kelâm harf, ses ve yazıya delalet eden hâdis kelâm olarak anlaşılırken nefsî kelâm ise Allah’ın diğer sıfatlar gibi kadîm ve ezeli bir sıfattır. Ehl-i sünnet kelâm sıfatının kadîm ve ezeli olduğunu ortaya koyarken Mu‘tezile kelâm ekolü ise kelâm sıfatının hâdis olduğunu benimsediği görülmektedir.

1.4.5. Tekvîn

Tekvîn, Allah’ın yokluk (*adem*) halinde bulunan ma‘dûmu varlığa getirmesi şeklinde tanımlanan kadîm ve ezeli bir sıfattır. Bu lafız yerine halk, ibdâ, inşâ ve ihdas lafızları da kullanılmakla birlikte kelâm âlimleri tarafından tekvîn lafzı tercih edilmektedir.³⁶³ Tekvîn sıfatı kelâm ekolleri tarafından; ezeli bir sıfat olup olmaması, mükevven ile ilişkisi ve yaratmada etkin sıfatın taallukunun ne olduğu şeklinde ortaya

³⁵⁸ Tevbe 9/6.

³⁵⁹ Nîsâ 4/164.

³⁶⁰ Nûh 71/17.

³⁶¹ Bakara 2/75.

³⁶² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 462-463.

³⁶³ en-Nesefî, *et-Temhîd...*, s. 74; Tefvik Yücedoğru, “Tekvin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/389.

çıkan konular etrafında tartışılmıştır.³⁶⁴ Tekvîn sıfatından kaynaklanan tartışma kelâm ekollerinin iki farklı düşünceyi benimsemelerine sebep olmuştur: Fiilî sıfatları hâdis kabul eden Mu‘tezile ve Eş‘arîler tekvînin müstakil bir sıfat olmayıp kudret sıfatının hâdis varlıklara taalluku şeklinde görüş ortaya koymaktadırlar; ancak fiilî sıfatları hâdis kabul etmeyen Mâtürîdîler ise tekvînin hayat, ilim ve kelâm sıfatlarındaki gibi müstakil bir sıfat olduğunu ve bir fiili yapma gücüne sahip olma anlamına gelen kudret sıfatından farklı bir şey olduğunu belirtmektedirler.³⁶⁵

Nesefî *Tebîrâtü’l-edille* ve *et-Temhîd li-kavâidi’t-tevhîd* isimli eserlerinden farklı olarak *Bahrü’l-Kelâm*’da tekvîn sıfatı ile ilgili müstakil bir konu başlığı açmayıp sıfatların mahiyetine dair açıklama yaptığı bölümde fiilî sıfatların ne olduğunu ve Mâtürîdîler’den farklı görüş ortaya koyan Eş‘arîler’in bu konuya dair yaklaşımlarını zikretmektedir. O fiilî sıfatların yaratma (*tahlîk*), rızık verme(*terzîk*), faziletlendirme (*ifdâl*), nimet verme (*in‘âm*), lütufta bulunma (*ihsân*), merhamet etme (*rahmet*), bağışlama (*mağfiret*) ve doğru yola iletme (*hidâyet*) olduğunu dile getirmektedir. Müellife göre Allah’ın diğer sıfatları gibi tekvîn sıfatı da O’nun zâtının ne aynısı ne de gayrisi olan kadîm ve ezelî bir sıfatıdır.³⁶⁶

Nesefî fiilî sıfatlar hakkında Eş‘arîler’in dile getirdikleri görüşü şu şekilde aktarmaktadır: Yukarıda zikrolunan fiilî sıfatların hepsi muhdestir ve Allah’ın bir varlığı yaratmadan önce yaratıcı (*hâlik*) ve yaratmış olduğu bir varlığa rızık vermeden önce de rızık verici (*râzik*) olarak nitelendirilmesi muhal olan bir durumdur. Bu sebeple O’nun bu sıfatlar ile ezelde vasıflanması imkansızdır.³⁶⁷

Makdisî zâtî sıfatların mahiyeti hakkında bilgi veren Nesefî’nin kadîm olarak düşündüğü fiilî sıfatların anlatımına atıf harfî olan vâv (و) harfini kullanarak başladığını belirtmektedir. Şârih fiilî sıfatlar hususunda Eş‘arîler’in beyan etmiş oldukları görüşleri şu şekilde nakletmektedir: Fiilî sıfatlar hâdistir ve Allah yaratmadan önce yaratıcı (*hâlikiyet*) ve rızık vermeden önce de rızık verici (*râzikiyet*) olarak vasıflandırılması muhaldir. Eş‘arîler fiilî sıfatlara dair görüşlerini fiil ve mef‘ûl ilişkisini göz önüne alarak geliştirmişlerdir. Onlar dövme (ضوورب) fiilinin

³⁶⁴ Tevfik Yücedoğlu, “Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/2 (Ocak 1987), 259-260.

³⁶⁵ Yücedoğlu, “Tekvin”, 40/389-390.

³⁶⁶ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 105.

³⁶⁷ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 105.

dövülen varlık (مضروب) olmadan tasavvur edilmesinin imkansız oluşundan hareketle fiil ve mef'ûlün aynı şeyler olduklarını ifade etmektedirler. Bu sebeple fiillerin mef'ûller ile bu aynı olma durumu Allah'ın o sıfatlar ile nitelenmesini imkansız hale getirmektedir.³⁶⁸

Makdisî mef'ûlden anlaşılanın (mefhûm) fiilden anlaşılan şeyin bizatihi aynısı olmasının muhal olan durumları gerektirmesi sebebiyle fiil ve mef'ûlün aynı olduğu yönünde görüş ortaya koyan Eş'arîler'in bununla esasen neyi kastettiklerini şu şekilde açıklar: Fail bir fiil yaptığı zaman burada sadece fail ve mef'ûlün varlığı görülmektedir. Kendisi ile tekvin, terzîk ve tahlîk gibi bir fiille ifade edilen anlam (mâna) ise failin mef'ûle nispetinden kaynaklı akılda gerçekleşen itibarî bir şeydir (emir); gerçeklik düzleminde (fi'l-hâriç) mefulden ayrı olarak bir hakikate sahip olan bir şey değildir. Mesela bir mâhiyet var olduğu takdirde onun var olması varlığını ifade eder; fakat aklın mâhiyeti varlık olmaksızın mülâhaza edebilmesi anlamında ikisi akıl planında birbirinden ayrı şeylerdir.³⁶⁹

Makdisî fiili sıfatların hâdis olduğuna dair Eş'arî'nin hem naklî hem de aklî delil olarak dile getirmiş olduğu istidlalleri şu şekilde nakletmektedir: *"İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır. Şimdi O'ndan başkasının ne yarattığını bana gösterin."*³⁷⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede Allah yokluk halinden sonra var ettiği fiillerini uluhiyyeti üzerine delil olarak getirmiştir. Ayrıca bu ve benzeri diğer âyet-i kerîmelerde yaratma ismi (halk) yaratılan şeylere ıtlak edilmiştir. Eş'arî'nin dile getirmiş olduğu bu görüşe karşılık Şârih şu şekilde cevap vermektedir: Kudretin makdûr üzerine ıtlak edilmesi mecâz olduğu gibi âyet-i kerîmede mef'ûl üzerine masdarın ıtlak edilmesi de mecâzî anlamdadır.³⁷¹ Buna ilave olarak Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan *"Sizi de annelerinizin karınlarında çeşitli safhalardan geçirerek yaratıyor."*³⁷² meâlindeki âyet-i kerîme göz önünde bulundurulduğunda kadîmin varlıkta sonraya kalmayacağı görülmektedir. Son olarak *"Yaratmaya başlayan, sonra onu tekrarlayan O'dur"*³⁷³ meâlindeki âyet-i kerîmede yaratmanın bir başlangıcı ve tekrarının olduğu bildirilmekte ve yaratmanın

³⁶⁸ el-Makdisî, a.g.e., s. 353.

³⁶⁹ el-Makdisî, a.g.e., s. 353-354.

³⁷⁰ Lokman 31/11.

³⁷¹ el-Makdisî, a.g.e., s. 355.

³⁷² Zümer 39/6.

³⁷³ Rûm 30/27.

hudûs emareleri taşıyan bu özelliklere sahip olması onun hâdis oluşunu zorunlu kılmaktadır.³⁷⁴

Aklî delil olarak Eş‘arîler’e göre fiilin mef‘ûl olmaksızın düşünülemediği gibi tekvinin de mükevven olmadan tasavvur edilmesi imkansızdır; çünkü onlara göre bir varlığın gerçekleştirdiği dövme fiili dövülen varlık (*mef‘ûl*) olmadan düşünülemez. Bu sebeple fiil ile mefulün birbirlerinden ayrılması muhâl olan bir durumdur.³⁷⁵ Nitekim tekvinin hâdis olmadığı varsayıldığında kadîm olması gerekli olacak ve bu durumda mümkünâtın kıdemi ortaya çıkacaktır; ancak böyle bir şeyin muhâl olduğu bilinmektedir. Sonuçta tekvinin hâdis olduğu ispat edildiğinde mükevvenin de hâdis olması zorunlu olacaktır. Burada hem Eş‘arîler’in dile getirmiş oldukları tekvin ve mükevvenin aynılığı hem de tekvinin mükevvenin illeti olma durumları bu ikisinin hâdis olduklarını kanıtlamaktadır.³⁷⁶

Makdisî’ye göre örneğin dövmek (*darb*) izafî bir sıfat olduğu için birbirine izafe edilen iki şey, yani döven ve dövülen, olmaksızın tasavvur edilmesi muhâldir; ancak tekvîn, tahlîk ve diğer fiilî sıfatların bu şekilde ele alınması câiz değildir; çünkü bunlar mefulün aynısı değil, bir şeyi yokluktan varlığa çıkartmak olan izafetin başlangıcı/kaynağı olan hakikî sıfatlardır. Şârih aklî delillere karşı takrir ettiğimiz bu cevabı dile getirdikten sonra fiilî sıfatların hakikî sıfatlar olarak değerlendirilmesinin yalnızca Mâverâünnehir bölgesinde bulunan alimlere ait bir görüş olduğunu vurgulamaktadır.³⁷⁷

Makdisî fiilî sıfatların merciiine dair muhakkik âlimlerin görüşünü şu şekilde nakletmektedir: Fiilî sıfatların mercii tek bir şeydir ki o da tekvindir. Eğer tekvîn hayata taalluk ederse yaşatmak (*احياء*), ölüme taalluk ederse öldürmek (*إماتة*), sûrete ta‘alluk ederse şekil verme (*تصوير*) ve rızık olan şeye taalluk ederse rızıklandırma (*ترزيق*) olarak isimlendirilmektedir. Fiilî sıfat kategorisinde ele alınan bu sıfatların hepsinin mercii tekvîn sıfatıdır; ancak bu sıfatların taşıdıkları hususî anlamlar taalluk ettikleri şeyler sayesinde.³⁷⁸

³⁷⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 283.

³⁷⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 355.

³⁷⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 283.

³⁷⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 355.

³⁷⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 355-356.

Makdisî fiilî sıfatlar hakkında Eş‘arîler’in ortaya koydukları görüşleri dile getirdikten sonra Mâtürîdî âlimlerin fiilî sıfatların kadîm oluşuna dair zikretmiş oldukları delilleri şu şekilde aktarmaktadır:

1. Şayet tekvinin hâdis olması halinde başka bir tekvinle hâdis olmaktan veya olmamaktan yani kadîm olmaktan hâli olması düşünülemezdi. Bu durumda başka bir tekvinle hâdis olması ikinci, üçüncü ve dördüncü tekvinlerinde birbirlerine zorunlu olarak bağlı olmasını gerektirecektir. Nitekim bunun sonucunda tekvinin ya teselsülü ya da kadîm olan bir tekvin ile bitmesi gerekecektir. Tekvinin teselsüle girmesinin muhâl oluşundan dolayı ikinci görüşün doğruluğu kanıtlanmaktadır. Diğer bir açıdan tekvinin kadîm oluşu şu şekilde ispat edilmektedir: Onun hâdis olduğu varsayıldığında ya Allah’ın zâtında ya başka bir mahalde ya da herhangi bir yer olmaksızın hudûsu gerekli olacaktır. Burada dile getirilen ihtimallerin bâtıl oluşları tekvinin kıdemini ortaya çıkarmaktadır; çünkü dile getirilen bu ihtimaller ya Allah’ın zâtının hâdis varlıklara mahal olmasını ya tekvinin O’ndan başkası ile vasıflanmasına ya da sıfatın hâdis olanın zâtı ile kaim olmasını gerektireceği için bunların hepsi muhâl olan durumlardır.³⁷⁹
2. Allah kendi zâtını “*O, yaratan, var eden ve şekil veren Allah’tır.*”³⁸⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede yaratıcılık (الخالقية) vasfı ile nitelendirmektedir. O’nun kelâmının kadîm ve ezeli olduğu bilindiği halde, şayet fiilleri hâdis olsaydı kendi zâtını ezelde bu sıfatla nitelendiremezdi. Allah’ın fiillerinin hâdis olduğu düşünüldüğü takdirde ya O’nun kelâmının yalan olduğu ya da âyet-i kerîmede ifade edilen lafzın Allah’a mecâz olarak nispet edildiği şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Zikrolunan iki durumun muhal olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır; çünkü Allah’ın kelâmında yalanın bulunması muhaldir ve âyet-i kerîmede ifade edilen lafız ile hakîkî mâna kastedilmektedir.
3. Allah zâtını yaratıcı ve rızık verici sıfatları ile nitelendirmesi onların övgü (medh) özelliği taşımaları sebebiyledir. O yaratmanın varlığından önce

³⁷⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 284-285.

³⁸⁰ Haşr 59/24.

yaratıcı olmasaydı yaratmış olduğu şeylerin varlığı ile medh sıfatlarını kazanırdı. Nitekim Allah'ın zâtının başka bir varlık sebebiyle kemâle ermesi O'nun zâtında eksikliğin olduğu anlamına gelir.

4. Fiil zarûri olarak mef'ûlden farklı bir şeydir; ancak fiil mef'ûl ile aynı olsaydı bu durumda Allah'ın zâtı ile tekvinin kâim olması imkansız olurdu.

Makdisî fiilî sıfatların kadîm oluşuna dair Mâtürîdîler'in dile getirmiş oldukları istidlâllerin burada zikrolunan ile sınırlı olmadığını; bilakis çok daha fazla delilin bulunduğunu belirtmektedir. Şârih'in bunlara yer vermesi konuyu muhtasar olarak ele almak istemesi sebebiyledir.³⁸¹

Şârihimiz Makdisî yukarıda tekvinin kıdemine dair aktarmış olduğu istidlâllerin yanı sıra şerhinde mükevvenin hâdis oluşunu şu şekilde izah etmektedir: Mükevvenin kulun sıfatı olduğu bilinmektedir. Nitekim tekvinin hilafına kul kendi sıfatı ile hâdistir. Tekvin ise diğer sıfatlarda olduğu gibi Allah'ın kadîm sıfatıdır. Buna ilave olarak mükevvenin varlığa gelebilmesi için bir yaratıcıya muhtaçtır ve kadîm olan varlığın hilafına üzerine yokluk geçmiştir. Buradan anlaşılmaktadır ki mükevvenin hem yaratıcıya muhtaç olması hem de üzerine yokluk sebkâ etmesi gibi sebeplerden dolayı hâdis oluşu ortaya çıkmaktadır.³⁸²

Nesefî Allah'ın mahlûkâtı yaratmadan önce *hâlik* ve onlara rızık vermeden önce *râzık* sıfatları ile nitelenmesinin câiz oluşunu şu örnekle izah etmektedir: Bir insanın dikim işlerini yapabilme becerisinden dolayı o kişi terzi olarak isimlendirilirken bu kabiliyete sahip olmayan birine terzi denilmesi muhal olan bir durumdur. Bu örnek bağlamında fiilî sıfatlar düşünüldüğü zaman Allah'ın zâtı yaratma ve rızık verme vasıflarına sahip olmasından dolayı O'nun *hâlik* ve *râzık* olarak isimlendirilmesi câizdir. Müellife göre Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan “*O, din gününün mâlikidir.*”³⁸³ meâlindeki âyet-i kerîme ile Allah şu anda yaratılmamış olan din gününün sahibi olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar din günü yaratılmamış olsa da Allah'ın onu yaratmaya güç yetirebileceği de bilinmektedir. Buradan hareketle bir varlık henüz yaratılmamış veya rızıklandırılmamış olsa da Allah'ın bunlar ile

³⁸¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 356.

³⁸² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 285.

³⁸³ Fâtihâ 1/4.

vasıflanması muhal olan bir durumu ortaya çıkarmamaktadır. Neseî dile getirmiş olduğu bu sonuncu delilin sağlam olmadığını belirterek bu konu hakkında verilebilecek en doğru cevabı şu şekilde açıklamaktadır: Allah'ın zâtı ezelde bu sıfatlar ile vasıflanmamış olsaydı O'nun zâtının hâdislere mahal olması gerekirdi ki bunun O'nun için düşünülmesi muhaldir.³⁸⁴

Makdisî Eş'arîler'in Allah'ın bir varlığı yaratmadan önce *hâlik* sıfatına sahip olmadığı anlayışına, Neseî'nin de zikretmiş olduğu, kıyas gâib 'ale's-şâhid delilini kullanarak cevap vermekle birlikte ilave bir açıklamada bulunmamaktadır. Şârih "*O, din gününün mâlikidir.*"³⁸⁵ meâlindeki âyet-i kerîmede Allah'ın din gününü yaratmadan önce zâtını bununla isimlendirdiğini belirtir. Çünkü O din gününü yaratmış olmasa da onu yaratmayı sağlayacak kudretin kendisinde olması sebebiyle âyet-i kerîmede zâtını bu şekilde isimlendirmiştir. Buradan da anlaşılmaktadır ki Allah'ın hâlik ve râzık olarak isimlendirilmesi, herhangi bir varlığı yaratmamış veya rızıklandırmamış olsa da kendisinin bunları icâd etme kudretine sahip olduğunu göstermektedir. Neseî'nin dile getirdiği sonuncu delilin sağlam olmayışı Makdisî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: Bu sıfatlar ile isimlendirmenin döndüğü şey itibariyle mecâz olduklarına işaretler; ancak fiilî sıfatlar Allah'ın zâtı ile kâim ezelî olan hakîkî sıfatlardır. Şayet Allah bunlar ile ezelde nitelenmemiş olsaydı zâtı daha sonra bunlar ile vasıflanması gerekirdi ki bu da O'nun zâtının hâdislere mahal olmasına sebep olurdu. Bir varlığın zâtının hâdislerden hali olmaması onun da hâdis olduğunu gösterir.³⁸⁶

Ehl-i Bâtıl'a göre Allah halihazırda varlıkların hepsini yaratmış olduğu için şimdiki hal itibariyle geriye yaratmanın konusu olacak hiçbir varlık kalmamıştır. Onların nezdinde, mesela ağaçlarda bulunan meyveler de dahil olmak üzere yaratılmış olan her şeyin yaratılışı tamamlanmıştır; fakat bu mahlûkatın hepsi açık bir şekilde belirgin değildir. Allah'ın yarattığı varlıklar insanlar tarafından görülmeseler de hakikatte onlar yaratılmış bir haldedirler. Onlar bu iddialarına Kur'ân-ı Kerîm'de yer

³⁸⁴ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 105-106.

³⁸⁵ Fâtihâ 1/4.

³⁸⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 357-358.

alan “*O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı.*”³⁸⁷ meâlindeki âyet-i kerîmenin delil teşkil ettiğini ifade etmektedirler.³⁸⁸

Nesefî Allah’ın yaratma fiilinin bir kesinti, durağanlık olmaksızın her anı kuşatır şekilde gerçekleştiğine dair kendisinin de benimsediği Ehl-i sünnet’e ait düşünceyi şu şekilde aktarmaktadır: Allah kıyamet gününe kadar var olacakları takdir etmiştir; ancak onları takdir etmiş olduğu zamanda değil; bundan sonra gelen her vakit ve anda yaratmaktadır. Mahlûkatın belli bir zaman diliminde yaratıldığı göz önünde bulundurulduğunda Allah’ın onları geçmişte yarattığı ve gelecekte de yaratacağı anlaşılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “*O, her an yaratma halindedir.*”³⁸⁹ meâlindeki âyet-i kerîme Allah’ın varlıkları yaratmayı belli bir zaman dilimine hasretmeyip sürekli gerçekleştirdiğine delildir. Bununla birlikte Resûl-i Ekrem’den rivayet olunan “*O’nun durumu: Diriltir, öldürür, aziz kılar ve zelil eder.*” anlamındaki hadîs-i şerîf de bu konu hakkında delil olarak zikredilebilir.³⁹⁰

Hiz. Ali’ye “*O, her an yaratma halindedir.*”³⁹¹ meâlindeki âyet-i kerîme hakkında ne düşündüğü sorulduğunda o şöyle bir açıklama yapmıştır: Onun durumu: Allah nutfeyi babalarının sulbünden annelerinin rahimlerine aktarır, sonra nutfeye şekil verir ve sonra onu annenin karnından dünyaya getirir, sonra dünyaya gelen bu canlıyı öldürür ve sonrasında kıyamet günü tekrar diriltir.³⁹²

Ehl-i sünnet’e göre Allah’ın yaratılmış olmadığı halde kıyamet gününü takdir etmesi bu konu özelinde delil olarak zikredilebilir. Çünkü Allah kıyamet gününü yaratmış olsaydı insanların hepsi kıyamet gününde bulunmuş olurdu ki bunun böyle olmadığı açık bir şekilde ortadadır. Kıyametin takdir edildiği; ancak yaratılmadığı hususunda Resûl-i Ekrem’den rivayet olunan “*Allah kalemi yarattı ve ona dedi*

³⁸⁷ Bakara 2/29.

³⁸⁸ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 180.

³⁸⁹ Rahmân 55/29.

³⁹⁰ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 180.

³⁹¹ Rahmân 55/29.

³⁹² en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 180.

ki: *Kıyamete kadar var olan şeyleri yaz.*”³⁹³ anlamındaki hadîs-i şerîf delil olarak zikredilmektedir.³⁹⁴

Makdisî varlıkların hepsinin yaratıldığına dair Neseî’nin naklettiği ehl-i bâtil’in görüşlerini aynı ifadelerle aktardıktan sonra onların “*O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı.*”³⁹⁵ meâlindeki âyet-i kerîmeyle istidlalde bulunmalarının sebebini şu şekilde açıklamaktadır: Âyet-i kerîmede yer alan (مَا) ismi mevsûlî geneli ifade etmek için kullanılmakta ve hal olan (جِيعَا) lafzı da geneli tekîd etmektedir.³⁹⁶

Makdisî yukarıda aktarıldığı şekilde muhalif düşünce sahiplerinin konuya yaklaşımını naklettikten sonra Ehl-i sünnet’in düşüncesini şu şekilde izah etmektedir: Allah kıyamet gününe kadar var olan ve olacak şeyleri takdir etmekle birlikte onları takdirde bulunduğu esnada yaratmamıştır. Çünkü varlıklar takdir edildiğinde yaratılmış oluşları da varsayılırsa bâtil olan, âlemin kadîm olma durumu ortaya çıkmaktadır. Takdir edilmesinden sonra Allah alemi tadrîcî olarak ardarda gelen zaman ve anlarda yaratmaktadır. Yaratmanın bu tadrîcî olma durumu Allah’ın geçmiş zamanda var olanları yarattığını ve daha sonra onları yok edip gelecekte onların benzeri olan (*misl*) varlıkları tekrar yaratacağını göstermektedir.³⁹⁷

Ehl-i sünnet varlıkların yaratılmasının her an gerçekleştiğini kanıtlamak için şu üç delili ortaya koymaktadır:

1. Resûl-i Ekrem “*O, her an yaratma halindedir (şe’n).*”³⁹⁸ meâlindeki âyet-i kerîmeyi Allah’ın diriltmesi, öldürmesi, şereflendirmesi, zelîl kılması, zenginleştirmesi ve fakirleştirmesi şeklinde tefsir etmektedir. Hz. Ali’ye de bu âyet-i kerîmenin ne ifade ettiği sorulduğunda şu şekilde izah etmiştir: Allah’ın *şe’ni*, nutfeyi babalarının sulbünden annelerinn rahimlerine sevk eder, ona şekil verir, onu anne rahminden dünyaya gönderir, öldürür ve bundan sonra kıyamet gününde tekrar diriltir.

³⁹³ Ebû Dâvûd, “Kitabü’s-sünne”, 86 (No. 4700); Tirmizî, “Kader”, 29 (No. 2155), “Tefsirü’l-kur’ân”, 348, (No. 3319); Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısri İbn Vehb, *Kitâbü’l-Kader ve mâ verede fî zâlike mine’l-âşâr*, thk. Abdülazîz Abdurrahman Muhammed el-Useym (Daru’l-Sultân, 1406), 121 (No. 26-27).

³⁹⁴ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 181.

³⁹⁵ Bakara 2/29.

³⁹⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 611.

³⁹⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 611-612.

³⁹⁸ Rahmân 55/29.

2. Allah ezelde kıyamet gününü takdir etmiş olmasına rağmen onu yaratmadı. Şayet kıyamet günü yaratılmış olsaydı insanların hepsi şimdi kıyamet gününde bulunmuş olurlardı; ancak gerçekte bunun böyle olmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Ehl-i sünnet'in ortaya koyduğu bu görüşün aksine Mu'tezile kıyametin şu anda mevcut olduğunu; fakat yaşayanlara gösterilmediği şeklindeki görüşü savunmaktadır. Onların nezdinde kıyamet insan öldüğü zaman ortaya çıkacaktır. Mu'tezile bu konu hakkında Resûl-i Ekrem'in "*Kul öldüğü zaman kıyameti ortaya çıkar*" anlamındaki hadîs-i şerîfi delil olarak getirmektedir. Ehl-i sünnet ise zikredilen bu hadîs-i şerîfteki kıyamet lafzının kulun mutluluk veya sıkıntısının ortaya çıkması anlamına geldiğini belirterek Mu'tezile'den ayrılmaktadır.
3. Allah kalemi yarattı ve ona şöyle dedi: Yaz ve o da kıyamete kadar var olan şeyleri yazdı. Burada kalemin varlıkların yaratılmadan önce yazıldığı şekilde anlaşılması gerekmektedir.³⁹⁹

Makdisî "*O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı.*"⁴⁰⁰ meâlindeki âyet-i kerîmeden hareketle 'varlıkların hepsinin yaratılmış olmasının' ifade ettiği anlamı şöyle izah etmektedir: Allah, hakîm olan yaratıcıya delâlet edip hayrete düşüren yaratma olgusundan din yönüyle; insanlarla yakınlık kurma, yiyecek ve içecekler, nikah, binekler ve bunlar gibi şeylerden zevk alma olgularından da dünya açısından insanların faydalanmaları için yeryüzündeki dile getirilen şeyleri yaratmıştır. Bunların tedricen yaratılmış olmasında hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Yaratılmış olan bu şeyleri inkâr etmek görülen duyu verilerini inkâr etmek anlamına gelir ki bu da inattan başka bir şey değildir.⁴⁰¹

Nesefî kıyamet gününe kadar yaratılacak varlıkların yazılması ile ilgili aktardığı hadîs-i şerîf hakkında '*Allah'ın kaleme öğretmesinin hikmeti nedir? Kalemde hayat var mıydı yoksa yok muydu?*' şeklinde gelen bir itirazı şöyle yanıtlamaktadır: Kalemde canlılık bulunmamaktadır; ancak Allah canlı olanlara soru sorduğu gibi cansız olan kaleme de soru sorabilir. Bununla birlikte "*Allah'ın kaleme kıyamet*

³⁹⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 612-613.

⁴⁰⁰ Bakara 2/29.

⁴⁰¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 613.

âlimler bu sıfatın hâdis olduğunu dile getirmektedirler. İlâveten kelâm ekolleri arasındaki bu anlaşmazlık fail ve mef'ûl arasındaki ilişkinin durumu hakkında farklı görüşlerin öne sürülmesinden de kaynaklandığı görülmektedir.

1.5. İsim ve Müsemmâ

Allah'ı tanımlama çabasında olan insanın sahip olduğu dilden kaynaklanan sınırlılıklar ve isimlerin O'nun zâtını ifade eden müsemmâ ile aynılık ve ayrılık (*gayr*) noktalarını tespit etme gayreti kelâm ilminde isim ve müsemmâ meselesinin tartışma konusu olmasına sebep olmuştur.⁴⁰⁶ İsim ve müsemmâ konusu incelenirken ortaya çıkan tartışmada isim, müsemmâ, tesmiye kelimeleri ve onların sahip olduğu mânalar merkeze alındığı görülmektedir. Bu lafızlar Kelâm âlimleri tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır: İsim bir varlık için kullanılan ad; müsemmâ isimlendirilen varlığın zâtı; tesmiye ise varlığın sahip olduğu ismi söylemektir.⁴⁰⁷

Kelâm âlimleri isim, müsemmâ ve tesmiyenin aynılık ve ayrılığı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Mu'tezile, Cehmiyye ve Kerramiyye ekolleri ismin müsemmâdan ayrı; ancak tesmiye ile aynı olduğunu ifade etmektedirler. Eş'arîler isim ve müsemmâ hususunda Mâtürîdîler'in hilafına bir anlayış benimsemiş olmalarının yanı sıra kendi aralarında da muhtelif görüşler ortaya koymuşlardır. Eş'arîler'in bir kısmı ismin tesmiye ve müsemmâdan ayrı şey olduğunu kabul ederken onlardan bazıları ise ismin üç tür olduğunu ifade ederek şöyle bir açıklamada bulunmaktadırlar: İsim şey, zât ve mevcûd isimlerinde olduğu gibi müsemmâ ile aynı; âlim ve kâdir isimlerinde olduğu gibi müsemmâ ile ne aynı ne de ayrı; hâlik ve râzîk isimlerinde olduğu gibi müsemmâdan ayrıdır. Mâtürîdî âlimler ismin müsemmâ ile aynı, tesmiyenin ise müsemmâdan ayrı olduğunu kabul etmektedirler.⁴⁰⁸

Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcabbâr (ö.415/1025) ismin müsemmâdan ayrı olduğunu ve ikisini aynı şey olarak düşünmenin muhal olduğunu dile getirir. Ona

⁴⁰⁶ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi", *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (Haziran 1998), 106-107; Fatih Özkan, "Siracüddin Ali b. Osman el-Ûşî ve Mâtürîdîlikte İsim ve Müsemma" (Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu, Bishkek, Kırgızistan, 2018), 367.

⁴⁰⁷ İlyas Çelebi, "İsim-Müsemmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/548; Çelebi, a.g.m., s. 106; Çelebi - Topaloğlu, "isim-müsemmâ", 177-178; Şâbûnî, a.g.e., s. 29-30.

⁴⁰⁸ Şâbûnî - Aruçi, a.g.e., s. 102-103.

göre müşâhede edilen âlemde acı, tatlı, ekşi ve sıcak olan şeyleri insan, dili ile ifade ettiği zaman ağzın veya diğer organların bundan zarar görmemesinden dolayı isim ve müsemmânın ayrı şeyler olarak düşünülmesi zarûridir. İsim ve müsemmânın ayrı olduğuna diğer bir delil de ismin araz, müsemmânın ise cisim olmasından hareketle bu ikisinin aynı şeyler olamayacağıdır. Kâdî Abdülcabbâr isim ve tesmiyenin müsemmânın aksine aynı şeyler olduğunu belirtmektedir. Çünkü bir varlığın ismini söylemek ve bir varlığı isimlendirmek arasında bir fark olmadığı için isim ve tesmiye ayrı şeyler değildir.⁴⁰⁹ Mu'tezile'nin isim ve müsemmâyı ayrı olarak düşünmelerinde ortaya koymuş oldukları *Tevhîd* ilkesi önemli bir rol oynamaktadır; çünkü isim ve müsemmâyı ayrı değerlendirmek Allah'ın dışında kadîmlerin bulunduğu (*taaddüd-i kudemâ*) düşüncesini olumsuzlamaktadır.⁴¹⁰

Mâtürîdî bir düşünür olan Nesefî'ye göre isim ve müsemmâ aynı olma anlamında birdir ve Allah tüm isimleri ile birlikte tektir; ancak Mu'tezile ve Mukaşşife'ye göre Allah'ın ismi O'ndan başka bir şeydir ve o isim de mahlûktur.⁴¹¹

İsim ve müsemmânın aynı olduğunu benimseyen Nesefî, isim ve müsemmânın ayrı olduğunu savunan Mu'tezile ve diğer Kelâm ekollerine hem naklî hem de aklî deliller ile cevap vermektedir. Naklî delil olarak Kur'ân-ı Kerîm'deki “*O halde sen de dini Allah'a has kılarak (ihlâs ile) kulluk et.*”⁴¹² ve “*Halbuki onlara, ancak dini yalnız O'na has kılarak ibadet etmeleri emrolunmuştu.*”⁴¹³ meâllerindeki âyet-i kerîmeleri zikreden Nesefî, buradan hareketle, Allah'ın insanlara kendisinin birliğine inanmalarını emrettiğini, bu sebeple, isim ile müsemmâ ayrı şeyler olarak kabul edildiği takdirde tevhidin O'nun zâtında değil de isim üzerinde meydana geleceğini, müsemmâdan anlaşılanın Allah lafzında bulunan elif (ا), lâm (ل) ve he (ه) harfleri olmadığını; bilakis O'nun zâtı olduğunu belirtmektedir. “*Ey Yahya! Kitab'a var gücünle sarıl, dedik.*”⁴¹⁴ meâlindeki âyet-i kerîme ile de delillendirmede bulunan

⁴⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş esasının Açılımı)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/390-392.

⁴¹⁰ Çelebi, *a.g.m.*, s. 113.

⁴¹¹ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 142.

⁴¹² Zümer 39/2.

⁴¹³ Beyyine 98/5.

⁴¹⁴ Meryem 19/12.

müellif, burada yer alan kitap ismi ile bizatihi ismin değil; aksine müsemmanın kastedildiğini dile getirir.⁴¹⁵

Neseî aklî delil olarak şunu ifade etmektedir: Bir insan “*Sen hürsün!*” veya “*Sen tâliksin!*” şeklinde ifadeler kullandığında “hür olmak” ve “boş olmak” sözleri kişilerin isimleri üzerine gerçekleşmeyip zâtları üzerine vâki olmaktadır. Çünkü bir eylemin isim üzerine gerçekleşmesi aklen muhâl olan bir durumdur. Mesela bir erkek bir kadını nikahına almak için “*Seni nikahıma aldım*” şeklinde bir ifade kullandığı zaman nikah akdi kadının ismi üzerine gerçekleşmeyip zâtı üzerine gerçekleşmektedir.⁴¹⁶

Mâtürîdî âlimlerin Ehl-i sünnet’in temsilcisi olmak bakımından kendilerini Eş’arîler’den önde görmeleri sebebiyle kendi mezheplerini ifade etmek için Ehl-i sünnet kavramını kullandıkları müşâhede edilmektedir. İsim ve müsemma meselesinin Mâtürîdîler’in bu yaklaşımına iyi bir örnek teşkil ettiği görülmektedir. Yukarıda belirttiğimiz konuda Eş’arîler Mâtürîdîler’den farklı düşüncelere sahiptir. Şârihimiz Makdisî de eserinde Mâtürîdî düşüncesi olan isim ile müsemmanın aynılığını dikkat çekici bir şekilde aktarmaktadır. O isim ve müsemma hususunda Mutezile ve Mukaşşife’nin isim ve müsemmanın ayrı olduğunu savunduklarını; isim zikretmeksizin Eş’arî kelâm ekolünü kastederek onların isim ile müsemmanın ne aynı ne de ayrı olduğu düşüncesinde olduklarını dile getirir. Şârih tesmiyenin isim ve müsemma ile olan ilişkisine dair şu üç görüşü aktarır: **1.** Müsemmanın aynıdır. **2.** İsmın aynıdır. **3.** İsim ve müsemmadan ayrı şeydir. Makdisî bu görüşlerden tesmiyenin isim ile müsemmadan ayrı şeyler olduğu görüşünün tercih edildiğini ifade etmektedir. İsim mürekkebe harfler ve seslerden oluşmayıp kendisinden sadece mânanın anlaşıldığı şey; tesmiye ismin üzerine delâlet eden mürekkebe harfler olarak tanımlayan Makdisî’nin müsemmanın tanımının ne olduğu ile ilgili bir açıklamada bulunmadığı görülmektedir.⁴¹⁷

Makdisî âlimler tarafından farklı görüşlerin ortaya koyulduğu isim ve müsemma meselesinin lafzî tartışmadan öte bir şey olmadığını belirten bir kesimin de olduğunu zikretmektedir. Bu görüşü savunanlar isimle lafız irade edilirse

⁴¹⁵ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 142.

⁴¹⁶ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 142.

⁴¹⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 366.

müsemâmâdan ayrı şey olacağını; ancak lafza delâlet eden şey murâd edilirse müsemmâ ile aynı şeyin dile getirilmiş olacağını belirtmektedirler.⁴¹⁸

İsim ile müsemmânın aynı olduğuna dair Neseî'nin naklî delil olarak zikrettiği “*O halde sen de dini Allah’a has kılarak (ihlâs ile) kulluk et.*”⁴¹⁹ ve “*Halbuki onlara, ancak dini yalnız O’na has kılarak ibadet etmeleri emrolunmuştu.*”⁴²⁰ meâllerindeki âyet-i kerîmeler üzerine onun serdettiği görüşlere bir ekleme yapmaksızın aynen aktaran Makdisî'nin “*Ey Yahya! Kitab’a var gücünle sarıl, dedik.*”⁴²¹ meâlindeki âyet-i kerîmede alma (أخذ) ile emredilenin bu harfler (أ خ ذ) ile kendisine delâlet olunan müsemmânın eş anlamlısı olan isim olduğu değerlendirmesini yaptığını görmekteyiz.⁴²² Şârih, ilave olarak Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “*Yüce Rabbinin ismini zikret.*”⁴²³ ve “*Allah’ı bırakıp da taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir.*”⁴²⁴ meâllerindeki âyet-i kerîmelerin de delil olduğunu belirtir; çünkü Müşrikler bizzat isimlere değil; o isimlerin sahibi/müsemmâsı olan varlıklara (zevât) ibadet etmektedirler. Şârihimiz az önce aktarmış olduğumuz izahlarına ilave olarak “*Üzerine Allah ismi anılmadan (hayvan)lardan yemeyin*”⁴²⁵ meâlindeki âyet-i kerîmeyi konu bakımından ele almaktadır. Ona göre burada, Allah’ın ismi vasıtasıyla anılan (mezkûr) ile ibadet etme değil de Allah’ın zâtı murâd edilmektedir; çünkü Allah’ın ismini dile getirme şeklindeki ibadet (zikir), anılandan (mezkûr) farklıdır.⁴²⁶

Makdisî’ye göre isim ile müsemmânın aynı olması lügat ve örf bakımından olmayıp din (şeriat) itibariyledir; çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de isim zikredildiğinde müsemmâ kastedilmektedir.⁴²⁷

⁴¹⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 466.

⁴¹⁹ Zümer 39/2.

⁴²⁰ Beyyine 98/5.

⁴²¹ Meryem 19/12.

⁴²² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 366-367.

⁴²³ Lâmişî’ye göre âyet-i kerîmede Allah’ın kullara ismini tesbih etmeleri için emrettiğini belirtir; çünkü isim müsemmâdan ayrı bir şey olduğunda tesbih Allah’ın zâtından başkası için olması gerekirdi. A’lâ 87/1. Ebü’s-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd li-ķavâ’idi’t-tevhîd*, thk. Abdülmecit Türkî (Beyrut: Dar’ul-Garbi’l-İslami, 1995), 68.

⁴²⁴ Yusuf 12/40.

⁴²⁵ En’âm 6/121.

⁴²⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 467.

⁴²⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 467.

Makdisî isim ile müsem mânın aynı olduğuna dair Neseî'nin ifade ettiğı aklı delilleri herhangi bir ilave açıklama yapmadan aktarmaktadır.⁴²⁸

Neseî isim ve müsem mânın ayrı olduğunu ileri sürenlerin ortaya koydukları çeşitli delilleri şöyle nakletmektedir:

1. Resûl-i Ekrem'in "*Şüphesiz Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim onları zikrederse / ezberlerse cennete girer*"⁴²⁹ anlamındaki hadîs-i şerîfi rivayet edilmiştir. O halde isim ile müsem mânın aynı olduğu kabul edilirse bu durumda zikredilen doksan dokuz sayısı kadar ilahın var olması sonucuna götürür ki bu da muhâldir.
2. İsim ile müsem mân aynı olsa, buna binaen bir insan ateş lafzını telaffuz ettiğinde onun ağzının yanması gerekirdi.
3. Pis olan bir şey üzerine Allah'ın adı yazıldığında, savunulan görüş doğrultusunda, Allah'ın zâtının pis olan şeyin üzerinde bulunması gerekirdi.⁴³⁰

Neseî'nin bir açıklamaya gitmeden varlığın isminin bizzat onun kendisine delâlet ettiğini belirtmesi de isim ve müsem mânın aynı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. O benimsemiş olduğu düşünceye yapılan itirazları isim ve tesmiye arasındaki ayrılığı dikkate alarak şu delillerle cevaplamaktadır:

1. Resûl-i Ekrem, Allah'ın doksan dokuz isminin olduğunu ifade ettiğı hadîs-i şerîfte isim lafzını telaffuz etmiş olmakla birlikte tesmiyeyi irade etmiş ve isim ile tesmiyeyi ayırmıştır. Hint, Sind, Türk, Arap, Acem gibi milletler Allah'ı kendi lisanlarında isimlendirmektedirler; fakat tesmiye ve ibareler farklı olsa da Allah birdir. Nasıl ki bir insana "Zeyd âlim, fâzıl ve sâlih" denildiğı gibi nitelenmesi onun birden fazla zâtı olduğu anlamına gelmeyip tek olan zâtı için kullanılmaktadır. Bu sebeple Allah birden çok isimle isimlendirildiğinde O'nun bir olan zâtı irade edilmektedir.
2. Bir insan ateş dediğı zaman ağzı yanmamaktadır; çünkü burada ateşin tesmiyesi var olup hakîki ateş bulunmamaktadır.

⁴²⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 467-468.

⁴²⁹ Buhârî, "Şurût", 981 (No. 2585), " "Tehvîd", 12 (No. 2957); Müslîm, "Zikr, Dua, Tevbe, İstiğfar", 2677.

⁴³⁰ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 143.

3. Allah'ın ismi pis olan bir şeyin üzerine yazıldığı zaman burada mevcut olan kitâbet ve tesmiye olup Allah'ın zâtı pis olan şey üzerinde bulunmamaktadır.⁴³¹

Bu noktada Şarihimiz, müellifin “denildi” sözüyle hakikatte Mu'tezile'nin delilleri konumunda olan sorulara işaret ettiğini ve “Bir şeyin ismi o şeyin kendisine (*ayn*) delâlet eder' deriz” sözüyle de o suallerin cevaplarına işarette bulunduğunu belirtir. Müellifin “Bir şeyin ismi o şeyin kendisine (*ayn*) delâlet eder” şeklindeki ifadesine “Ondan başkası olsa ona delâlet etmez” şeklinde bir ilavede bulunarak cevabı tahkim eden Şarihimiz bunun hakikatte Mu'tezile'nin gizli (*mukadder*) sualine cevap teşkil ettiğini, bununla birlikte bu cevabın üzerinde düşünmeyi gerekli kılan bir problem taşıdığını ifade etmektedir.⁴³²

Makdisî, Resûl-i Ekrem'in hadîs-i şerîfinde geçen isimlerden anlaşılanın tesmiye olduğunu belirtmektedir. Şârih isim ve tesmiye arasında bulunan farkı şöyle açıklamaktadır: Tesmiye Hint, Sind, Türk, Arap, Acem dillerinin ve ibarelerinin değişmesiyle farklılaşmaktadır. Bu sebeple Allah'ın ismi buralarda kullanılan dil ile ifade edilmektedir. Müsemâm ise isim ile eş anlamlıdır. Çünkü Allah birdir ve tesmiye edilen lügatlerin farklılaşması ile değişmemektedir. Şârih'e göre bir insana âlim, âkil ve salih denilir; fakat müsemâm o insandır, isimlerin farklılaşması o insanın zâtında herhangi bir değişiklik meydana getirmemektedir. Birden fazla isimle Allah'ın isimlendirilmesi O'nu ifade etmektedir. Çünkü müsemâm tek bir zâttır ve tesmiyelerin değişmesiyle değişmemektedir.⁴³³

Makdisî'ye göre ateş diyen bir insanın ağzının yanmaması ateş lafzının dil ile tesmiye edilmesinden dolayıdır. Bir ismin dil ile ifade edilmesi o ismin varlığının hakiki bir şekilde oluşması anlamına gelmeyip onun sadece tesmiye edilmesidir. Pis olan bir yere Allah lafzının yazılması durumunda O'nun zâtının orada olması gerekmez; çünkü pis olan yer üzerinde sadece kitâbet ve tesmiye bulunmakta, kitâbet ve tesmiyenin varlığı pis olan yer üzerinde isimlendirilen zâtın varlığını gerektirmemektedir.⁴³⁴

⁴³¹ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 143.

⁴³² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 469.

⁴³³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 470.

⁴³⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s.470.

Sonuçta Makdisî'nin dile getiridiği gibi isim ve müsemma meseleri lafzı bir tartışmanın ötesinde bir şey olmamakla birlikte kelâm ekollerinin bu konuya dair ortaya koydukları görüşler bulunmaktadır. Buradan anlaşılmaktadırki Mâtürîdîler isim ve müsemmayı aynı kabul etmekle birlikte tesmiyenin onlardan farklı olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar. Mu'tezile kelâm ekolü ise isimin müsemmadan ayrı şey olduğunu; ancak tesmiye ile aynı olduklarını belirtmektedirler.



II. BÖLÜM

EL-MAKDİSÎ'NİN GÂYETÜ'L-MERÂM'INDA HABERÎ SIFATLAR MESELESİ

2.1. HABERÎ SIFATLARAGENEL BAKIŞ

Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde hâdis varlıkların sahip olduğu birtakım özellikler Allah'ın zâtına izafe edilmeleri sebebiyle bunlara haberî sıfatlar denilmektedir.⁴³⁵ Bu sıfatların haberî olarak isimlendirilmesinin yanı sıra mahlûklar ve Allah arasında benzerliğin ortadan kaldırılmasının gerekliliğinden dolayı bunların selbî/ tenzîhi kategoride incelendiği de bilinmektedir.⁴³⁶ Bu sıfatların kendi içinde sahip olduğu sınıflandırma hususunda İzmirli İsmail Hakkı *Yeni İlmi Kelâm* isimli eserinde yed, vech, ayn gibi sıfatların zâtî; istivâ, meci, ityan şeklinde ifade edilen sıfatların ise fiiller türünden olduğunu dile getirmektedir.⁴³⁷ Haberî sıfatların bazıları sadece Kur'ân-ı Kerîm'de bazıları hadîs-i şerîflerde geçmekle birlikte bu iki yerde de geçen haberî sıfatların olduğu da bilinmektedir.⁴³⁸ Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde vârid olan bazı haberî sıfatlar şu şekilde geçmektedir: *“Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir”*⁴³⁹, *“Baldırların açılacağı (işlerin zorlaşacağı)”*⁴⁴⁰, *“Allah, Âdemi sûreti üzerine yarattı”*⁴⁴¹ *“Şüphesiz ki kulların kalpleri Rahmân'ın parmakları arasındadır. O kalpleri dilediği şekilde çevirir.”*⁴⁴²

Haberî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği ve Allah'a nispetinin mahiyeti hususunda âlimler tarafından muhtelif görüşler serdedilmektedir. Bu görüşleri savunanlar genel olarak Teşbih, Nefy, Tevâkuf ve İspat-Tevîl yöntemleri etrafında görüşlerini dile getirmişlerdir. a. Teşbih yöntemini benimseyen Müşebbihe, Mücessime, Kerramiye gibi ekoller Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde geçen haberî sıfatların zâhir mânalarını esas almaktadırlar. Bu sebeple onlar hâdis varlıklarda

⁴³⁵ İzmirli, *a.g.e.*, s.2/152; Yurdagür, *a.g.e.*, s. 234; Çelebi, “Sıfat”, 37/105.

⁴³⁶ Çelebi - Topaloğlu, “Sıfat”, 304.

⁴³⁷ İzmirli, *a.g.e.*, s. 2/152.

⁴³⁸ İzmirli, *a.g.e.*, s. 2/152.

⁴³⁹ Sâd 38/88.

⁴⁴⁰ Kalem 68/42.

⁴⁴¹ Müslîm, “Bir, Salat ve Âdab”, 2612, “Cennet”, 2841.; Buhârî, “Enbiya”, 1210 (No. 3148), “İstizân”, 2299 (No. 5873).

⁴⁴² en-Nisâbü'rî Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1431), 4/1/706 (No. 1926); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdul Mun'im Şelebi (Beyrut: Darul Risaletul Alemiyye, 1421), “Nu't”, 156 (No. 7690,7691,7692), “İstiaze”, 203 (No. 7812); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Tarık b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseyni (Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1416), 9/164 (No. 9432); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî İbn Ebi Asım, *el-Âḥâd ve'l-Meṣânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyad: Darü'r-Riyad, 1411), 2/475, (No. 1278); Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/283 (No. 1041), 2/475 (No. 1278).

mevcut olan yed, ayn ve sûret gibi diğer özelliklerin Allah'ta da aynı şekilde olduğunu dile getirmektedirler. Bu yöntem neticesinde Allah ile diğer mahlûklar arasında benzerliğin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. **b.** Neyf yöntemini benimseyen Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'a göre her türlü eksiklik ve noksanlıktan münezzeh olan Allah'ın hâdis varlıkların sahip olduğu özellikle vasıflanmasının muhâl olması sebebiyle O'nun bu sıfatlar ile nitelendirilmesi câiz değildir. Haberî sıfatların Kur'an-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde geçmelerine rağmen nefy yöntemini benimseyenler bu sıfatların kendilerini inkâr etmektedirler. **c.** Tevâkuf yöntemi hususunda görüş dile getiren Selef ulemâsı haberî sıfatların geçtiği yerlerdeki şekli ile varlıklarını kabul etmektedirler; ancak onlar Allah'ın hâdis varlıklara benzemediği düşüncesi çerçevesinde bunu ortaya koymaktadırlar. Onlara göre Kur'an-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde vârid olan bu sıfatların mâhiyetini ve keyfiyetini bilmek imkânsızdır. Bu sebeple onlar haberî sıfatların zâhirî mânasını esas almakta ve hiçbir te'vil gerek duymadan inanmaktadırlar. **d.** İspat-Te'vil yöntemini benimseyenler yukarıda dile getirilen yaklaşım tarzlarının aksine Kur'an-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde dile getirilen haberî sıfatların hepsini kabul etmekle birlikte yed, ayn, sûret...vb. lafızlarda mündemiç olup insanın aklına ilk gelen mânalardan ziyade onların dile getirildikleri yerlerin sıyak- sıbakı dikkate alınıp Arap dili ve belagatindeki kullanımları da göz önünde bulundurarak Allah'ın zâtına en uygun anlama te'vil edilmesi gerektiğini ifade etmektedirler.⁴⁴³

2.2. HABERÎ SIFATLAR

2.2.1. Yed

Haberî sıfatlardan olan *yed* lafzı sözlükteki hakîki anlamı itibariyle insanın sahip olduğu belli bir uzvu ifade etmektedir; bunun yanında nimet, mülk, bir şeyin kontrolünü ele geçirme, kuvvet gibi mecâzî anlamları da ihtiva etmektedir.⁴⁴⁴ Yed lafzı Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın zâtına hem tekil hem ikil hem de çoğul kalıplar

⁴⁴³ Şâbûnî, *a.g.e.*, s. 26; Şaffâr - Mahmud, *a.g.e.*, s. 90; İzmirli, *a.g.e.*, s. 2/152-153; Yurdağür, *a.g.e.*, s. 235-242.

⁴⁴⁴ el-İsfahânî, "Yedün", 550-551.

kullanılarak nisbet edilmektedir.⁴⁴⁵ Âyet-i kerîmelerde yed lafzının açık bir şekilde Allah'a nisbet edilmesinden dolayı bu nisbetin keyfiyeti hususunda kelâm ekolleri şu şekillerde çeşitli görüşler ortaya koymaktadırlar: Bazıları Kur'ân-ı Kerîm'de vârid olması sebebiyle Allah'ın insanın sahip olduğu şekliyle yedi olduğunu söylemektedirler, Allah ile diğer yaratılmış varlıklar arasında herhangi bir mümâseletin söz konusu olamayacağını düşünen ekoller nezdinde ise âyet-i kerîmelerin te'vil edilmesi gerekmektedir. Bazı kelâm ekolleri de yed lafzının tevkîflîği düşüncesi ile Allah'a keyfiyeti meçhul olan yed isbat etmekte; fakat bu lafzın yer aldığı ilgili âyet-i kerîmelerde en uygun anlamların tespit edilmesi gerektiğini söylemektedirler.

Nesefî yed lafzının Allah'a isnad edilmesi noktasında herhangi menfî bir tavır ortaya koymamakla birlikte O'na isnadı sabit olan bu lafzın sadece Arap dili esas alınarak O'nun hakkında kullanılabileceğini belirtir. Çünkü müellife göre Farsça ve diğer yabancı dillerin harfleri dikkate alınarak ifade edilen yed lafzının Allah'a isnad edilmesi câiz değildir.⁴⁴⁶ Mâtürîdî âlimlerden olan Ebü'l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) Arapça lisanı ile yed lafzının dile getirilmesi hususunda üç farklı görüşü şu şekilde aktarmaktadır: *“Arapça söylenen yed lafzı hâdis varlıklar ile mümâselet oluşturmayacak şekilde Allah'a isnad edilebilir, bazıları yed lafzının bu tür kullanımı hususunda ihtiyatlı olunması gerektiğini söylemekle birlikte bir kısmı ise bu konu hakkında konuşmanın uygun olmadığını belirtmektedir.”*⁴⁴⁷

Müellife göre sem', basar, ilim, kudret, hayat, irade ve kelâm sıfatları gibi yed de keyfiyeti bilinmeyen ve hâdis varlıklar ile hiçbir mümâseleti olmayan ezeli bir sıfattır. Ona göre Allah'ın hiçbir organ olmadan işiten gören, herhangi bir alete ihtiyaç duymadan âlim, kalp olmadan irâde eden, dudak ve dil olmadan mütekellim oluşu gibi keyfiyeti bilinmeyen, mümâselet barındırmayan, hiçbir organ misali olmayan ve ta'tili de gerektirmeyen ezeli yed sıfatı mevcuttur. Nesefî yed sıfatının bu şekilde açıklanabileceğini belirttikten sonra yed lafzından murad edilen mânanın sadece Allah tarafından bilinebileceğini de ilave etmektedir. Müellif yed lafzı hususunda

⁴⁴⁵ Şaffâr - Mahmud, *a.g.e.*, s. 95; Zübeyir Bulut, *Haberi Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Fecr Yayınevi, 2018), 167.

⁴⁴⁶ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 113.

⁴⁴⁷ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2003), 39.

Mu‘tezile’nin dile getirdiği görüşü şu şekilde nakletmektedir: Bu lafızdan kudret, kuvvet ve nimet mânaları murad edilir; çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de zikrolunan “*Allah’ın elleri açıktır*”⁴⁴⁸ meâlindeki âyet-i kerîmede yed lafzı ‘O’nun nimetleri’ anlamına gelmektedir.⁴⁴⁹

Makdisî yed lafzının âyet-i kerîmelerde sabit olması sebebiyle Arap dilinin lafızları ile Allah’a izafe edilmesinin câiz olduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte Arapça olan bu lafzın diğer dillerdeki mukabili olan lafızların kullanılmasına izin olmadığı için o lafızların dile getirilmesi câiz değildir. Şârih ilim, basar, sem‘, kelâm, kudret ve hayat sıfatlarında olduğu gibi yedi de ezeli bir sıfat olarak görmektedir; çünkü hiçbir alet olmaksızın ilim, göz olmaksızın basar, kulak olmaksızın sem‘ sıfatları ile vasıflanmasında olduğu gibi Allah, cisimlerin sıfatlarında mevcûd olan keyfiyet, hâdis varlıklarda hasıl olan benzerlik ve organ anlamı bulunmaksızın yed sıfatı ile vasıflanmaktadır.⁴⁵⁰

Şerhte esas alınan metne⁴⁵¹ göre yed lafzı için ta‘tilin söz konusu olmadığını (ال تعطيل) dile getiren Neseî’nin bu sözü ile amaçladığı anlam Şârih tarafından şu şekilde izah edilmektedir: Bu ifadede yed lafzı ile bir mânanın irade edilmediği anlaşılmamalıdır. Bilakis bu ifade ile Allah’ın murad ettiği şekilde O’nun için yed bulunduğu ikrar edilmektedir. Metinde yer alan ve görüldüğü gibi şerhte de izah edilen bu anlam Selef’in “müteşâbihâtın tevîlini ancak Allah bilir” sözüne dayanmaktadır. Selef’in bu sözüne göre Kur’ân-ı Kerîm’de zikrolunan “*Onun gerçek te’vilini yalnız Allah bilir*”⁴⁵² meâlindeki âyet-i kerîmede vakf gerekli olmaktadır. Burada yapılan vakıf ile müteşâbih lafızların te’villerinin bilgisi yalnızca Allah’a mahsus olduğu anlamı ortaya çıkmaktadır. Buna ilave olarak Makdisî’ye göre İbn Mesud’un “*Onun te’vili yalnızca Allah nezdindedir*” meâlindeki kıraatı da bu anlamı desteklemektedir.⁴⁵³ Nitekim “*Onun gerçek tevîlini yalnız Allah bilir*”⁴⁵⁴ meâlindeki

⁴⁴⁸ Mâide 5/64.

⁴⁴⁹ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 113-116.

⁴⁵⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 380-381.

⁴⁵¹ Şerhte yer alan (ال تعطيول) ifadesi Bahrü’l-Kelâm’ın muhtelif nüshalarında geçmemekle birlikte Makdisî tarafından Neseî’nin ifadesi olarak aktarılmaktadır. Nitekim şerhte yer alan bu ifade konunun bağlamı açısından uygundur. Makdisî (ال تعطيول) ifadesinin taşıdığı anlamı da şerh ederek konu bütünlüğünü sağlamaktadır.

⁴⁵² Âli-İmrân 37. وَمَا يُطْلَمُ تَأْتِيهِ إِلَّا رِجَالٌ خَالِدُونَ فِي السَّعْيِ وَالْمَعْنَى.

⁴⁵³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 381.

⁴⁵⁴ Âli-İmrân 3/7. وَمَا يُطْلَمُ تَأْتِيهِ إِلَّا رِجَالٌ خَالِدُونَ فِي السَّعْيِ وَالْمَعْنَى.

⁴⁵⁴ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ.

âyet-i kerîmede yer alan bu vakfın gerekli olduğu yerin belirlenmesi hususunda âlimler tarafından muhtelif görüşler dile getirilmiştir. Bazı alimlere göre âyet-i kerîmedeki vakıf yerinin istisna edatından sonra gelen Allah lafzında yapılması gerekirken bir kısım âlim ise bu vakfın Allah lafzından sonra zikrolunan *râsihûn* lafzında yapılmasının uygun olacağını belirtmektedirler.⁴⁵⁵

Şârih yed lafzına dair Mu‘tezile’nin dile getirmiş olduğu görüşü şu şekilde aktarmaktadır: Onlara göre Allah’a nispet edilen yed hakkında anlaşılması gereken mânaların kudret, kuvvet ve nimet olması gerekir. Çünkü “*O’nun iki eli de açıktır*”⁴⁵⁶ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen yed lafzı onlar tarafından nimet mânasına gelecek şekilde te’vil edilmektedir. Makdisî’ye göre Halefî mezhebinin yapmış olduğu gibi Mu‘tezile de burada müteşâbih lafzı te’vil yöntemini benimsemektedir. Çünkü yukarıda zikrolunan mesele ile bağlantılı olarak Mutezile “*Onun gerçek te’vilini yalnız Allah bilir*”⁴⁵⁷ meâlindeki âyet-i kerîmede yapılması gereken vakfın Allah lafzından sonra gelen *râsihûn* lafzında olması gerektiğini ileri sürmekte, buna delil olarak da İbn Abbas’a dayanan bir rivayeti ortaya koymaktadırlar.⁴⁵⁸

Nesefî *Tebîratü'l-Edille* isimli eserinde ikil (*tesniye*) formatta gelen yed lafzının bazı mezhep ve âlimlere göre ifade ettiği mânaları şu şekilde aktarmaktadır: Eşârîlerin bir kısmına göre iki sıfattır, Kalânîsî’ye göre ikil olarak gelen şeyden murad edilen tek bir sıfattır, Mu‘tezile’ye göre iki elden anlaşılması gereken mâna kudrettir, Cübbâî ise iki yedin nimet mânasına geldiğini dile getirmektedir.⁴⁵⁹ *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserde ise müellif yed lafzına kudret ve kuvvet mânasının verilmesinin câiz olmadığını ifade etmektedir. Çünkü “*Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir*”⁴⁶⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede ikil olarak dile getirilen yed lafzından kudret ve kuvvet mânaları anlaşıldığı takdirde iki kuvvet ve kudretin ortaya çıkmasına sebep olacaktır ki bunun muhâl olduğu açık bir şekilde bilinmektedir. Çünkü bu mâna Allah’a isnad edildiği zaman O’nun iki kudret ve kuvvete sahibi olduğu anlaşılabacaktır; ancak hâdis varlıkların hilafına Allah ezelî ve hiçbir inkitâa

⁴⁵⁵ Cihat Tunç, “Râsihîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/459.

⁴⁵⁶ Mâide 5/64.

⁴⁵⁷ Âli-İmrân 37. *وَمَا يَظُنُّ تَأْتِي لَكَ رَأْسُ خَيْ فِي لَعْلَمِ*

⁴⁵⁸ el-Makdisî, a.g.e., s. 381-382.

⁴⁵⁹ en-Nesefî, *Tebîratü'l-Edille*..., s. 131.

⁴⁶⁰ Sâd 38/88.

uğramayan tek kudret ve kuvvete sahiptir. Nitekim hâdis varlıkların kuvvet ve kudret sıfatları iki zamanda bekâsı düşünülemeyen araz olmalarına rağmen O'nun bu sıfatları araz olmayıp ezeli ve inkitâa uğramamaktadır.⁴⁶¹ Müellif müşahhas bir örnek olması açısından burada bahsedilen konunun Allah'ın kelâm sıfatındaki gibi olduğunu belirtir; çünkü O tek bir kelâm ile mütekellim olup O'nun kelâmı hiçbir kesintiye uğramamaktadır.⁴⁶²

Şârih yukarıda zikrolunan âyet-i kerîmeden hareketle yed lafzına kuvvet ve kudret mânası veren Mu'tezile'ye karşı istidlalde bulunan Neseî'nin ifadeleri ile paralel bir açıklama yapmakla beraber zikredilen düşünceleri birleşik şartlı kıyas formunda şu şekilde ortaya koymaktadır: Şayet âyet-i kerîmede iki yedden anlaşılan mâna kuvvet ve kudret olsa, bu durumda âyet-i kerîmeden “*iki kuvvet ve kudretimle yarattığım*” şeklinde bir anlam ortaya çıkmasına sebep olurdu.⁴⁶³ Bu kıyasta tâlî⁴⁶⁴ kısmının bâtıl oluşu mukaddemin⁴⁶⁵ de butlanını gerektirmesi nedeniyle bu şekilde bir te'vilin câiz olmadığı anlaşılır. Kıyasın geçersiz olmasına yol açan tâlînin batıl oluşuna gelince, Allah'ın kuvvet ve kudretinin araz olmaması onların ezeli olup inkitâa uğramadıklarını ve ikil olmaktan uzak tek bir şey olduklarını göstermektedir. Buradan hareketle yaratılmışların kuvvet ve kudretleri ile hiçbir benzerliğe sahip olmayan Allah'ın iki kuvvet ve kudretinin olduğu nasıl iddia edilebilir. Hal böyle iken Mutezile'nin âyet-i kerîmedeki ikil yapıda gelen yed lafzını te'vili bu probleme sebebiyet vermektedir. Çünkü hâdis varlıkların sıfatları araz kabilinden oldukları için hem iki zamanda bekâları imkansızdır hem de inkitâa uğrayıp sonra benzerleri yaratıldığı için teaddüdleri de söz konusudur. Bunun neticesinde mahlûkatın kuvvet ve kudretinin iki veya daha fazla olmasının mümkün oluşu düşünülebilirken âyet-i kerîmedeki yed lafzının kudret ve kuvvete te'vil edilmesi sahîh değildir.⁴⁶⁶ Makdisî'ye göre metinde Neseî kudret ve kuvvetin inkitâa uğramadıklarını

⁴⁶¹ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 116.

⁴⁶² en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 116.

⁴⁶³ Şârih'in burada aktardığı birleşik şartlı kıyasın “Şayet âyet-i kerîmede iki elden anlaşılan mâna kuvvet ve kudret olsaydı” kısmı mukkadem, “bu durumda âyet-i kerîmeden iki kuvvet ve kudretimle yarattığım şeklinde bir anlamın ortaya çıkmasına sebep olurdu” şeklinde gelen bölüm ise tâlî kısmını oluşturmaktadır.

⁴⁶⁴ Bu durumda âyet-i kerîmeden “*iki kuvvet ve kudretimle yarattığım*” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.

⁴⁶⁵ Şayet âyet-i kerîmede iki yedden anlaşılan mâna kuvvet ve kudret olsa.

⁴⁶⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 382-383.

vurgulamak için kelâm sıfatını örnek olarak zikretmektedir. Çünkü Allah'ın ezeli olan nefsi kelâmı parçalardan oluşması düşünülmeyen tek bir mâna olup inkitâa uğrayan arazlar gibi değildir.⁴⁶⁷

Nesefî Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerde geçen yed lafzının mülk, iyilik, ma'siyet ve organ mânalara gelecek şekilde kullanıldığını belirttikten sonra bu anlamlara dair örnekleri şu şekilde sıralamaktadır: “*Mutlak hükümlerlik elinde olan Allah, yüceler yücesidir.*”⁴⁶⁸ meâlindeki âyet-i kerîmede kullanılan yed lafzı mülk anlamına gelmektedir. Nitekim bir bölgeyi yöneten kral veya idareci için “*Bu bölge onun elindedir.*” ifadesi kullanıldığında buradan hakimiyet ve hükümdarlık mânası kastedilmektedir. “*Allah'ın yedi onların yedinin üzerindedir*”⁴⁶⁹ ve “*Görmediler mi ki, biz onlar için yedimizin eseri olmak üzere birçok hayvan yarattık. Bu sayede onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar.*”⁴⁷⁰ meâllerindeki âyet-i kerîmelerde ve Resûl-i Ekrem'in “*Ya Rabbi! kötü birinin bana yed etmesini nasip etme*” anlamında gelen hadîs-i şerîfinde kullanılan yed lafızları iyilik anlamı taşımaktadır.⁴⁷¹ “*Elleriyle yazdıkları yüzünden vay haline onların!*”⁴⁷² meâlindeki âyet-i kerîmede yed lafzı ma'siyet mânasına gelmektedir. Son olarak yed lafzı insanın sağ ve sol tarafında bulunan *organı* ifade edecek biçimde de kullanılmaktadır. Müellife göre Allah yed lafzının zikrolunan son iki kullanımı ile vasıflanmaktan münezzeh olmakla birlikte mülk ve iyilik mânasına gelen yed lafızlarının keyfiyet, teşbih ve organ ifade etmeyecek şekilde O'na izafe edilmesi câizdir; çünkü bunlar ezeli sıfatlardır.⁴⁷³

Makdisî Kur'ân-ı Kerîm'de mevcûd olan yed lafzının te'vilini dile getiren kimselerin bu lafzı birçok mâna üzerine ıtlak ettiklerini belirtmektedir. Bununla birlikte Nesefî *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserinde yed lafzına mülk, iyilik, ma'siyet ve organ olarak ifade ettiği dört mâna atfetmektedir. Bunlara ek olarak bu lafız için Mu'tezile tarafından nimet, kudret ve kuvvet mânalarının da verildiği bilinmektedir.

⁴⁶⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 384.

⁴⁶⁸ Mülk 67/1.

⁴⁶⁹ Fetih 48/10.

⁴⁷⁰ Yâsîn 36/71.

⁴⁷¹ Burada Şârih tarafından dile getirilen hadîs-i şerîf Zemahşerî'nin Keşşâf isimli eserinde yed yerine nimet lafzı kullanılarak aktarılmıştır. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *El-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gâvâmidü't-Tenzil Ve 'Uyûni'l-Ekâvil Fî Vucûhi't-Te'vil*, thk. Murat Sülün (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 6/635.

⁴⁷² Bakara 2/79.

⁴⁷³ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 116.

Makdisî yed lafzına dair açıklanan mânaların Allah'a nispet edilmesi hususunda müellifin dile getirmiş olduğu ifadeleri aynı şekilde zikrederek bu konu hususunda herhangi ilave bir açıklama getirmemesinin yanı sıra bu konunun geri kalan diğer meselelerine dair şerhe ihtiyaç duyulmadığını belirtmektedir.⁴⁷⁴

2.2.2. Sûret, Kadem, Esâbi, Sâk

Bu bölümde Neseî sîret lafzını Allah'a isnad eden kimselerin varlığını aktardıktan sonra konu hakkında müspet veya menfi herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Bununla birlikte Makdisî şerhinde hem sîret lafzı ile ilgili ortaya konulan görüşleri nakletmekte hem de sîretin Allah'a izafe edilmesinin muhal oluşunu delillendirmektedir. Şarih Allah'ın sîretinin olduğunu söyleyen kelâm ekollerinin Müşebbihe ve Kerrâmiyye olduğunu, onlar nezdinde insandaki sîretten/şekilden duyuların konusu olan cisim için hâsıl olan yapının anlaşıldığını belirtmektedir.

Şarih yukarıda aktardığımız şekilde sîret lafzının ifade ettiği temel anlamı ortaya koyduktan sonra Allah'a şekil anlamında sîret izafe eden şahıs ve toplulukların onun tefsiri hususunda ihtilaf halinde olduklarını vurgulayarak onların ortaya koydukları sîret tasavvurlarını kendisine ait eleştirilerini de ortaya koyarak şu şekillerde ayrıntılarıyla aktarmaktadır:

a) Onlardan bazıları sîreti mutlak olarak Allah'a ıtlak etmişler; onunla mevcûd ve zât mânalarının anlaşıldığını düşünmeleri sebebiyle anlam hususunda değil de lafzının Allah'a ıtlâkında hataya düşmüşlerdir. **b)** Mukâtıl b. Süleyman'a göre (ö. 150/767) Allah etten ve kemikten oluşan mürekkep bir sîrettir. Bu görüş hem lafız hem de mâna bakımından hatalıdır. **c)** Allah'ın sîreti parlayan yüce bir nur sîreti üzerindedir. Kendi karışıyla yedi karış uzunluğundadır. **d)** Allah'ın sîreti parlayan beyaz bir külçedir. Makdisî bu görüşün sahibinin İbn Ramî olduğunu ifade etmektedir. **e)** Allah'ın sîreti insan suretine benzemektedir. **f)** Allah'ın sîreti tüyü çıkmamış kıvrıkcık saçlı bir sîret üzeredir. **g)** Yahudiler Allah'ın sîretinin beyaz saç ve sakalı olan yaşlı sîreti üzere olduğunu belirtmektedirler. Allah'ın sîreti olduğunu iddia edenler Resûl-i Ekrem'den

⁴⁷⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 384-385.

rivayet olunan “Allah, Âdemi sûreti üzerine yarattı”⁴⁷⁵ anlamındaki hadîs-i şerîfi delil kabul etmektedirler.⁴⁷⁶

Nesefî *Tefsîratü'l-edille* isimli eserinde sûretin izafe edilmesi probleminin temel noktasını oluşturan “Allah, Âdemi sûreti üzerine yarattı”⁴⁷⁷ anlamındaki hadîs-i şerîfte geçen hu (هـ) zamirinin râci olduğu şey hususundaki ihtilafı şu şekilde açıklamaktadır:

“Hadîs-i şerîfin sebeb-i vürûdu şudur: Resûl-i Ekrem bir adamın başka bir adamın yüzüne vurduğunu gördükten sonra adamı yüze vurmaktan nehyeder ve bu olayın akabinde şöyle buyurur: “Allah, Âdemi sûreti üzerine yarattı.” Yani ‘dövülen kişinin (madrûb) sûreti üzerine’ yarattı mânası bulunmaktadır. Hadîs-i şerîfte geçen hu (هـ) zamirinin Allah’a değil, biçimlendirilmiş olan insana râci olması gerekir. Ayrıca mezkûr zamirin Hz. Âdem’i ifade ediyor olması da ihtimal dahilindedir. Bu hadîs-i şerîfin sağladığı fayda şudur: Allah, Âdem’i dünyada görüldüğü müşâhede edildiği sûret üzerine yarattı. Cennetten dünyaya gönderildiği zaman da onun sûreti değişmedi; halbuki İblis ve yılanın sûretleri dünyaya gönderildiklerinde değişmişti. Zamirin Allah’a râci olması sabit olsa, buradaki sûret lafzının O’na izafe edilişi diğer canlılardan üstün olan, güzellikle yaratılmış beşer sûretini şereflendirme amacıyladır. Şüphesiz ki Allah’ın deveye, mescide ve insana izafe edilişi gibi. Bu, mezkûr şeylerin kullara izafe edilişindeki anlam gibi olmayıp; bilakis üstünlük (tafdîl) ifade eder.”⁴⁷⁸

Makdisî “Allah, Âdemi sûreti üzerine yarattı”⁴⁷⁹ anlamındaki hadîs-i şerîfte geçen hu (هـ) zamirinin Allah’a değil dövülen kişiye (madrûb) râci olduğunu ifade ettikten sonra burada biçimlendirilen insandan kastedilen mânayı şu şekilde izah etmektedir: Resûl-i Ekrem bir adamın yüze gelecek şekilde bir kişiye vurduğunu

⁴⁷⁵ Müslîm, "Bir, Salat ve Âdab", 2612, "Cennet", 2841.; Buhârî, "Enbiya", 1210 (No. 3148), "İstizân", 2299 (No. 5873).

⁴⁷⁶ el-Makdisî, a.g.e., s. 388-389.

⁴⁷⁷ Müslîm, "Bir, Salat ve Âdab", 2612, "Cennet", 2841.; Buhârî, "Enbiya", 1210 (No. 3148), "İstizân", 2299 (No. 5873).

⁴⁷⁸ en-Nesefî, *et-Tefsîratü'l-Edille*, s. 132.

⁴⁷⁹ Müslîm, "Bir, Salat ve Âdab", 2612, "Cennet", 2841.; Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Enbiya", 1210 (No. 3148), "İstizân", 2299 (No. 5873).

görünce adamı yüze vurmaktan nehyederek şöyle buyurmuşlardır: Allah, Âdemi sûreti üzerine yarattı, yani burada dövülen kişinin sûreti üzerine yarattığı şeklinde bir mânanın anlaşılması gerekmektedir. Nitekim Şârih hadîs-i şerîfte geçen zamirin Allah’a râci olmasının da mümkün olabileceğini belirtmektedir; çünkü burada sûretten anlaşılması gereken *sûreti mânevî* olup *sûreti zâtî* değildir. Makdisî *mânevî sûret* dikkate alınarak bir mâna verildiği takdirde hadîs-i şerîfin “*Allah, Âdem’i ilim, halk, kerem, gazap, kahır ve diğer sıfatları gibi yarattı*” şeklinde olacağını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra o sûret lafzından anlaşılmasının câiz olduğu bir diğer mânayı da şu şekilde beyan etmektedir: Bir şeyin başkasından kendisiyle ayırt olduğu mefhumdur.⁴⁸⁰

Nesefî’ye göre Resûl-i Ekrem’den rivayet olunan “*Rabbimi miraç gecesinde en güzel sûrette gördüm. Denildi ki Ey Muhammed el-meleü’l-a’lâ’da hangi konuda tartışılıyor? Resûl-i Ekrem şu şekilde buyurdular: Bilmiyorum*”⁴⁸¹ anlamındaki hadîs-i şerîfte geçen *rab* kelimesi (*seyyid*) anlamına gelerek Cebrâil’den bahsedilmektedir. Nitekim hadîs-i şerîfe bu cihetten bakıldığı takdirde Resûl-i Ekrem’in Cebrail’in sûretini gördüğü anlaşılmaktadır. Bazı âlimlere göre hadîs-i şerîfte *Rabbimi gördüm* ifadesinden sonra gelen *en güzel sûrette* cümlesinin başında hazfedilmiş bir müteallak bulunmaktadır ve bu dikkate alınarak okunduğu zaman şu şekilde bir mânanın ortaya çıktığı görülecektir: Rabbimi gördüm ve en güzel sûrette oldum. Müellif bu düşüncenin kendisinin aktarmış olduğu şeyin doğruluğuna delâlet ettiğini de dile getirmektedir. Ayrıca o Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “*O, yaratan yoktan var eden, şekil veren (musavvir) Allah’tır*”⁴⁸² meâlindeki âyet-i kerîmeyi Allah’a sûret izafe etmenin câiz olmadığına delil olarak getirmektedir; ancak zikrettiği bu âyet-i kerîmenin hangi bağlamda delil niteliği taşıdığını sarahatle beyan etmemektedir. Bunun yanı sıra o âyet-i kerîmede bulunan (*musavvir*) lafzının bilerek (*musavver*) şeklinde okunması

⁴⁸⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 390.

⁴⁸¹ Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 282 (No. 3233), "Tefsîrü'l-Kur'ân", 285 (No. 3235); Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamîd b. Abdulmecîd Selefî (Kahire: Mektebeü İbn Teymiye, 1415), 1/ 317 (No. 938), 8/290 (No. 8117), 20/141 (No. 290); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâri'l-Menşûr bi İsmi'l-Bahrü'z-Zehhâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l- Ulûm ve'l-Hikme, 2009), 7/ 110 (No. 2668), 10/ 110 (No. 4172), 11/42 (No. 4727), 12/18 (No. 5385).

⁴⁸² Haşr 59/24.

durumunda küfre düşüleceğini ve namazda hata ile okunduğu zaman ise namazın bozulacağını belirtmektedir.⁴⁸³

Makdisî nezdinde yukarıda aktarılan hadîs-i şerîfin Müşebbihe tarafından delil olarak kullanılması onların zikretmiş oldukları şu söz sebebiyledir: Sizin söylemiş olduğunuz şeyin aksine bu hadîs-i şerîf Allah'ın sûret ile vasıflanmasının câiz oluşuna delil teşkil etmektedir. Şârih onların dile getirmiş oldukları bu delile karşılık Neseî'nin metinde belirtmiş olduğu düşünceye paralel olarak şu cevabı aktarmaktadır: Bazı âlimler hadîs-i şerîfte geçen *rab* lafzının (*seyyid*) mânasına gelecek şekilde te'vil edilebileceğini ifade etmektedirler. Bu mâna dikkate alındığı takdirde 'Seyyidim Cebrâil'i gördüm' şeklinde bir anlamın ortaya çıktığı görülecektir; çünkü "*Muhakkak ki o (kocan) benim efendimdir (rabbimdir), bana güzel davrandı*"⁴⁸⁴ meâlindeki âyet-i kerîmede Hz. Yusuf'un Firavun'u kastederek kullandığı *rab* lafzından sahip olduğu ilk anlam değil de te'vil yapılarak (*seyyid*) mânasının anlaşılması gerekmektedir. Buna ilave olarak Makdisî hadîs-i şerîfte geçen *rab* lafzının hakîki mânasını esas alan bir takım kimselerin de olduğunu dile getirmektedir; çünkü onlara göre hadîs-i şerîfte geçen "*en güzel sûrette*" ifadesinin başında mahzûf müteallak bulunmaktadır ve o dikkate alındığı zaman 'Rabbimi gördüm ve en güzel sûrette oldum' şeklinde bir mâna ortaya çıkmaktadır.⁴⁸⁵

Şârih yukarıda müellif tarafından delil olarak zikredilen "*O, yaratan yoktan var eden, şekil veren (musavvir) Allah'tır*"⁴⁸⁶ meâlindeki âyet-i kerîmeden yola çıkarak musavvir olan bir varlığın sûret ile vasıflanmasının muhal olması gerekliliğini şu şekilde izah etmektedir: Allah zâtı gereği yaratma (*tahlîk*) ve şekil vermeye (*musavvir*) sahip olmasından dolayı kendisinden başkasının şekil verici olmaması gerekir. Nitekim Allah'tan başkasının şekil verici olmasının veya O'nun tasvir edilmesinin imkânsız oluşu O'nda sûretin mevcûd olmamasını gerektirmektedir. Şârih de müellif gibi aynı şekilde âyet-i kerîmedeki (*musavvir*) lafzında bulunan *vav* harfinin kasıtlı olarak fethalı okunması durumunda küfre düşüleceğini ayrıca namazda hatalı okunduğu zaman ise namazın ifsadına sebebiyet vereceğini ifade etmektedir.⁴⁸⁷

⁴⁸³ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 123.

⁴⁸⁴ Yusuf 12/23.

⁴⁸⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 403.

⁴⁸⁶ Haşr 59/24.

⁴⁸⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 403.

Nesefî, Resûl-i Ekrem'den rivâyet olunan “Allah kıyamet gününde bilmedikleri bir sûrette tecelli eder, sonra bildikleri bir sûrette tecelli eder.” anlamındaki hadîs-i şerîfte geçen suret lafzının sıfat manâsına geldiğini belirterek ‘Dünyada Allah’ı bilmedikleri sıfat üzerine bilirler’⁴⁸⁸ şeklinde anlaşılması gerektiğini aktarmaktadır. Çünkü insanlar müşahade edilen âlemde Rablerini aşkınlık ve kerem sahibi olarak bilmektedirler. Müellif yapmış olduğu izahları göz önünde bulundurarak hadîs-i şerîfi şu şekilde beyan etmektedir: ‘Allah’ın adaleti, hükümranlılığı, ayın yarılması ve yıldızların kayması ortaya çıktığında kullar şöyle derler: Ya Rabbi Seni dünyada bu sıfatla bilmedik. Sonra aşkınlık ve mağfiret ortaya çıkar ve Allah’ı bu sıfatla bilirler.’⁴⁸⁹

Şârih’e göre yukarıda zikrolunan hadîs-i şerîf hakkında dile getirilen birtakım cevaplar Müşebbihe’nin sormuş olduğu ikinci bir sorudan kaynaklanmaktadır. Onlara göre bu hadîs-i şerîfte Allah’ın sûret sahibi olduğu haber verilmektedir. Bundan dolayı sûretin O’nun zâtına izafe edilmesi câizdir. Makdisî hadîs-i şerîfi müellifin açıklamış olduğu şekilde aktararak herhangi ek bir bilgiye yer vermemektedir.⁴⁹⁰

Bahrü’l-Kelâm isimli eserinde müellif, Allah’ın sûret sahibi ve iki elinin mevcûd olduğunu; O’na nisbet edilen bu iki elin, sol taraf ayıbı gerektirmesinden dolayı, sağ tarafta bulunması gerektiğini söyleyen Müşebbihe’nin bu görüşlerini dile getirmekle birlikte onlardan bazısının da Allah’ın baldırının (*sâk*) ve parmaklarının (*esâbi*) olduğu yönünde bir düşünceyi benimsediklerini ifade etmektedir.⁴⁹¹ Müşebbihe’nin Allah’ın elinin varlığına dair “Kıyamet günü bütün yeryüzü O’nun avucundadır(kabza). Gökler O’nun eliyle (kudretiyle) dürülmüş olacaktır.”⁴⁹² meâlindeki âyet-i kerîmeyi delil olarak zikretmesine karşılık Nesefî bu âyet-i kerîmede geçen *kabza* lafzı ile Allah’ın mülkü ve kudretinin kastedildiğini beyan etmektedir; çünkü “bu yeryüzü benim elimdedir” şeklinde geçen bir kullanımda el lafzının taşıdığı hakîki anlamın değil, yani somut olarak bir elin varlığının anlaşılmasından ziyade o yerin tasarruf ve mülkünün o kişide olduğu murâd edilmektedir. Onlar tarafından Allah’ın sâk, esâbi ve kademin mevcûdiyetlerini delillendirmek için şu âyet-i kerîme

⁴⁸⁸ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 124.

⁴⁸⁹ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 124.

⁴⁹⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 404.

⁴⁹¹ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 117.

⁴⁹² Zümer 39/67.

ve hadîs-i şerîfler zikredilmektedir: “*Baldırların açılacağı (işlerin zorlaşacağı)*”⁴⁹³, “*Şüphesiz ki kulların kalpleri Rahmân’ın parmakları arasındadır. O kalpleri dilediği şekilde çevirir.*”⁴⁹⁴ ve “*Şüphesiz ki cehennem kıyamet günü şöyle demektedir: Daha da çok var mı? Allah kademini koyduğu zaman cehennem yeter yeter şeklinde söyleyecektir.*”⁴⁹⁵ Nesefi yukarıdaki âyet-i kerîmede geçen baldır lafzı ile zor çetin bir işin irâde edildiğini belirtmektedir. Nitekim o bazı kimselerin “*Şüphesiz ki cehennemin otuz bin başı vardır ve bu otuz bin başın hepsinde de ağız mevcuttur.*” anlamındaki hadîs-i şerîften hareketle sâk lafzından kastedilenin cehennemin sâkı (baldırı) olduğu düşüncesini benimsediklerini dile getirmektedir. Müellif Allah’ın parmaklarının olduğuna dair aktarılan “*Şüphesiz ki kulların kalpleri Rahmân’nın parmakları arasındadır. O kalpleri dilediği şekilde çevirir.*”⁴⁹⁶ anlamındaki hadîs-i şerîfte geçen parmak lafzından eser anlamının murâd edildiğini belirtmektedir. Çünkü o bu mânanın lügat ilminde imam ve sözleri de hüccet olan el-Asmaî (ö. 216/831) tarafından verildiğini ifade ettikten sonra bu anlam itibarıyla hadîs-i şerîfi şu şekilde açıklamaktadır: Kulların kalpleri Rabbin eserlerinden iki eser arasındadır. Burada iki eserden kastedilen ise Allah’ın yardımı (*tevfîk*) ve yardımsız bırakmak (*hızlân*) olduğu bilinmektedir. Çünkü Allah’ın muvaffak kıldığı kimse tâat ile iştigal etmektedir; ancak yardım etmeyip yardımsız bıraktığı kimse ise masiyetlerle iştigal etmektedir. Nesefi Allah’ın ayağının mevcûdiyeti hususunda ileri sürülen hadîs-i şerîfte geçen kadem lafzındaki kaf harfinin sahih rivayetlerde geldiği üzere kesreli yani kîdem şeklinde okunması gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre lafız bu şekilde okunduğu takdirde hadîs-i şerîfin ‘O’nun kadîm ilminde kâfîrlerden olan kimseler’ mânasını ifade edeceğini belirtmektedir.⁴⁹⁷

⁴⁹³ Kalem 68/42.

⁴⁹⁴ Hâkim, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şaḥîhayn*, 4/1/706 (No. 1926); Nesâî, “Nu’t”, 156 (No. 7690,7691,7692), “İstiaze”, 203 (No. 7812); Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsaf*, 9/164 (No. 9432); İbn Ebi Âsım, *el-Âḥâd ve’l-Meṣânî*, 2/475, (No. 1278); Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/283 (No. 1041), 2/475 (No. 1278).

⁴⁹⁵ Buhârî, “Tefsîr”, 1835 (No. 4567-4568), “İman ve Nuzur”, 2453 (No. 6284), “Tevhid”, 2711 (No. 7011); Müslîm, “Cennet”, 2848; Tirmizî, “Sıfatü’l-cennet”, 316 (No. 2557), “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 311 (No. 3272); İbn Habbân, *Sahihu İbn Hibban el-Müsnedü’s-şahîḥ ‘ale’t-teḳâsîm ve’l-envâ*, 5/456 (No. 4739), 6/272 (No. 5224).

⁴⁹⁶ Hâkim, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şaḥîhayn*, 4/1/706 (No. 1926); Nesâî, “Nu’t”, 156 (No. 7690, 7691, 7692), “İstiaze”, 203 (No. 7812); Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsaf*, 9/164 (No. 9432); İbn Ebi Âsım, *el-Âḥâd ve’l-Meṣânî*, 2/ 475 (No. 1278); Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/283 (No. 1041), 2/475 (No.1278).

⁴⁹⁷ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 117-119.

Müşebbihe Allah'ın iki eli olduğu ve bunların ise sol tarafın ayıbı gerektirmesinden dolayı sağ tarafta bulunduklarını belirtmektedirler; çünkü onlara göre “*Kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun avucundadır (kabza). Gökler O'nun eliyle (kudretiyle) dürülmüş olacaktır.*”⁴⁹⁸ meâlindeki âyet-i kerîmede Allah kendi zâtına el nispet etmektedir. Makdisî yeryüzünün kıyamet günü Allah'ın kabzasında olmasından kastedilen mânâyı Neseî'nin dile getirmiş olduğu şekilde açıklamakla birlikte ilave olarak âyet-i kerîmede geçen *yed* lafzı ile kudret mânasının murad edildiğini belirtmektedir.⁴⁹⁹

Makdisî Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “*Baldırların açılacağı gün*”⁵⁰⁰ meâlindeki âyet-i kerîmeden hareketle Müşebbihe'nin Allah'ın hakîki mânada baldırı olduğu yönünde görüş ortaya koyduklarını dile getirmektedir. Ona göre âyet-i kerîmede geçen *sâk* (baldır) lafzı zor/çetin bir iş mânasına gelmektedir; çünkü Arap dilinde insanlar bu lafzı “*Savaş kızıştı*”⁵⁰¹ şeklinde kullanmaktadırlar.⁵⁰² Bununla birlikte âyet-i kerîmede geçen bu lafzın ‘büyük bir nur, meleklerden bir cemaat, insan baldırı, Allah'ın bilinen baldırın dışında farklı bir şekilde yarattığı baldır ve nefis/zât (yani onlara zatının tecelli etmesi)’ şekillerinde muhtelif anlamlara gelecek biçimde te'vil edilmektedir. Şârih “*Cehennemnin otuz bin başı ve otuz bin ağzı vardır*” anlamındaki hadîs-i şerîfte buyrulduğu üzere cehennemnin kafasının ve ağzının olması nasıl câiz ise onun baldırının da olmasının imkan dahilinde olacağını ifade etmektedir.⁵⁰³

Makdisî Allah'a parmak izafe edilmesi hususunda Neseî'nin ortaya koyduğu görüşü aktarmakla birlikte hadîs-i şerîfte geçen parmak lafzına nimet şeklinde bir mânanın da verebileceğini serdetmektedir. O parmak lafzına nimet mânası vererek hadîs-i şerîfin “*Mümin kalbi havf ve reca arasında iki nimet arasında tereddüt halindedir. Mümin iki yoldan birine muhtaçtır*” şeklinde de anlaşılabilirliğini belirtmektedir.⁵⁰⁴

Makdisî Allah'a *kadem* (ayak) nispet edilmesi ile ilgili aktarılan hadîs-i şerîfte *kadem* lafzının Allah'ın ilmi ve kudreti şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Şârih

⁴⁹⁸ Zümer 39/67.

⁴⁹⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 390.

⁵⁰⁰ Kalem 68/42.

⁵⁰¹ قامت الارب على سا

⁵⁰² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 391.

⁵⁰³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 391.

⁵⁰⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 391.

müellifin bu lafzı kesreli okuyarak hadîs-i şerîfe farklı bir vecihten açıklama yaptığını dile getirmektedir. Makdisî hadîs-i şerîfte geçen *koymak* (*yada'u*) kelimesini şöyle açıklamaktadır: “*Allah ateşe/ cehenneme kafirlerden kadîm ilminde olanları soktu.*”⁵⁰⁵ Şârih, Sahîhi'l-Buhâri şârihi el- Kirmânî'nin (ö.786-1384) *kadem* lafzına “*azap için atılan kimselerin sokulması, kadem isminde bir mahlukun var olması, ayağın koyulması ile azabın engellenmesi ve ayak ile teskin etme*”⁵⁰⁶ gibi mânalar verdiğini zikretmektedir. Makdisî *kadem* lafzının ayağımın altına aldım ve ayağımın altına koydum denildiği gibi mânaları içerdiğini ifade etmektedir.⁵⁰⁷

2.2.3. Mecî, Zehab, Nuzûl, İtyân

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan “*Onlar ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?*”⁵⁰⁸, “*Allah binalarını temelinden gelip yıktı*”⁵⁰⁹, “*Ama Allah onlara beklemedikleri yerden geldi.*”⁵¹⁰ ve “*Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman*”⁵¹¹ meâllerindeki âyet-i kerîmelerde zâhir bir şekilde gelme (*mecî*) ve gitme (*ityân*) lafızlarının Allah'a nisbet edildiği görülmektedir; fakat bu nisbetin ifade ettiği anlam noktasında muhtelif kelâm ekolleri ulûhiyet konularına yaklaşım tarzlarını yansıtır biçimde farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Ehl-i sünnet'in düşüncesine göre, gelme ve gitme lafızlarının varlığın bir halden farklı bir hale geçmesi şeklindeki hakîkî anlamlarının hâdis varlıklara has olan niteliklerden olmaları dolayısıyla bu mâna cihetiyle Allah'a izafe edilmeleri câiz değildir. Varlıkta meydana gelen bu hal onda gerçekleşen değişimi (*tegayyür*) göstermektedir. Allah için bahsettiğimiz anlamda gelme ve gitme düşünüldüğü takdirde, O'nun zâtında, hâdis varlıklarda olduğu şekli ile değişimin meydana gelmesinin câiz olduğu belirtilmiş olmaktadır. Bunun sonucunda her türlü

⁵⁰⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 392.

⁵⁰⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1971), 25/106.

⁵⁰⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 392-393.

⁵⁰⁸ Bakara 2/210.

⁵⁰⁹ Nahl 16/26.

⁵¹⁰ Haşr 59/2.

⁵¹¹ Fecr 89/22-23.

değişim/dönüşümden münezzeh olan Allah'ın zâtının değişim/dönüşüm anlamını barındıran gelme ve gitme sıfatları ile nitelenmesi câiz değildir.⁵¹²

Müşebbihe bu konuda Allah'ın gelme ve gitme ile vasıflanmasının câiz olacağını dile getirmektedirler; çünkü onlar yukarıda zikrolunan âyet-i kerîmelerin zâhir mânalarını göz önünde bulundurarak bu düşünceye varmaktadırlar. Bununla birlikte İmam Mâtürîdî'ye göre Kur'an-ı Kerim'de Allah lafzı ile kullanılan bir kelimenin Allah'a izafe edilebilmesi için geçen kelimenin O'nun zâtına uygun olması gerekir. Bir kelime zâhir mânası itibarıyla Allah için kullanılması uygun değil ise en uygun te'vilin yapılarak O'na izafe edilmektedir. Çünkü bir kelimenin sahip olduğu anlam kullanıldığı her yerde aynı mânaya gelmeyerek, cümle içinde kullanıldığı mânaya göre değişiklik gösterebilir. Nitekim gelme ve gitme lafızlarının geçtiği muhtelif yerlerde aynı mânayı vermek uygun olmamakla birlikte kim ve ne için kullanıldığına bakılması gerekmektedir.⁵¹³ Sonuçta Kur'an-ı Kerim'de Allah'a nisbetle mevcûd olmalarından hareketle gelme ve gitme, O'nun sıfatı olarak değerlendirmeye alındığında “*eserin ortaya çıkması, Rabb'in kudreti ve Rabb'in emrinin gelmesi*” mânalarında anlaşılması gerektiği ifade edilmektedir.⁵¹⁴

Nesefî, Allah'a gelme ve gitmenin izafe edilmesinin câiz olmadığını dile getirir. O Allah'ı bu sıfatlar ile nitelemenin O'nda noksanlık ortaya çıkaracağını belirtmektedir. Çünkü ona göre gelme ve gitme sıfatları hâdis varlıkların özelliklerindendir. Nitekim Hz. İbrahim'in güneş ve ayın batma eyleminde bulunmaları sebebiyle Rabbi olmayacağını bildiren “*Ben batanları sevmem*”⁵¹⁵ meâlindeki âyet-i kerîmeden hareketle müellif varlıkta meydana gelen oluş halinin Allah'a izafe edilmesinin câiz olmadığını ifade etmektedir.⁵¹⁶

Müellif bu sıfatların Allah'a nispet edilmesine dair Müşebbihe'nin istidlalde bulunmuş oldukları âyet-i kerîmeleri şu şekilde te'vil etmektedir: *Rabb'in geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman*”⁵¹⁷ mealindeki âyet-i kerîmede ‘*Rabb'inin emrinin*

⁵¹² el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 2/104.

⁵¹³ el-Matürîdî, *a.g.e.*, s. 17/219.

⁵¹⁴ el-Pezdevî, *a.g.e.*, s. 37; Şaffâr - Mahmud, *a.g.e.*, s. 106; Semerkandî, *a.g.e.*, s. 375.

⁵¹⁵ En'am 6/76.

⁵¹⁶ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 120; Yusuf Yektir, *Ebu'l-Mu'in En-Nesefî'nin Haberî Sıfatlar Anlayışı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 91.

⁵¹⁷ Fecr 89/22-23.

gelmesi' şeklinde bir mânanın olduğu görülmektedir. “*Ama Allah onlara beklemedikleri yerden geldi.*”⁵¹⁸ meâlindeki âyet-i kerîme Kab b. Eşref'in öldürülmesini haber vermektedir. “*Allah binalarını temelinden gelip yıktı*”⁵¹⁹ meâlindeki âyet-i kerîmede inkarcıların kökü kazınıp yok edildiği ve ayrıca evleri harap edilerek hiçbir yaşayan kimsenin kalmadığı bildirilmektedir. Bu âyet-i kerîmenin Nemrud hakkında nâzil olduğu bilinmektedir. Son olarak Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan “*Onlar ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?*”⁵²⁰ meâlindeki âyet-i kerîmeyi şu şekilde te'vil edilmektedir: Allah'ın hiçbir ortağı ve gelme vasfının O'nun için ispat edilmesinin imkansız oluşu delillerle ispat edilmesine rağmen inkarcılar Allah'ın buluttan gölgeler içinde gelmesini bekledikleri ifade edilmektedir. Çünkü inkarcılar O'na iman etmek için buna itikat etmekteydiler. Bununla birlikte onların bu şekilde bir itikada sahip olmaları Allah'ın gelme ve gitme ile vasıflanmasını gerektirmemektedir.⁵²¹

Makdisî gelme ve gitme sıfatları hususunda ekoller tarafından öne sürülen görüşleri şu şekilde nakletmektedir: Ehl-i sünnet gelme ve gitme sıfatlarının Allah'a izafe edilmesinin câiz olmadığı yönünde bir görüş ortaya koymaktadırlar. Bununla birlikte Müşebbihe bu sıfatların O'na nispet edilmesinin câiz olduğunu belirtmektedirler.⁵²²

Şârih nezdinde gelme ve gitme sıfatları hâdis varlıkların sahip olduğu özelliklerdendir; fakat Kur'an-ı Kerim'de zikrolunan “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”⁵²³ meâlindeki âyet-i kerîmede hiçbir varlığın Allah'a benzemeyeceği bildirilmektedir. Bu sebeple O'na bu sıfatların nispet edilmesi muhâldir.⁵²⁴

Şârihimiz Makdisî yukarıda zikrolunan âyet-i kerîmelerin zâhir mânalarını esas alarak gelme ve gitme sıfatlarını Allah'a izafe eden kişilere karşı, Nesefî'nin de beyan etmiş olduğu te'villere paralel olarak, şu şekilde cevap vermektedir: “*Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman*”⁵²⁵, “*Ama Allah onlara beklemedikleri*

⁵¹⁸ Haşr 59/2.

⁵¹⁹ Nahl 16/26.

⁵²⁰ Bakara 2/210.

⁵²¹ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 394-395.

⁵²² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 395.

⁵²³ Şûrâ 42/11.

⁵²⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 396

⁵²⁵ Fecr 89/22-23.

yerden geldi.”⁵²⁶ ve “Allah binalarını temelinden gelip yıktı”⁵²⁷ meâllerindeki âyet-i kerîmelerin te’vili hususunda Şârih ilave bir açıklamada bulunmaksızın müellifin beyanlarını aktarmaktadır. “Onlar ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?”⁵²⁸ meâlindeki âyet-i kerîmede bulunan gelme fiilinin Allah’ın emri ve felaketinin gelmesi şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Buna ilave olaral bu âyet-i kerîmeye ‘Allah’ın onlara bulut gölgeleri içinden felaketi ve gazabı gelmesi’ şeklinde de bir mânânın verilmesinin câizdir.⁵²⁹ Şârih inkarcıların akıllarına gelebilecek ‘Bulutlar yağmurun, bereketin ve rahmetin yeri olmasından dolayı azabın oradan gelmesi nasıl gerçekleşir?’ şeklindeki soruyu şerhte zikrederek hem âyet-i kerîmeyi daha anlaşılır hale gelmesini sağlamış hem de âyet-i kerîmenin zâhir mânasına bakarak verilen mânaların yanlış olduğunu ortaya çıkarmıştır. Makdisî sorulan soruyu Zemahşerî’nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf* isimli eserinde de geçtiği şekli ile şu şekilde cevaplandırmaktadır: Bu âyet-i kerîmede azabın bulutlar vasıtası ile yeryüzüne ve insanlara gelmesi bütün azaplardan daha şiddetlidir.⁵³⁰

Bahrü’l-Kelâm’da Neseî gelme ve gitme sıfatlarının Allah’a izafe edilmesinin câiz olmadığına dair bilgi verdikten sonra aynı konu başlığı altında nuzûlün O’na nispetinin câiz olup olmadığına dair görüşünü aktarmaktadır.

Neseî, Resûl-i Ekrem’in buyurmuş oldukları “Allah, şaban ayının on beşinde yeryüzü semasına iner ve şöyle söyler: Yok mu tövbe eden tövbesini kabul edeyim.”⁵³¹ anlamındaki hadîs-i şerîfte nuzûl lafzının sözlük anlamı ile Allah’a izafe edilmesinin câiz olmadığını belirtir. Ona göre buradaki nuzûl, Allah’ın kuldân haberdar olması (*itlâ’*) ve kulun ettiği duaya yönelmesi anlamlarına gelmektedir. Neseî, Hz. Ali’nin de aynı görüşte olduğunu dile getirmekle birlikte onun sözünü zikretmemektedir.⁵³² Bununla birlikte Ebû Şekür es-Sâlimî (ö.460 /1068) bu meydana *et-Temhîd fî beyânit-*

⁵²⁶ Haşr 59/2.

⁵²⁷ Nahl 16/26.

⁵²⁸ Bakara 2/210.

⁵²⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 396.

⁵³⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 397; bkz; Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 1/676.

⁵³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Darü’l-İhya Kitâbü’l-Arabiyye, 1431), “İkametü’s-Salât ve Sünnet” 4440 (No. 1389); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-Muşannef fî’l-ehâdis ve’l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Darü’l-Ulum ve’l-Hikem, 1409), 6/108 (No. 29859).

⁵³² en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 122.

tevhîd isimli eserinde Hz. Ali'nin nuzûl hakkında dile getirdiği “*Nuzûlden murâd edilen Rabbin kulları üzerine faziletlerini indirmesidir.*” şeklindeki sözünü aktararak Neseî'nin üstü kapalı olarak bahsettiği rivayeti açıkça ortaya koymaktadır. Müellif, “*Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.*”⁵³³ meâlindeki âyet-i kerîmede yer alan *nuzûlden* hakîki mânânın değil de öğretme (*talîm*) ve anlaşılır kılma (*ifhâm*) anlamlarının kastedildiğini belirtmektedir.⁵³⁴

Makdisî, Neseî'nin vermiş olduğu cevabın: “*Siz, Allah'a bir inme izafe etmemiş olsanız dahi zikredilen hadîs-i şerîfte ve Müslim'de geçen “Bizim Rabbimiz her gece gecenin üçte birinde iner”*”⁵³⁵ anlamındaki hadîs-i şerîfi Allah'ın nuzûlü olduğunu kanıtlamaktadır.” şeklinde gizli bir sual karşılığında verildiğini belirtir.⁵³⁶

Makdisî'ye göre hadîs-i şerîfte geçen nuzûlden maksadın Allah'ın kullarının kalplerinde olan her şeyin sırrına vakıf olması ve kulunun duasına yönelmesi şeklinde olduğu yönündedir. O, Neseî'den farklı olarak hadîste mecâzî kullanım olan sebebin zikredilip müsebbebin anlaşılmasının istendiği şeklinde bir açıklama ortaya koymaktadır. Resûl-i Ekrem burada nuzûl kelimesini zikrederek (sebe) aslında Allah'ın kulların kalplerinde olan her şeyi bilmesi ve kullarının duasına yönelmesini (müsebbeb) zikretmiştir. Resûl-i Ekrem Allah'ın hakîki mânada bir inmesinin olduğundan bahsetmemiştir. Çünkü nuzûl hâdis varlıkların kendisinde gerçekleşen bir durum olmasından dolayı Allah'ın bununla vasıflanması muhâldir. Makdisî de Neseî'nin yapmış olduğu gibi Hz. Ali'nin de bu görüşte olduğunu belirtip rivayeti aktarmamıştır.⁵³⁷

Şârih, Neseî'nin delil olarak zikrettiği âyet-i kerîmeye⁵³⁸ farklı bir vecihten bakarak açıklamaktadır. Ona göre âyet-i kerîmenin meâlinde geçen *zikri indirdik* lafzında bulunan zikrin mânâ olması sebebiyle somut bir şekilde nuzûlü imkansızdır. Çünkü mânâ soyut bir şey olmasından dolayı cisimler gibi nuzûlü düşünülemez.

⁵³³ Hicr 15/9.

⁵³⁴ Abû-Şakûr as-Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyânî't-tevhîd*, thk. 'Umar Turkmân vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2017), 361.

⁵³⁵ Müslîm, “Salâtü'l-Müsafirîn” 758.

⁵³⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 398-399.

⁵³⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 399.

⁵³⁸ Hicr 15/9.

Makdisî âyet-i kerîmeden anlaşılması gerekenin öğretme (te‘lim) ve anlaşılır kılma (tefhim) olduğunu belirtmektedir.⁵³⁹

2.2.4. Nefs

İslam filozofları ve Kelâm âlimlerinin *nefsin* mâhiyetine dair farklı görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Bu farklılıklar *nefs* lafzının taşıdığı “*ruh, can, hayat, zât ve mevcûd, insanın aldığı nefes, ferahlık ve bedenden dolayı meydana gelen süflî istek*”⁵⁴⁰ gibi anlam çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. *Bahrü’l-Kelâm*’ın müellifi Nesefî ise eserinde müstakil bir bahis açarak *nefs* lafzının Allah için kullanılmasının câiz oluşu çerçevesinde meseleyi incelemiştir.

Nesefî eserinde “Allah’ın nefsi vardır” şeklinde bir ifadenin kullanılmasının Ehl-i sünnet âlimleri tarafından câiz görüldüğünü belirtmektedir; ancak burada zikredilen *nefs* lafzı ile murad edilenin *zât ve mevcûd* mânaları olması gerektiğini de ilave etmektedir. Müellif *nefs* lafzının “*Seni nefsim için elçi seçtim*”⁵⁴¹, “*Allah kendisine/nefsine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor.*”⁵⁴² ve “*Sen benim nefsimdekini bilirsin, halbuki ben senin nefsindekini bilmem.*”⁵⁴³ meâllerindeki âyet-i kerîmelerde *zât ve mevcûd* manalarına geldiğini ifade etmektedir.⁵⁴⁴

Allah’a *nefs* nisbet edip onunla isimlendirilmesine olumlu yaklaşan Ehl-i sünnet âlimlerine karşı Mücessime, ona cisim denildiğinde herhangi bir problem oluşmayacağını belirtmektedirler. Onlar tarafından getirilen bu itiraza Nesefî şu şekilde cevap vermektedir: Cisim araz sıfatına kabil mürekkep zâtan ibarettir; ancak *nefs* ise *zât* mânasında kullanılmaktadır. Cisim ve *nefs* lafızları arasında var olan bu farklılıktan dolayı Allah için *nefs* isminin ıtlak edilmesi O’na cisim isminin verilmesini gerektirmez.⁵⁴⁵

⁵³⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 399.

⁵⁴⁰ el-İsfahânî, “Nfs”, 501-502; Çelebi - Topaloğlu, “Nefs”, 270; Süleyman Uludağ, “Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526.

⁵⁴¹ Tâhâ 20/41.

⁵⁴² Âl-i İmrân 3/28-30.

⁵⁴³ Mâide 5/116.

⁵⁴⁴ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 110.

⁵⁴⁵ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 110.

Mücessime tarafından “Ehl-i sünnet, ‘Allah şeyler gibi olmayan şeydir’ dediği gibi biz de O’nun cisimler gibi olmayan cisim olduğunu söyleriz” şeklinde ileri sürülen itiraza Neseî şöyle cevap vermektedir: Allah’ın cisim ile vasıflanabileceğini söylediğiniz takdirde cismin tanımında zikredildiği gibi O’na keyfiyet izafe etmiş olacaksınız; halbuki Allah’ın zâtı hususunda keyfiyetin ispatı imkansızdır. Bu sebeple, netice olarak O’nun cisim olduğunu söylemek câiz değildir.⁵⁴⁶

Makdisî’ye göre nefsin zâttan ibaret olduğu görüşü Kelâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından savunulmaktadır. Kelâm âlimleri nezdinde ise zât, hakîkatî yani gerçek mânada varlık sahibi olmayı ifade etmektedir. Bununla birlikte bazı Mu‘tezile mensupları ve Filozoflar nefsin bedende hâsıl olup onda bulunan nûrânî cismânî cevher olduğunu serdetmektedirler. Makdisî, mezkûr düşünürlerin nefis konusundaki bu anlayışına Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) ile İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) meylettiğini belirtmektedir. Bir kısım düşünür nefsin hayat sıfatından ibaret olduğunu söylerken bazıları ise şekil ve plan (*tahtî*) olduğunu ifade etmektedir. Hekimler arasında nefsin izahı yapılırken birçok ihtilafın ortaya çıktığı bilinmektedir.⁵⁴⁷

Makdisî nefis ile ilgili dile getirilen bu görüşleri aktardıktan sonra kendisi ile zâtın anlaşıldığı nefis lafzının Allah’a nisbet edilmesi hususunda Neseî’nin “*Seni nefsim için elçi seçtim*”⁵⁴⁸ ve “*Allah kendisine/nefsine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor.*”⁵⁴⁹ meâllerindeki âyet-i kerîmeleri delil getirdiğini belirtmektedir. Şârih’e göre Allah’a nefis lafzı ıtlâk edilmiştir. İtlâk etme yani bir lafzı mutlak olarak dile getirmede esas alınan onun hakîkat anlamına sahip olmasıdır. İsimlerin Allah üzerine ıtlak edilişi tevkîfidir ve nefis lafzı te’vil edildiği şekilde tevkîf varid olmuştur.⁵⁵⁰

Mu‘tezile nefsin cisimden ibaret olduğu yönünde istidlalde bulunduğunda, buna binaen Allah’a nefis ve cisim lafızlarından birinin verilmesi doğru olmaz. Mu‘tezile kelâm ekolünün “*Allah’a nefsin ıtlakının sahih olduğunu zikrettiğinizde*

⁵⁴⁶ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 110-111.

⁵⁴⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 372-373.

⁵⁴⁸ Tâhâ 20/41.

⁵⁴⁹ Âl-i İmrân 3/28-30.

⁵⁵⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 373.

O'na cisim ıtlâkını da kabul etmiş olursunuz” sözü, Şârihin de belirttiği gibi Ehl-i sünnet'in anlayışına karşı ortaya konulan bir delillendirmedir. Mu‘tezile'nin ilgili yaklaşımına Şârih şu şekilde cevap vermektedir: Nefs, araz sıfatına kâbil nûrânî mürekkep cisimden ibaret değil; bilakis zâtan ibarettir. Bu sebeple Allah'a nefsin ıtlâk edilmesi cisim isminin O'na izafesi zorunluluğunu gerektirmez. Çünkü nefis cisimden daha geneldir ve daha genel olanın tahakkuku daha özel olanın tahakkukunu gerektirmez.⁵⁵¹

Bahrü'l Kelâm müellifi Nesefî'nin cismi tarif ederken kullandığı “Araz sıfatına kâbil” cümlesinde bulunan *araz* lafzı Şârih tarafından şöyle açıklanmaktadır: Araz, lûgat itibariyle kendisi için hiçbir devamı olmayan şeyin ismini ifade etmektedir. Bu sebeple gökyüzünde bulunan buluta ‘ârız (عا ض) denilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “*Bu bize yağmur yağdıracak yaygın bir buluttur.*”⁵⁵² meâlindeki âyet-i kerîme bu kullanıma delil olarak getirilmektedir. Kelâm âlimlerinin örfünde ise araz, “Renkler ve diğer şeyler gibi hâdis varlıklarda sabit olup onların zâtına zâid olan sıfatlar için isimdir.” şeklinde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Kelâm âlimleri arazın tanımını hususunda ihtilaf etmişler, bundan dolayı şu şekillerde görüleceği gibi farklı tarifler ortaya çıkmıştır: **a.** Bekâsı imkansız olan şeydir. **b.** Başka bir varlıkla var olur. **c.** Cevherle kâimdir. **d.** İki zamanda varlığını sürdürmez.⁵⁵³

Allah'a cisim denilmesinin imkânı hususunda dile getirilen “Ehl-i sünnet'in ‘Allah şeyler gibi olmayan şeydir’ sözünde olduğu gibi O'nun için ‘cisimler gibi olmayan cisimdir’ sözü de zikredilebilir” şeklindeki düşünceye Şârih şöyle cevap vermektedir: Cismin tarifinde zikrettiğimiz gibi Allah'ın cisim olduğu söylenildiği takdirde O keyfiyet ile vasıflandırılmış olacaktır; fakat Allah'ın zâtına keyfiyetin ispat edilmesi mümkün değildir. Keyfiyet yaratılmış varlıkların sıfatı olması sebebiyle Allah bununla nitelenmekten münezzehtir. Çünkü keyfiyet kendisinden başkasına kıyasla mahiyeti bulunmayan ve zâtı sebebiyle, tat ve renk örneklerinde olduğu gibi bölünmeyi gerektirmeyen şeyden ibarettir.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 374.

⁵⁵² “هذا عا ض م طرنا” Ahkâf 46/24.

⁵⁵³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 374.

⁵⁵⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 374-375; Şemseddin Muhammed b Eşref el-Hüseyni Semerkandî, *es-Sahaifü'l-ilahiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 69.

2.2.5. Rızâ ve Gazap

Rızâ lafzı lügatte, Allah ve kulun razı olması bakımından ikili bir tasnife tabi tutularak şu şekilde mâna verilmektedir: Allah'ın kuldan razı olması, kulun kendisine emredilen şeyleri yerine getirmesi; kulun Allah'tan razı olması ise başına gelen olaylar karşısında sabretmesi ve tevekkül göstermesidir.⁵⁵⁵ Kur'an-ı Kerim'de rızâ ile ilgili yetmiş üç ifade bulunmakta ve bunların içinde yer alan rıdvân lafzı on üç defa Allah için kullanılmaktadır.⁵⁵⁶ Gazab (غضب) lafzının lügat mânası, kanın damarlarda şiddetli bir şekilde dolaşmasıdır.⁵⁵⁷ Bu lafız yaratılmış varlıklar için söz konusu olduğunda onların kalplerinde meydana gelen iyilik ve kötülük anlamlarına gelmekte; ancak Allah için kullanıldığı takdirde bir varlığın yapmış olduğu kötülükten dolayı onu cezalandırma mânası taşımaktadır. Gazab lafzı yerine kullanılan *sahat* (سخط) lafzı ise lügatte bir kişinin yapmış olduğu eylemden dolayı cezasını gerektirecek sinirlenme olarak tarif edilmekte ve gazab lafzında olduğu gibi bu lafız Allah için kullanıldığında azap etme mânasına gelmektedir.⁵⁵⁸ Kur'an-ı Kerim'de farklı kullanımları ile yirmi dört yerde geçen gazap kelimesi, on dokuz yerde Allah'a ve diğer yerlerde kullara nispet edilmektedir; üç ayrı yerde gelen *sahat* lafzı ise sadece Allah için kullanılmaktadır.⁵⁵⁹

Nesefî *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserinde *rızâ ve gazap* sıfatlarının Allah'a nispeti hususunda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in görüşlerine yer verdiği müstakil bir başlık açmaktadır. Müellif bu sıfatlar hakkındaki görüşleri açıklarken gazab lafzı yerine onun ile aynı anlama geldiğini düşündüğü *sahat* lafzını tercih etmekte ve bu lafızları müteradif olarak gördüğü için örnek olarak gazab lafzının geçtiği âyet-i kerîmelere yer vermektedir. Her ne kadar yukarıda geçtiği üzere hem gazab hem de *sahat* lafızlarının lügat mânaları birbirlerinden farklı olsalar da ikisinin de Allah için kullanımları söz konusu olduğunda aynı anlama geldikleri görülmektedir. Bu sebeple Nesefî eserinde konuyu izah ederken *sahat* lafzını tercih etmiş ve âyet-i kerîmelerde ise gazab lafzını

⁵⁵⁵ el-İsfahânî, "rdy", 197.

⁵⁵⁶ Halil İbrahim Bulut, "Rızâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/55.

⁵⁵⁷ el-İsfahânî, "gdb", 361.

⁵⁵⁸ el-İsfahânî, "sht", 227.

⁵⁵⁹ İlyas Üzümlü, "Gazap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/434-435.

kullanmıştır. Biz ise tezimizde Neseî’den de hareketle bu lafızları müteradif kabul ederek sahat lafzının geçtiği yerleri hem telaffuz hem de anlamın anlaşılır olması açısından gazab şeklinde kullanmayı tercih ettik.

Neseî rızâ ve gazab sıfatlarının Allah’a nispeti hususunda Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet’in ortaya koymuş oldukları görüşleri şu şekilde nakletmektedir: Mu‘tezile’ye göre rızâ ve gazabın Allah’ın sıfatlarından olması düşünülemez; çünkü bu lafızların lûgat mânaları dikkate alındığı zaman değişim ifade etmektedirler. Bununla birlikte Allah’ın zâtında herhangi bir durum (*hâl/ahvâl*) değişmesi imkânsız olduğundan dolayı rızâ ve gazabın O’nun zâtına nispet edilmesi uygun değildir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de rızâ ve gazab lafızlarının zikredildiği her yerde cennet ve cehennem irâde edilmektedir. Ehl-i sünnet’e göre Allah’ın irâde, sem‘, basar ve kelâm sıfatlarında olduğu gibi rızâ ve gazab da O’nun ezelî, mâhiyeti bilinmeyen, hiçbir şeye benzemeyen ve bir halden başka bir hale dönüşmeyen sıfatlarındandır. Mu‘tezile’nin iddiasının aksine onlar rızâ ve gazab lafızlarının zikrolunduğu her yerde cennet ve cehennemin irâde edilmediğini belirtmektedirler. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de rızâ ve gazab lafızlarının geçtiği “Onların Rableri katındaki mükafatları, zemininden ırmaklar akan, içinde devamlı kalacakları Adn cennetleridir. Allah kendilerinden râzı olmuş, onlar da Allah’tan râzı olmuşlardır”⁵⁶⁰ , “Rableri onlara, tarafından bir rahmeti ve rızâsı ile müjdeler”⁵⁶¹ , “Kim bir mü’mini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiştir.”⁵⁶² meâllerindeki âyet-i kerîmelerde cennet ve cehennem irâde edilmemiştir.⁵⁶³ Ebü’l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) *Medâri kü’t-Tenzîl ve Hakâi ku’t-Te’vîl* adlı eserinde, zikrolunan âyet-i kerîmedeki gazap kelimesine intikam mânası vermektedir.⁵⁶⁴ Sonuç olarak Kur’ân-ı Kerîm’de rızâ ve cennet, gazap ve cehennem lafızları kullanıldıkları yerlerde birbirlerinden ayrı olarak ele alınmışlardır.

Makdisî rızâ ve gazab hususunda Neseî tarafından aktarılan Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet’in görüşlerini aynı şekilde zikretmektedir. Şârih bu lafızların Allah’a

⁵⁶⁰ Beyyine 98/8.

⁵⁶¹ Tevbe 9/21.

⁵⁶² Nîsa 4/93.

⁵⁶³ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 202.

⁵⁶⁴ Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, thk. Yusuf Bedivî (Beyrut: Dâru’l-Kalemü’t-Tayyib, 1998), 1/385.

nispetlerini câiz görmeyen Mu‘tezile’nin istidlâl yöntemini ise şu şekilde nakletmektedir: Bir insanın içinde bulunduğu rızâ durumu belirli bir nedenden dolayı gazap haline dönüşebilmektedir. İnsanın sahip olduğu bu davranış değişikliğinin aksi de mümkün olabilmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki rızâ ve gazabın her an değişime uğramaları onların Allah’ın sıfatları olmadıklarını göstermektedir; çünkü O’nun sıfatları hiçbir değişikliğe hâiz değildir. Bununla birlikte sıfatların değiştiği varsayılırsa o halde Allah’ın zâtında farklı hallerin değişimi meydana gelmiş olacaktır ki O’nun zâtı değişime uğramaktan münezzehtir.⁵⁶⁵

Makdisî rızâ ve gazap sıfatları ile alakalı olarak dile getirilen değişimin (*tebeddül-tegayyür*) bu sıfatların kendilerinde değil de onların bağlantılı olduğu müte‘allıklarında meydana geldiğini; buna binaen bu sıfatların kendisinde herhangi bir değişimin söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Şârih rızâ ve gazabın Allah’ın sıfatları olduklarını dile getiren Ehl-i sünnet’in istidlâl yöntemini şöyle aktarmaktadır: Kur’ân-ı Kerîm’de rızâ ve gazabın zikrolunduğu “*Allah, o mü’minlerden razı olmuştur*”⁵⁶⁶ ve “*Allah, onlara gazap etmiştir ve onlar azap içinde devamlı kalıcıdırlar.*”⁵⁶⁷ meâllerindeki âyet-i kerîmelerde Allah kendi zâtını açık bir şekilde hem rızâ hem de gazap lafızları ile vasıflandırmıştır. Buradan da anlaşılmaktadır ki rızâ ve gazabın O’nun sıfatları arasında sayılması herhangi bir menfi/olumsuz durum ortaya çıkarmamaktadır. Şârih rızâ ve gazab lafızlarının geçtiği yerlerde cennet ve cehennemin irâde edildiğini savunan Mu‘tezile’ye karşı Neseffî’nin zikretmiş olduğu âyet-i kerîmeler ile cevap vermekte ve ilave olarak şu açıklamayı getirmektedir: Allah’ın rızâ ve cennet, gazap ve cehennemi birbirlerinden ayrı olarak kullanması her ikisinin de bir diğerinden ayrı/başka bir şey (*mugâyir*) olduklarına delâlet etmektedir.⁵⁶⁸

Nasr b. Darîr el-Hatî ‘Allah’ın sıfatlarında değişim meydana gelir mi?’ şeklinde sorulan bir soruyu şöyle cevaplandırmaktadır: Bu şekilde bir soru sormak muhâldir. Çünkü Allah sıfatlarının hepsi ile bir ve kadîmdir. Nitekim Allah’ın sıfatlarının mahlûk olmadığı bilindiği halde O’nun sıfatlarından biri değişmiş olsaydı

⁵⁶⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 686.

⁵⁶⁶ Fetih 48/18.

⁵⁶⁷ Mâide 5/80.

⁵⁶⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 686-687.

bu durumda onların muhdes/mahlûk olması gerekirdi. O yukarıda yöneltilen soruya benzer olarak ‘Allah kendisinin benzerini yaratmaya güç yetirir mi?’ şeklinde sorulan sorunun da muhâl olduğunu belirtmektedir; çünkü Allah kadîmdir ve O’nun yarattığı bir varlık mahlûktur. Hâlik ve mahlûk ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda Allah’ın kendisinin benzeri olan bir varlığı yaratması nasıl mümkün olacaktır.⁵⁶⁹

Makdisî Allah’ın sıfatlarının değişmediğine dair el-Hatî’ye sorulan ‘Allah’ın sıfatlarında değişim meydana gelir mi?’ şeklindeki soruya karşı onun verdiği cevapta ortaya koyduğu istidlâlin delil niteliği taşımakta olduğunu belirtmektedir. Neseî’nin yukarıda el-Hatî’den aktarmış olduğu cevabı aynı şekilde zikreden Şârih ilave olarak, rızâ ve gazap sıfatları ile bağlantılı, şu açıklamayı getirmektedir: Allah’ın diğer sıfatlarında olduğu gibi rızâ ve gazap da kadîm ve kendilerinde hiçbir değişim meydana gelmeyen sıfatlardandır. Mu‘tezile’nin dile getirdiği cennet ve cehennem ise yokluğun geçmiş olması sebebiyle hâdistirler. Bu sebeple Allah’a diğer sıfatlarında olduğu gibi rızâ ve gazabın da nispet edilmesi câizdir. el-Hatî, yukarıda zikredilen sorunun sorulmasının muhâl oluşu gibi sorulduğunda hiçbir tartışmanın olmayacağı ‘Allah kendisinin benzerini yaratmaya güç yetirir mi?’ şeklindeki sorunun da muhâl olduğunu belirttikten sonra şöyle cevap vermektedir: Allah kadîmdir. Şayet bir varlığı yaratsaydı bu durumda o varlık mahlûk olacak ve Allah’ın benzeri olmayacaktı. Çünkü Allah ezelde vardı ve O’nun ile beraber hiçbir şey yoktu. Başka bir varlığın ezelde Allah ile beraber olmamasından dolayı zorunlu olarak Allah’tan başkasının O’nun benzeri olması gerekmez.⁵⁷⁰

2.2.6. Arş-İstivâ

İslâm düşüncesinde istivâ meselesinin bir problem olarak ortaya çıkışı çok erken sayılabilecek olan hicrî II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren günümüze kadar devam etmektedir.⁵⁷¹ Kelâm ekolleri istivâ konusunu incelerken Allah’ın arşa istivâ etmesinin mahiyetinin ne olduğuna dair kendi ekolleri çerçevesinde çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde geçen istivânın anlaşılması

⁵⁶⁹ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 203.

⁵⁷⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 688-689.

⁵⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/402.

kelâm ekollerinin müteşâbih lafızları yorumlama yöntem ve şekillerine göre dört farklı görüş etrafında oluşmuştur. **1.** Müşebbihe, Mücessime ve Kerramiye ekolleri istivâya lafzın zâhirî mânasını esas alarak Allah'ın hâdis varlıklar gibi bir mekâna yerleşmesi şeklinde anlamaktadırlar. **2.** Selef-i sâlihîn âyetlerde ve hadîs-i şerîflerde sübut bulan istivâyı Allah'a isnad etmekte; fakat keyfiyetini sadece Allah'a havale etmektedirler. **3.** Ehl-i te'vîl olan Mutezile istivâ lafzını Allah'ın zâtına yaraşmayacak mânalardan uzak tutarak en uygun şekilde te'vîl edilmesi gerektiğini söylemektedir. **4.** Orta Yolda olanlar (*Ehl-i sünnet*) istivâ lafzını hâdis varlıklara ait olan mânalardan uzaklaştırıp Allah'ın zâtına uygun bir şekilde tevil etmekle birlikte keyfiyetinin ne olduğunun yalnızca Allah'ın bildiğini söylemektedirler.⁵⁷²

Nesefî *Bahrü'l-kelâm*'da istivâ problemi hakkında kelâm ekolleri tarafından ortaya konulan görüşleri açıkladıktan sonra konunun nirengi noktasını oluşturan arş ve kürsî kavramlarının mahiyeti ve âlimler tarafından nasıl anlaşıldığı ile ilgili açıklama yapmaktadır. Tezimizde konun anlaşılması için öncelikle arş ve kürsî kavramları açıklanıp daha sonra Allah'a isnad edilen istivâ hakkında ortaya konulan görüşlere yer verilecektir.

Arş lafzı sözlükte “bir yerin tavanı, çardak, çatı ve bir hükümdarın oturduğu taht” gibi mânalara gelmekte; arş kelimesi mecaz olarak kullanıldığında “izzet, güç ve devlet” mânalarını ifade etmektedir.⁵⁷³ Kur'ân-ı Kerîm'de muhtelif yerlerde geçen arş lafzı on sekiz yerde '*Rabbü'l-arş ve Zü'l-arş*' kullanımları ile Allah'ın zâtına isnad edilmektedir.⁵⁷⁴

Arş lafzının âyet-i kerîmelerde ve hadîs-i şerîflerde kullanılması sebebiyle onun nasıl yaratıldığı, sahip olduğu şekli ve Allah ile olan ilişkisi kelâm âlimleri tarafından tartışılmıştır. Kelâmcılar âyet-i kerîmelerde ve hadîs-i şerîflerde zikrolunan arşın mahiyetinin hakîki olarak mı yoksa lafzın te'viline gidilerek yeni bir mana verilmesi hususunda muhtelif düşünceler ortaya koymuşlardır. Nesefî, Mutezile ve

⁵⁷² Mustafa Güven, “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak ‘İstivâ’”, *HİKMET YURDU Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (Aralık 2010), 180-181.

⁵⁷³ el-İsfahânî, “arş”, 329-330; Muhammed İbn Manzûr, “*Lisanü'l-Arab*” (Beyrut: Dârü Sâdir, 1993), “arş”, 6/313-314; Yusuf Şevki Yavuz, “Arş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/402.

⁵⁷⁴ Yavuz, “Arş”, 3/406.

Şia kelâm ekollerinin arş lafzına *mülk* mânası verdiklerini belirtmektedir.⁵⁷⁵ Ehl-i sünnet nezdinde arş lafzına *mülk* mânasının verilmesi câiz değildir. Çünkü *mülk* sadece Allah’a aittir. Bunun aksine “*Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir.*”⁵⁷⁶ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen arş lafzından *mülk* mânasının anlaşılması durumunda kendisinde herhangi bir taşınabilirlik özelliğine sahip olmayan *mülk*ün taşınabilir olma özelliği bulunan bir anlamı ortaya çıkacaktır. Neseî Resûl-i Ekrem’den rivayet olunan “*Allah arşı yarattığında melekleri de yarattı. Onlara dedi ki: Arşımı taşıyın. Onlar arşı taşımaya güç yetiremediler. Allah şöyle dedi: Şayet taş ve yağmur damlaları sayısınca melek yaratsaydım benden yardım dilemedikçe taşımaya güç yetiremezlerdi. Dediler ki: Ey Allah’ım bize yardım et. Allah’tan keyfiyeti bilinmeyen şu sesi duydular: ال حل وال قنة* Bu sözü söylediklerinde arşı taşıdılar. Allah onların başlarının üzerlerine istiva etti.” anlamındaki hadîs-i şerîfi aktararak taşınma özelliğinin arşa has olduğunu bu sebeple *mülk* mânasının yüklenmesinin câiz olmayacağını göstermektedir. Neseî aktarmış olduğu hadîs-i şerîf’ten sonra taşıyıcı meleklerin dünyada dört ve ahirette ise sekiz tane olduğunu dile getirdikten sonra “*Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir.*”⁵⁷⁷ meâlindeki âyet-i kerîmede bulunan taşıyıcı meleklerin dört tane yüzü olduğunu zikretmektedir.⁵⁷⁸

Makdisî Ehl-i sünnet’in arşa melekler tarafından taşınılan bir yatak olarak anladıklarını belirtmektedir. Şârih’e göre Mutezile ve Şia’nın arşa *mülk* manasını verme sebepleri şairin aktarmış olduğu “*Beni Mervana gelince onların arşları ortadan kayboldu*” şiirinde geçen arş kelimesinin *mülk* mânasına gelmesinden kaynaklanmaktadır. O arş lafzına *mülk* mânasının verilmesinin hem kitap hem de hadîs-i şerîflerde kullanımının olmamasından dolayı câiz olmadığını belirtmektedir.⁵⁷⁹ Makdisî arşa *mülk* mânasının verilmemesi noktasında Neseî’nin zikrettiği delilleri aynı şekilde aktardıktan sonra arşı taşıyan melekler hakkında Resûl-i Ekrem’den rivayet olunan “*Taşıyıcılar dört tanedir. Kıyamet günü olduğunda Allah onları diğer*

⁵⁷⁵ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 195; Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 1/364; Yavuz, “Arş”, 3/407-408.

⁵⁷⁶ Hâkka 67/17.

⁵⁷⁷ Hâkka 67/17.

⁵⁷⁸ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 195.

⁵⁷⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 666-667.

dört tanesiyle destekler. Denilir ki: Onların bacakları yedi kat yerin sınırında sekiz tanedir. Arş başlarının üzerlerinde yüzen çekiçlerdir. Taşıyanlardan dört tanesi şöyle söyler: حل ك بعد عل ك. Diğer dört tanesi de şöyle söyler: سبواك اللهم، وبو دك لك الو د على عفك بعد قد تك. Şârih arşı taşıyan meleklerin sûretlerinin keyfiyetini yalnız Allah'ın bileceğini belirtmekle birlikte şu görüşleri aktarır: “Boğa sureti, aslan sureti, kartal sureti ve toynaklarından ayaklarına kadar yetmiş yıl⁵⁸⁰ mesafedeki dağ keçisi sureti.”⁵⁸¹

Nesefî arşın yaratılmasındaki hikmeti şöyle açıklar: Arş meleklerin kıblesidir ve dua edileceği zaman ellerini oraya doğru kaldırırılar veya arş meleklerin aynasıdır ve ona bakarak yeryüzünde ve gökyüzünde bulunan her şeyi izlerler.⁵⁸² O arşın nasıl bir şekle sahip olduğu noktasında âlimlerin muhtelif görüşler serdettiklerini belirtir. Bu konuda arşın nurdan yaratılan bir yatak veya kırmızı bir yakut olduğunu söyleyenler bulunmaktadır.⁵⁸³ Makdisî arşın yaratılmasındaki hikmet ve arşın sahip olduğu şekil hakkında Nesefî'nin ortaya koymuş olduğu bilgileri aktararak herhangi ilave bir açıklamada bulunmamaktadır.

Kürsî kelimesi bir kişinin oturduğu yer/tabure, bir yere ait olma ve bir şeylerin cem' edilmesi gibi mânalara gelmektedir.⁵⁸⁴ Bu lafız Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a isnad edilmekte⁵⁸⁵ ve Hz. Süleyman'ın tahtı⁵⁸⁶ için kullanılmaktadır. Nesefî, Mutezile ve Şia'nın “O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine alır, onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez.”⁵⁸⁷ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen kürsî kelimesinin Allah'ın ilmi şeklinde te'vil ettiklerini belirtir.⁵⁸⁸ O bu kelâm ekollerinin âyet-i kerîme hakkında yaptığı bu açıklamayı zikrettikten sonra kürsünün mahiyeti ve nasıl anlaşılması gerektiği noktasında eserde herhangi bir bilgi vermemektedir.

⁵⁸⁰ Makdisî burada belirtilen senenin Hasan'da sekiz bin sene ve Dehhâk'ta sekiz sıra şeklinde rivayetlerin olduğunu belirtir. Makdisî iktibas yapmadığı halde Keşşaf'ta da bu rivayetin olduğunu dile getirmektedir. el-Makdisî, a.g.e., s. 667.

⁵⁸¹ el-Makdisî, a.g.e., s. 667.

⁵⁸² en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 196.

⁵⁸³ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 196; Yavuz, “Arş”, 3/407.

⁵⁸⁴ el-İsfahânî, “krs”, 428; Yusuf Şevki Yavuz, “Kürsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/572.

⁵⁸⁵ “O'nun Kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır.” Bakara 2/255.

⁵⁸⁶ “Andolsun, biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi.” Sâd 38/34.

⁵⁸⁷ Bakara 2/255.

⁵⁸⁸ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 195.

Makdisî kürsî hakkında Mutezile, Ehl-i sünnet ve müfessirlerin âyet-i kerîmeye nasıl mâna verdiklerine dair şu şekilde bilgi vermektedir: Ona göre Mutezile ve Şia âyet-i kerîmede varid olan kürsî lafzının ilim mânasına geldiğini iddia etmektedirler.⁵⁸⁹ Zemahşerî (ö.538/1144) *el-Keşşâf*'ta âyet-i kerîmede geçen kürsî lafzının "*Allah'ın azâmeti, ilminin kuşatıcılığı, mülkünün kuşatıcılığı ve Allah'ın hakîki bir varlık olarak yaratmış olduğu kürsî*"⁵⁹⁰ şeklinde dört muhtelif mânaya sahip olduğunu zikretmektedir.

Ehl-i sünnet âlimlerine göre kürsî lafzı lügatte üzerine oturulacak olan nesne ve oturan kişinin oturduğu yerden daha büyük olmadığı şeylerdir. Onlar Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan "*O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine alır*"⁵⁹¹ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen kürsünün uzunluğu ve genişliği yeryüzü ve gökyüzüne dar gelmedi şeklinde mâna vermektedirler.⁵⁹²

Makdisî müfessirlerin âyet-i kerîmede geçen kürsî lafzını muhtelif mânalara gelecek şekillerde yorumladıklarını belirtmektedir. Şârih kürsî için verilen mânaları şu şekilde zikreder: **a.** Bu âyet-i kerîmede geçen hakîki mânaya gelecek şekilde hiçbir kürsî yoktur; fakat burada anlaşılması istenen mâna Allah'ın yüceliği ve büyüklüğünün tasavvur edilmesidir. **b.** Allah'ın ilmidir. **c.** Allah'ın mülküdür. **d.** Kürsî yerin ve göğün kürsüsü olmaksızın arşın üzerinde var olan bir mahlûktur. **e.** Kürsî arştan daha küçük olan şeydir. **f.** Hasan-ı Basrî'ye göre (ö.110/728) kürsî arşın kendisidir.⁵⁹³

İstivâ lafzı geçtiği muhtelif yerlerde çeşitli anlamlara gelmektedir. Harfi cer ile birlikte kullanılmadığında "*denk olma, keyfiyet, bir varlığın kendi zâtı ile doğrulması; 'ala (على) harfi ceri ile kullanıldığında istila; ilâ (الي) harfi ceri ile kullanıldığında ise bir işi kontrollü bir şekilde yapma*"⁵⁹⁴ anlamlarına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın arşa istivâ etmesi "*Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.*"⁵⁹⁵, "*Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde (devirde) yaratan, sonra arşa istivâ eden*

⁵⁸⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 668.

⁵⁹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 1/793-796.

⁵⁹¹ Bakara 2/255.

⁵⁹² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 668.

⁵⁹³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 668-669.

⁵⁹⁴ el-İsfahânî, "svy", 251-252.

⁵⁹⁵ Tâ Hâ 20/5.

Allah'tır."⁵⁹⁶ ve "Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: *İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de «İsteyerek geldik» dediler.*" ⁵⁹⁷ meâllerindeki âyet-i kerîmelerde gelmektedir.

İstivâ lafzının Kur'ân-ı Kerîm'de arşa izafe edilerek kullanılması sebebiyle kelâm ekolleri tarafından bu lafzın nasıl anlaşılacağı noktasında muhtelif görüşler serdedilmektedir. Kelâm ekollerinin bir kısmı istivânın zâhir mânasını koruyarak âyet-i kerîmeyi açıklarken diğer bir kısmı ise Allah'ın hâdis varlıklarla mümâseletini reddettikleri için âyet-i kerîmeyi te'vîl etmektedirler.

Nesefî *Tebşiratü'l-Edille* isimli eserinde Kerrâmiyye ve Müşebbihe kelâm ekollerinin Allah'ın arş üzerine istikrarda bulunduğu, dokunduğu, arş ile karşılıklı olduğu ve hiçbir vasıta olmaksızın arşın üzerinde olduğu şeklindeki görüşlerini belirtir.⁵⁹⁸ *Bahrü'l-Kelâm*'da ise müellif "*Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.*"⁵⁹⁹ meâlindeki âyet-i kerîmeden hareketle Allah'ın arşa tam mânasıyla yerleşip doldurur şekilde istivâ ettiğini dile getiren Kerramiye'nin görüşünü aktarmaktadır.⁶⁰⁰

Nesefî âyet-i kerîmede kullanılan istivâ lafzının "*istikrar, istikamet, istîlâ, irtif'a ve 'uluv*"⁶⁰¹ mânalarına gelme ihtimalini dile getirmekle birlikte müfessirlerin tespit ettiği istevlâ /*ele geçirme-sahip olma*⁶⁰² mânasının da anlaşılabilirliğini belirtir. Nesefî, "اسبى بشر على العرا من غير سيق و ظمها / *Bişr Irak'ı ele geçirdi/ Kılıç olmadan ve kan dökmeden*" şiirinin de mezkûr ele geçirme/sahip olma anlamına dalalet ettiğini ifade etmektedir.⁶⁰³ Bu değerlendirmelere ilave olarak Nesefî'nin İmam Malik'in (ö.179/795) istivânın keyfiyeti ile ilgili dile getirdiği "*İstivâ gayrı meçhuldür. Keyfiyeti bilinemez. Ona iman ise vaciptir. Onla ilgili sorulan sorular bid'attır. Soran kimse içinde şöyle söylemektedir: Seni ancak dalalette görüyorum. Soruyu soran bu kişiye (Cehm b. Safvân) vurulmasını emretti.*"⁶⁰⁴sözünü bir değerlendirmeye gitmeksizin aktarmakla yetindiği görülmektedir.

⁵⁹⁶ Secde 32/4.

⁵⁹⁷ Fussilet 41/11.

⁵⁹⁸ en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*..., s. 1/ 166-167.

⁵⁹⁹ Tâ Hâ 20/5.

⁶⁰⁰ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 125.

⁶⁰¹ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 184.

⁶⁰² en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 125.

⁶⁰³ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 125.

⁶⁰⁴ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 126.

Makdisî istivâyı zâhir anlamında kullanan Kerrâmiyye, Mücessime ve Yahudilerin Allah'ın arş üzerine kurulduğu şeklindeki görüşlerini zikretmektedir. Yahudilere göre Allah yüksek yüzeylere temas eder, hareket halindedir, intikal eder ve yönleri değişir. Şârih Kur'an-ı Kerîm'de geçen "*Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.*"⁶⁰⁵ meâlindeki âyet-i kerîmedeki *istivâ*ya Kerrâmiyye ekolü tarafından kurulma (*istikrâr*) mânasının verildiğini belirtir. O zikrolunan âyet-i kerîmedeki *istivâ* lafzına *istevlâ /ele geçirme-sahip olma* mânasının uygun olduğunu belirterek Nesefî'nin zikrettiği *Bışr Irak'ı ele geçirdi* şiirinin de buna delil olduğunu dile getirmektedir.⁶⁰⁶ Ayrıca o âyet-i kerîmedeki *istivâ* lafzından *istikrâr* anlamının değil de *istîlâ* mânasının anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Belirtilen bu anlamın yanında "*Sen, yanındakilerle birlikte gemiye yerleştiğinde*"⁶⁰⁷ meâlindeki âyet-i kerîmede mazi fiil yapısında gelen *istivâ* lafzına *istikrâr*; "*Mûsâ yiğitlik çağına erip olgunlaşınca...*"⁶⁰⁸ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen *istivâ* lafzına olgunlaşma (*temme*) mânası verilebilir; çünkü lafızların kullanıldıkları yerlere göre onlar için uygun olan mânalar verilmelidir. Bu sebeple "*Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.*"⁶⁰⁹ meâlindeki âyet-i kerîme Allah hakkında övgü ifade ettiği için bundan yoksun olan *istikrâr* anlamı yerine övgüye daha layık olan *istîlâ* anlamının düşünülmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Şârih *istivâ* lafzının muhtelif mânalara gelmesinden dolayı Kerrâmiyye'nin lafzın zâhir anlamını esas almasının veya *istîlâ* manası vermesinin hiçbir delil niteliği taşımadığını belirtir.⁶¹⁰ Buna ilave olarak Allah'ın arş üzerine temekkün ettiği düşünüldüğü takdirde muhâl olacak durumlar Makdisî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: O'nun temekkün ettiği varsayıldığında ya hâdis olan varlıklar ile müşâbehet vaki olacak ya da Allah'ın sınırlı ve sonlu bir varlık olduğu ortaya çıkacaktır. Ayrıca hem Ehl-i sünnet hem de yukarıda belirtilen ekollerin dışındaki hasımlar arasında 'Allah varken hiçbir mekân yoktu' görüşü üzerine icmanın bulunması sebebiyle zorunlu olarak kadîm olan varlıkta temekkünün imkânsız oluşu ezelde Allah'ın mütemekkin halde olmadığını göstermektedir.⁶¹¹

⁶⁰⁵ Tâ Hâ 20/5.

⁶⁰⁶ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 308.

⁶⁰⁷ Mü'minûn 23/28.

⁶⁰⁸ Kasas 28/14.

⁶⁰⁹ Tâ Hâ 20/5.

⁶¹⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 407-409.

⁶¹¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 226.

‘İstivâdan kastedilen anlamın istilâ olduğu takdirde üzere istilâ arş yanında diğer şeyleri de içine alan genel bir ifade olmasına rağmen âyet-i kerîmelerde niçin arş lafzına tahsis edilmiştir, bununla elde edilmek istenen fayda nedir?’ şeklinde sorulan soruyu Makdisî şöyle cevaplandırmaktadır: İstilâ Allah’ın zâtını tâzim veya istivâ lafzından daha uygun olduğu için kullanılmaktadır. O burada detaylı bir açıklama yapmaksızın Neseî’nin istivâ hakkında İmam Malik’ten aktardığı söze yer vermektedir.⁶¹²

Neseî Allah’ın arştan önce var olması ve arşın ise daha sonra yaratılması⁶¹³ gibi sebeplerden dolayı O’nun arşa yöneldiğini söylemenin imkânsız olduğunu dile getirmektedir. Çünkü yönelme (*intikal*) eylemi hâdis varlıkların sahip olduğu özellik olması sebebiyle Allah’ın bununla nitelenmesi câiz değildir. Müellif, Allah’ın arşa istikrârının câiz görülmesi durumunda şu aklî ihtimallerin ortaya çıkacağını belirtmektedir: Ya Allah arşın benzeridir ya arş O’nun benzeridir ya arş O’ndan büyüktür ya da Allah’ın arştan büyüktür. Ona göre Allah’ı bu şekilde bir sınırlandırmaya tabi tutan kimse kafir olur.⁶¹⁴

Neseî eserinde konunun daha iyi anlaşılması ve delil olması açısından hem Hz. Ali hem de Ca’fer es-Sâdık’ın zikretmiş oldukları şu sözleri nakletmektedir: Bir kişinin ‘arş yaratılmadan önce Rabbimiz neredeydi?’ şeklindeki sorusuna karşılık Hz. Ali şöyle cevap vermektedir: Dile getirilen sorudaki (إين) edatı mekandaki bir şeyi haber vermek içindir; ancak Allah ne bir mekanda ne de bir zamandadır. O şimdi hangi halde ise geçmişte de o haldeydi. Ca’fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) ifadesi ise şu şekildedir: Tevhid üç harftir ve şu şekilde bilinir: Tevhid bir şeyden, bir şeyde veya bir şey üzerine değildir. Çünkü onun bir şeyden olduğunu dile getiren kimse onun yaratılmış olduğunu söyler ki bu küfürdür, onun bir şeyde olduğunu söyleyen ise onun sınırlı olduğunu söyler ki bu da küfürdür ve onun bir şey üzerinde olduğunu söyleyen kimse ise onun mahmule muhtaç olduğunu söyler ki bu da küfürdür.⁶¹⁵

Makdisî, Allah’ın zâtında intikalin gerçekleşmesi durumunda bunun sebebiyet vereceği mümâselet problemini Neseî’nin zikretmiş olduğu deliller ile açıkladıktan

⁶¹² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 409.

⁶¹³ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 78.

⁶¹⁴ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 126.

⁶¹⁵ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 127.

sonra Hz. Ali ve Ca'fer es-Sâdık'tan aktardığı rivayetleri aynı şekilde şerhinde serdetmektedir. Şârih Allah'ın arşa istikrâr ettiğini söyleyen kimselere karşı istikrardan bahsedilemeyeceğine dair delil ortaya koyanların görüşlerini şöyle açıklar: Allah'ın arşa istikrâr eden olması O'nun temekkün halinde olmasını kanıtlardı. Eğer bir varlık temekkün halinde ise hâdis varlıklara benzer. Burada kurulan şartlı birleşik kıyasın tâlî⁶¹⁶ kısmının “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”⁶¹⁷ meâlindeki âyet-i kerîme dikkate alındığı zaman muhâl olduğu ortaya çıkmaktadır. Tâlinin bâtıl olduğu bir kıyasta mukaddem de onun gibi batıl olacağı için Allah'ın temekkün etmesi düşünülemez. Aynı şekilde Allah için temekkün etme düşünüldüğü takdirde şu iki durumun ortaya çıkması söz konusu olur: O'nun temekkününe sebep olan ya bir muhassıs gerekirdi ya da gerekmezdi. Bu ikisi de bâtıldır; çünkü temekkün etmesi bir muhassıs yolu ile olsaydı o muhassıs ya zâtı olurdu ya da zâtta kâim olan zâtın dışında/ötesinde bir mâna olurdu. Muhassısın zât olmasının bâtıl oluşu şu sebeptedir: Allah'ın zâtı ezelde var olduğu için ezelde arşa ihtisâsı hiçbir şekilde söz konusu değildir. Muhassısın mâna olmasının bâtıl oluşu da şu sebeptedir: Mâna kadîm olduğu takdirde tahsisin muhal olması gerekir; çünkü mekanın hâdis ve mahluk olması ezelde mevcut olmadığını göstermektedir.⁶¹⁸

Nesefî *Bahrü'l-Kelâm*'da istivâ probleminin hitâmına gelirken Müşebbihe'nin “*O'nun zâtından (vech) başka her şey helak olacaktır*”⁶¹⁹ ve “*Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı (vech) bâkî kalacaktır.*”⁶²⁰ meâllerindeki âyet-i kerîmelerin zâhir mânalarını esas alarak kendilerine delil getirdiklerini ve Resûl-i Ekrem'den rivayet olunan “*Allah, Adem'i elleriyle sureti üzerine yarattı, Tevrat'ı elleriyle yazdı, cenneti elleri olmaksızın yarattı ve elleriyle Tûbâ ağacını dikti.*”⁶²¹ anlamındaki müteşâbihat türünden olan hadîs-i şerîfe dayandıklarını belirtmektedir. Müellif keyfiyeti bilinmeyen meseleler hakkında Muhammed b. Hasan'dan rivayet olunan şu sözü aktarır: “Allah'ın irade ettiği şey üzerine O'ndan gelen şeye iman ettiğimizi söyleriz.

⁶¹⁶ Hâdis varlıklara benzeme.

⁶¹⁷ Şûrâ 42/11.

⁶¹⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 412.

⁶¹⁹ Kasas 28/88.

⁶²⁰ Rahmân 55/27.

⁶²¹ Ebû Şeybe, 7/27 (No. 33957); Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'z-Zühd ve yelîhi Kitâbü'r-Rekâ'ik*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Haydarabad, ts.), 1458.

Onun keyfiyeti ile meşgul olmayız. Allah Resulünün kendisi ile irade ettiği şey üzerine onun nezdinde gelen şeye iman ederiz.”⁶²²

Makdisî müteşâbihat olan âyet-i kerîmleri ve hadîs-i şerîfleri zikretmeksizin Müşebbihe tarafından bunların zâhir anlamlarının esas alındığını belirtmektedir. Şârih yöntemlerinin daha muhkem olduğunu savunduğu halefin müteşâbihâtta olan vech lafzını zât, yed lafzını ise kudret şeklinde te’vîl ettiklerini belirtir; ancak müteşâbihat hakkında herhangi bir te’vîl yoluna gitmeyen selefin yolunun daha doğru bir yol olduğunu dile getirmektedir. Makdisî, Neseî’nin Muhammed b. Hasan’a nisbetle naklettiği bizim de yukarıda anlamını arz ettiğimiz sözü bazı lafız farklılıklarıyla aktarak müteşâbihât konusundaki sözlerini tamamlamaktadır.⁶²³

2.3. Ru’yetullah

Neseî rü’yetullahın imkanı hususunda kelâm ekollerinin ortaya koydukları görüşleri şu şekilde belirtir: Mu‘tezile’ye göre Allah’ın gözle görülmesi câiz değildir; fakat Ehl-i sünnet nezdinde Allah’ın görülmesi câizdir. Neseî rü’yetin mümkün olmadığına dair Mu‘tezile’nin serdettiği delilleri şöyle aktarır: “*Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de Rabbi onunla konuşunca “Rabbim bana (kendini) göster; seni göreyim!” dedi. (Rabbi): “Sen beni asla göremezsın”*”⁶²⁴ meâlindeki âyet-i kerîmede görme fiili te’bîd ve te’kîd anlamı veren (لَنْ) edatı ile olumsuz yapılarak Musa’nın Allah’ı asla göremeyeceği vurgulanmak istenmiştir. “*Gözler O’nu göremez; halbuki O, gözleri görür. O eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır.*”⁶²⁵ meâlindeki âyet-i kerîme zâhir bir şekilde Allah’ın görülemeyeceğini bildirmektedir. Hz. Aîşe’den rivayet olunan “*Resûl-i Ekrem’e sordum: Sen, Rabbini miraç gecesi gördün mü? Resûl-i Ekrem şöyle buyurdular: Hayır.*”⁶²⁶ Mu‘tezile rü’yet hakkındaki aklî çıkarımı şu şekilde yapar: Allah görülebilir olduğu takdirde belirli bir cihete sahip bir

⁶²² en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 128.

⁶²³ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 413.

⁶²⁴ A’râf 7/143. ول جاء موسى ل يقاتنا وكل به قال ب ا نى انظر اليك قال لن ترينى

⁶²⁵ En’âm 6/103.

⁶²⁶ Neseî tarafından burada zikrolunan hadîs-i şerîf farklı lafızlar ile *Sahîh-i Müslim*’de geçmektedir. Müslîm, “Tevhid”, 178.

varlık olması gerekecektir; Allah'ın cihetle nitelenmesi imkansız olunca dolayısıyla Allah'ın görülmesi de muhâl olmaktadır.⁶²⁷

Makdisî rü'yetullahın gerçekleşmesinin muhâl olduğunu savunan kelâm ekollerinin Mu'tezile, Zeydiyye, İmâmiyye, Filozoflar ve Haricîler olduklarını belirtir. Rü'yetullah konusunda Ehl-i sünnet'in görüşü ise Allah'ın tefekküre dayanan düşünce veya duyu verileriyle elde edilen hayal ile değil; bilakis gözler ile görüleceği şeklindedir. Şârih, Resûl-i Ekrem'in bir hadîs-i şerîfinden hareketle Allah'ın gece gökyüzünde parlayan dolunayın meşakkat olmaksızın görüldüğü gibi müminler tarafından görüleceğini ve görülmenin vaktinin ise cennete girme öncesi ve dünya hayatı dönemi olmadığını, sadece âhiretteki cennet hayatı zamanı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu konuyla ilgili deliller dikkate alındığında rü'yetin aklen câiz ve şer'an sabit olduğu ortaya çıkmaktadır.⁶²⁸

Makdisî rü'yetullah hakkında Neseî'den iktibas yaparak Mu'tezile'nin zikrettiği naklî delilleri aynı şekilde aktarmaktadır. Mu'tezile'ye göre *“Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür. O eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”*⁶²⁹ meâlindeki âyet-i kerîmede Allah, zâtının görülemez oluşu ile övünmektedir; çünkü O'nun zatı için rü'yet olumlandığı takdirde O'nun hakkında, muhâl olan eksiklik durumu oluşacaktır. Şârih aklî delil olarak onların ortaya koydukları *“Şayet Allah görülseydi O'nun hakkında imkânsız olan cihetle vasıflanması durumu gerekirdi”* şeklindeki kıyası aktarır. Neseî'den farklı olarak Mu'tezile'nin neden bu mantık argümanını kullandığını Şârih şu şekilde açıklamaktadır: Birleşik şartlı kıyas⁶³⁰ ile yapılan bu önermedeki tâlî kısmın muhal olması şu sebeplere dayanır: Bir varlığın görünen olabilmesi için karşıda olması, görenin gözünün ışığının görülene ulaşması ve görülenin gören için çok uzakta olmaması gerekir. Allah için bunların düşünülmesi câiz olmamasından dolayı tâlî

⁶²⁷ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 131-132.

⁶²⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 421.

⁶²⁹ En'âm 6/103.

⁶³⁰ “Şayet Allah görülseydi, O'nun bir cihette olması gerekirdi” şeklinde yapılan birleşik şartlı kıyasın Mukaddem kısmı *“Şayet Allah görülseydi”* ve tâlî kısmı ise *“O'nun bir cihette olması gerekirdi”* şeklindedir.

muhâldir. Bir kıyasta tâlînin muhal olması mukaddemin de imkansızlığını gerektirmesi sebebiyle sonuçta Allah'ın görülmesi de muhâl olur.⁶³¹

Nesefî rü'yetullah hakkında Mu'tezile'nin görüşlerine cevap vermeden önce rü'yetin imkanına dair âyet-i kerîmeleri ve hadis-i şerîfleri zikretmektedir. Nesefî, Hz. Mûsâ'nın Tur dağında Allah ile konuşmasında “*Rabbim bana (kendini) göster; seni göreyim*”⁶³² şeklindeki isteğinin rü'yetullahın gerçekleşmesinin imkân dahilinde olduğunu bilmesine dayandığını belirtir. Müellife göre peygamberler günah işlemekten korundukları (mâsum) için Allah hakkında gerçekleşmesi mümkün olmayan bir işi O'ndan talep etmeleri imkansızdır. O rü'yetin imkanına dair Kur'ân-ı Kerîm'den istidlal edilen “*Yüzler vardır ki, o gün ısl ısl parlayacaktır. Rablerine bakacaklardır.*”⁶³³, “*Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın*”⁶³⁴, “*Orada sizin için canlarınız çektiği her şey var*”⁶³⁵ ve “*Orada canlarının istediği, gözlerinin hoşlandığı her şey vardır*”⁶³⁶ meâllerindeki âyet-i kerîmelerin cennette olan müminlerin rü'yeti arzulayacakları şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Buna binaen Nesefî'ye göre rü'yetin muhâl olan bir durum olması halinde Allah'ın kelâmında zıtlıkların bulunması gerekecektir.⁶³⁷

Nesefî, Allah'ın görüleceğine dair Resûl-i Ekrem'den rivayet olunan “*Dolunaylı bir gecede ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de hiçbir zorluk olmaksızın göreceksiniz*”⁶³⁸ anlamındaki hadîs-i şerîfte zorluk /zahmet çekmeksizin Allah'ın görüleceğini belirtmektedir. Rü'yete dair İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) aktarılan bir rivayette “*Resûl-i Ekrem'e şöyle sordum: Rabbinizi miraç gecesi gördün mü? Resûl-i Ekrem şöyle buyurdular: Evet.*”⁶³⁹ Müellif *Bahrü'l-Kelâm*'da bu hususla alakalı olarak az önce ifade ettiğimiz hadîs-i şerîfleri aktarmakta ve bunun yanında “*Güzel*

⁶³¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 422; Halil İmamoğlu, “Bitişik (Muttasıl) Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyaslar”, *Temaşa Felsefe Dergisi*, 16 (Aralık 2021), 105-106.

⁶³² A'râf 7/143.

⁶³³ Kıyâme 75/22-23.

⁶³⁴ Kehf 18/110.

⁶³⁵ Fussilet 41/31

⁶³⁶ Zuhruf 43/71

⁶³⁷ en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 132.

⁶³⁸ Buhârî, “Tevhîd”, 127 (No. 7434); Müslîm, “Mesâcid ve Mevâdîü's-salât”, 633; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 233 (No. 4729); Tirmizî, “Cennet”, 311 (No. 2551); İbn Mace, “Mukaddime”, 63 (No. 177).

⁶³⁹ Müslîm, “Tevhîd”, 161 (No. 178).

davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası (ziyâde) vardır.”⁶⁴⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede yer alan ziyâde lafzı ile rü’yetin kastedildiğini belirtmektedir.⁶⁴¹

Makdisî, Ehl-i sünnet’in rü’yetullahın mümkün olduğuna dair getirdiği delillerden Kur’ân-ı Kerîm’deki dört âyet-i kerîmeyi ve Resûl-i Ekrem’den rivayet olunan iki hadîs-i şerîfi değerlendirmeye tabi tutarak şu açıklamaları yapmaktadır:

1. Rü’yetin mümkün olmadığı düşünüldüğü takdirde “*Rabbim bana (kendini) göster; seni göreyim*”⁶⁴² meâlindeki âyet-i kerîmede Hz. Mûsâ’nın Allah’tan bu şekilde bir istekte bulunmaması gerekirdi. Çünkü akıllı kişinin imkânsız bir iş hakkında soru sorması ne kadar çirkin ise mas’ûm olan peygamberlerin de böyle bir soru sorması çirkindir. Allah’ın görülmesi imkânsız olsaydı Hz. Mûsâ’nın sorusu üzerine Allah’ın hemen uyarması gerekirdi; ancak Allah istenilen şeyin imkânsız olduğuna dair herhangi bir uyarıda bulunmadı. Hz. Mûsâ’nın soru sorması ve Allah’ın sorulan sorular hakkında uyarıda bulunması şeklinde gelen tâlî önermenin geçersiz olmasından dolayı rü’yetin imkânsız olması şeklinde gelen mukaddem de muhâldir. Çünkü rü’yetin imkân dahilinde olan bir şey olması hem Hz. Mûsâ’nın sorusunun imkânsız olmadığını hem de Allah’ın rü’yet hakkında cevazının olduğunu göstermektedir.

Rü’yetin imkanına dair, “*Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti*”⁶⁴³ meâlindeki âyet-i kerîme de delil teşkil etmektedir. Bu âyet-i kerîmede Allah rü’yetin gerçekleşmesini imkân dairesinde olan dağın yerinde durmasına (*istikrâr*) bağladı. Mümküne bağlanan bir işin mümkün olması; mümteni’ye bağlananın da mümteni’ olması sebebiyle Allah’ın rü’yeti mümkün olan dağın yerinde durmasına (*istikrâr*) bağlamasından dolayı rü’yetullahın gerçekleşebilir olduğu ortaya çıkmaktadır. Az önce dile getirilen delillendirmeye, vâkıada gerçekleşmiş olduğu hal üzere yerinde durma (*istikrâr*) rü’yetin bağlandığı şey olsa bu

⁶⁴⁰ Yûnus 10/26.

⁶⁴¹ en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 132-133.

⁶⁴² A’râf 7/143.

⁶⁴³ A’râf 7/143.

durumda rü'yetin gerçekleşmesinin zorunluluğu söz konusu olur; zira rü'yetin gerçekleşmemiş oluşu icmâ ile sâbit olduğundan dolayı rü'yetin gerçekleşmesinin zorunluluğu bâtil olmaktadır şeklinde bir itiraz getirildiği takdirde, şârihimiz buna, rü'yetin gelecek zamanda gerçekleşeceği hal üzere onun bağlandığı şeyin mahza yerinde durma olduğunu ve gerçekleşmenin söz konusu olduğu gelecek zamanın da muhtemelen âhiret olmasıyla cevap vermektedir.

Muhalif görüşte olanlardan şöyle bir soru gelirse: Dağa tecelli etmek mütehakkikü'l- vücud olarak alındığı takdirde rü'yetin vacibü'l- vücud olarak gerçekleşmesi gerekirdi. Fakat bu icma ile muhâldir. Bu itiraza şöyle cevap verilir: Mü'allak 'aleyh dediğimizde istikrarın kendisini almaktayız; çünkü istikrarın salt olarak alınması rü'yetin gelecek zamanda olmasını sağlamaktadır ve rü'yetin o anda olmasına gerek yoktur. Böyle düşünmek rü'yetin ahirette olacağı imkanını ortaya çıkarmaktadır. Hz. İbrahim'e ölümlerin diriltilmesini verdiği gibi Hz. Mûsâ'nın sorması câiz olsaydı ona rü'yeti verirdi şeklinde sorulan bir soruya şöyle cevap veririz: Bazı hallerde hikmet menedilir, bazı hallerde icabet edilir. Allah rü'yeti dağa istikrar üzerine bağlamadı; ancak tecelli kaydı ile istikrarını bağladı. Tecelli esnasında istikrarı ise muhâldir. Bu sebeple rü'yet mümkün bir işe bağlanmadı yapılan itiraza şöyle söyleriz: Mümkün işe bağlanması Allah'ın iradesi ve ihtiyarı ile olur. O zaman tecelli anında O'nun istikrarı câiz olur.

2. *“Yüzler vardır ki, o gün ıslıl ıslıl parlayacaktır. Rablerine bakacaklardır.”*⁶⁴⁴ meâlindeki âyet-i kerîmede Allah'ın bir takım yüzlerin parlak olduğunu haber vermesi: Yüzleri parlayan kişilerin gözleri ile Allah'a bakmaktan hoşnut olacakları mânasına gelmektedir. Âyet-i kerîmede geçen ilâ (الى) harf-i ceri nazara (نظر) fiilini geçişli (müte'addî) yaparak fiilin bakma/ görme mânasına gelmesini sağlamaktadır. Fiilin harf- i cer ile bakma / görme mânasına gelmesine delil ise *“Rabbim bana*

⁶⁴⁴ Kıyâme 75/22-23.

(kendini) göster; seni göreyim...’’⁶⁴⁵ meâlindeki âyet-i kerîmedir; fakat burada görülmesi istenen için göz bebeğinin o cihete dönmesi mânası yoktur. Bu şekilde bir mâna verildiği takdirde Allah’ı görmek isteyen Hz. Mûsâ’nın göz bebeklerinin O’nu görmesi için hareket etmesi gerekirdi. Göz bebeği ile yapılan bu görme eylemi ise Allah’ın bir cihette olmasını gerektirirdi; ancak Allah’ın belli bir cihette ve mahalde olması muhâldir.

Bakma (نارة) kelimesine bekleme (منظره) mânasının verilmesinin câiz olduğu yönünde bir itirazda bulunulursa şöyle cevap verilir: Âyet-i kerîmenin öncesinde (sıyak) nimeti açıklayıcı ifadelerle yer vermesi sebebiyle nimet verilen kimselerin mukadder bir bekleme halinde olmaları çirkin bir cömertliğin olmasına sebep olmaktadır. Nazarın rü’yet anlamına gelmediğini söylemek doğru olmaz çünkü “Onu gördüm; ancak ona bakmadım’’⁶⁴⁶ şeklinde bir kullanım bulunmaktadır.

3. “Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın’’⁶⁴⁷ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen kavuşma (likâ) karşılaşma (müvâcehe) ile gerçekleşmektedir. Kavuşma ise rü’yetin gerçekleşmesi için zaruridir.
4. “Orada sizin için canlarınız çektiği her şey var’’⁶⁴⁸ ve “Orada canlarının istediği, gözlerinin hoşlandığı her şey vardır’’⁶⁴⁹ meâllerindeki âyet-i kerîmeler mü’minler canlarının istedikleri her şeye ulaşacaklardır ve onların en çok iştah duydukları şey ise Allah’ın görülmesi şeklinde açıklanır. Rü’yetullahın muhâl olduğu düşünüldüğü zaman âyet-i kerîmeler ile çelişik mânanın olmasına sebep olurdu; ancak Kur’ân-ı Kerîm’de çelişik ifadelerin olduğunun düşünülmesi muhâldir.⁶⁵⁰
5. Rü’yet hakkında Resûl-i Ekrem’den rivayet olunan “Dolunaylı bir gecede ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de hiçbir zorluk olmaksızın göreceksiniz’’⁶⁵¹ anlamındaki hadîs-i şerîfte Allah’ın görülmesinin dolunay ile teşbih

⁶⁴⁵ A’râf 7/143.

⁶⁴⁶ نظرت له فل أبصره

⁶⁴⁷ Kehf 18/110.

⁶⁴⁸ Fussilet 41/31

⁶⁴⁹ Zuhruf 43/71

⁶⁵⁰ el-Makdisî, a.g.e., s. 424-427.

⁶⁵¹ Buhârî, “Tevhîd”, 127 (No. 7434); Müslîm, “Mesâcid ve Mevâdiü’s-salât”, 633; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 233 (No. 4729); Tirmizî, “Cennet”, 311 (No. 2551); İbn Mace, “Mukaddime”, 63 (No. 177).

edilmesi rü'yetin apaçık ve hiçbir şüphe götürmeden gerçekleşeceğinin kanıtıdır. Müminlerin Allah'ı zahmetsiz olarak görmesi ise görüldüğü anda herhangi bir meşakkat çekmeksizin vuku bulacağı anlamına gelmektedir.⁶⁵²

Neseî rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair Ehl-i sünnet'in Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerden delil getirerek ortaya koyduğu görüşleri açıkladıktan sonra Mu'tezile'nin rü'yet hakkında zikrettiği itirazlara cevap vermektedir. Müellife göre rü'yet hususunda Allah'ın Hz. Mûsâ için söylediği "...beni göremezsın..."⁶⁵³ meâlinde gelen âyet-i kerîmede Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi (لَنْ) edatının te'bîd (ebedî olma) mânası bulunmamaktadır. O âyet-i kerîmede geçen (لَنْ) edatının tevkîf (zaman belirleme) için olduğunu şu şekilde açıklar: Kur'ân-ı Kerîm'de "Onlar, kendi elleriyle önceden yaptıkları işler (günah ve isyanları) sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir. Allah zalimleri iyi bilir."⁶⁵⁴ meâlindeki âyet-i kerîmede Allah kafirlerin ölümü temenni etmediklerini haber verdikten sonra "Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin! diye seslenirler. Mâlik de: Siz böyle kalacaksınız! der."⁶⁵⁵ meâlindeki âyet-i kerîmede ise ölümü temenni ettikleri bildirilmektedir. İki âyet-i kerîmede kullanılan (لَنْ) edatları belirli vakitlere işaret etmeleri sebebiyle Mu'tezile'nin dile getirdiği te'bîd anlamı ihtiva etmemektedir. Neseî diğer kullanım tarzı olarak da "Ben çok merhametli olan Allah'a oruç adadım; artık bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım."⁶⁵⁶ meâlindeki âyet-i kerîmeyi misal getirerek (لَنْ) edatının te'bîd anlamına hasredilmemesi gerektiğini belirtir.⁶⁵⁷ Neseî Tebsîratü'l- Edille isimli eserinde Allah'ı görmemek ve O'nun görülmemesi farklı lafızlar ile ifade edilmesi gerektiğini belirtir. Eğer Allah'ın görülememesi kastedilseydi (لست برئى) şeklinde bir kullanımın olması gerekirdi; ancak âyet-i kerîmede Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmemesi (لَنْ تَرَانِي) kastedilerek bu ifadeler kullanılmıştır.⁶⁵⁸

Mu'tezile'nin rü'yetin gerçekleşmeyeceğinin zâhir bir şekilde belli olduğunu savundukları "Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür."⁶⁵⁹ meâlindeki âyet-i

⁶⁵² el-Makdisî, a.g.e., s. 427.

⁶⁵³ A'râf 7/143.

⁶⁵⁴ Bakara 2/95.

⁶⁵⁵ Zuhuruf 43/77.

⁶⁵⁶ Meryem 19/26.

⁶⁵⁷ en-Neseî, Bahrü'l-Kelâm, s. 133-134.

⁶⁵⁸ en-Neseî, Tebsîratü'l-Edille..., s. 1/ 392.

⁶⁵⁹ En'âm 6/103.

kerîme hakkında müellif idrakin ortadan kalması görüldüğü halde rü'yetin ortadan kalkmasının mümkün olmadığını zikreder.⁶⁶⁰

Neseî rü'yet hususunda Mu'tezile'ye şu soruyu yöneltir: Hz. Âişe'den rivayet olunan “*Resûl-i Ekrem'e sordum: Sen, Rabbinî miraç gecesi gördü mü? Resûl-i Ekrem şöyle buyurdular: Hayır.*”⁶⁶¹ anlamındaki hadîs-i şerîfte Resûl-i Ekrem'in dünyada görülmeyeceğini haber vermesine rağmen sizin ahirette rü'yeti inkar etmenizdeki sebep nedir? Bu soru üzerine Mu'tezile şöyle cevap vermektedir: Allah'ın görülmesini söylediğimiz zaman O'na cihet ispat etmiş oluruz. Neseî sorulan sorunun kapsamını daraltarak şu soruyu sorar: Görünen şey için ne zaman cihet olur. Görünenin kendisi cihette olduğunda mı yoksa olmadığında mı? O sorulan bu soruya karşı iki farklı yönden cevap verir: Birinci durumda eğer görünen cihette olursa zaten ona cihet ispat edilmiş olur. İkinci durum ise geçerli olmayan bir haldir. Çünkü görünen herhangi bir cihette değildir. Sonuçta zorunlu olarak idrakin kalkması rü'yetin kalkmasını gerektiren bir durum değildir. Neseî'ye göre burası ilim hakkında söylenilen şeyler gibi olmaktadır.⁶⁶²

Makdisî rü'yetullahın câiz olmaması üzerine Mu'tezile'nin zikrettiği delillerin geçersiz oluşunu şu şekilde açıklar: Mu'tezile'nin “...beni göremezsın...”⁶⁶³ meâlindeki âyet-i kerîmede zikrolunan (لَنْ) edatına vermiş olduğu *te'bîd* mânası geçersizdir; çünkü bu edat kendisine verilen mânaların dışında da kullanılmaktadır. Dilde asıl önemli olan hakîkî mânasının kullanılmasıdır. *Te'bîd* mânasının (لَنْ) edatına hasredilmemesi Neseî'nin de dile getirdiği gibi “*Onlar, kendi elleriyle önceden yaptıkları işler (günah ve isyanları) sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir. Allah zalimleri iyi bilir.*”⁶⁶⁴ ve “*Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin! diye seslenirler. Mâlik de: Siz böyle kalacaksınız! der.*”⁶⁶⁵ meâllerindeki âyet-i kerîmelerde kafirlerin önce ölümü kendileri için istemeyip daha sonra istemeleri *te'bîd* mânasının olmadığını göstermektedir. Eğer zikrolunan âyet-i kerîmede *te'bîd* anlamı ihtiva etmiş olsaydı Allah'ın kelâmında çelişik sözlerin bulunmasına sebep

⁶⁶⁰ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 134.

⁶⁶¹ Müslîm, “Tevhid”, 178.

⁶⁶² en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 134.

⁶⁶³ A'râf 7/143.

⁶⁶⁴ Bakara 2/95.

⁶⁶⁵ Zuhruf 43/77.

olurdu. Şârih “*Mâlik de: Siz böyle kalacaksınız! der.*”⁶⁶⁶ meâlindeki âyet-i kerîmede geçen (ماكنن) lafzının bir yerde uzunca bir süre kalmak mânasına geldiğini zikreder.⁶⁶⁷

Makdisî “*...beni göremezsın...*”⁶⁶⁸ meâlindeki âyet-i kerîmeye dayanarak Mu‘tezile’nin rü’yetin gerçekleşmeceğini dile getirmesinin temelsiz oluşunu şöyle açıklar: Âyet-i kerîme rü’yetin vukuunu ve varlığını olumsuzlamaktadır; fakat rü’yetin cevazını nefyetmemektedir. Rü’yetin cevazı olumsuzlansaydı Allah’ın Hz. Mûsâ için ben görülmem (لست ب رئي) veya benim görülmem gerçekleşmeyecek (الصح وبيي) şeklinde cevap vermesi gerekirdi. Şârih hem rü’yetin vukuunun hem de rü’yetin cevazının nefyedilmesi gerektiği hususundaki görüşünü dile getiren bir kişiye şöyle cevap verir: Rü’yetin vukuu ve cevazının nefyedilmesi hususunda genel bir olumsuzlama yapılmadan sadece dünya için rü’yetin nefyedilmesi gerekir. Çünkü Hz. Mûsâ bu soruyu Allah’a dünyada bulunduğu esnada yöneltmiştir. Makdisî özel bir durumun nefyinin genel bir durumun nefyini gerektirmeyeceğini belirtir. O (لن) edatının *te’bîd* için olmadığına dair Neseî’nin zikrettiği “*...Ben çok merhametli olan Allah’a oruç adadım; artık bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım.*”⁶⁶⁹ meâlindeki âyet-i kerîmede *te’bîd* anlamı ihtiva etmemesi âyet-i kerîmede bulunan bugün (اليوم) karinesinden anlaşıldığını belirtir.⁶⁷⁰

Makdisî rü’yetullahın ademi cevazı hususunda öne sürülen “*Gözler O’nu idrak edemez; halbuki O, gözleri idrak eder.*”⁶⁷¹ meâlindeki âyet-i kerîmede gözlerin Allah’ı idrak edememesinin rü’yetin yokluğunu gerektirmeyeceğini belirtir; çünkü *idrâk* görülenin tüm yönlerini ihata yoluyla görme ve o görülenin her tarafına ve tüm sınırlarına vakıf olma türünde bir hususi görmeyi ifade eder. Rü’yet ise idrakten farklı olarak daha genel (*mutlak*) bir görmedir. O bu sebeple daha özel bir görme türü olan idrâkin nefyedilmesinin daha genel olan rü’yetin nefyedilmesini gerektirmeyeceğini belirtir. Makdisî şerhinde İmam Eş‘arî’nin (ö. 324/935-36) zikrolunan âyet-i kerîme hakkında “*Rü’yeti gerektirdiği yönünde söz söyleriz. Çünkü âyet-i kerime gözlerin*

⁶⁶⁶ Zuhurf 43/77.

⁶⁶⁷ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 429-430.

⁶⁶⁸ A‘râf 7/143.

⁶⁶⁹ Meryem 19/26.

⁶⁷⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 430.

⁶⁷¹ En‘âm 6/103.

idrakini nefyetmektedir; ancak görenin idrak edilmesini nefyetmemektedir.” şeklindeki görüşünü aktarır.⁶⁷² Neseî de *Tebsiratü'l-Edille* isimli eserinde İmam Eş'arî'nin burada dile getirilen görüşüne katılmaktadır.⁶⁷³

Şârih rü'yetin mümkün olduğuna dair mantık kavramlarına başvurarak âyet-i kerîmedeki “*Gözler O'nu idrak edemez* (إل تدكه)”⁶⁷⁴ ifadesinin tikel olumsuz (*sâlîbe-i cüz'îyye*) olduğunu ve bundan dolayı “gözlerin tamamı O'nu idrâk eder değildir; bazı gözler O'nu idrak eder” mânasına geldiğini belirtmektedir. Çünkü (البصا) lafzında bulunan tarif lâmi (ال) tümel olumsuzun (*sâlîbe -i külliye*) yerine kullanılmaktadır. Çünkü tümel olumsuz tümel olumlu (mûcibe-i külliye) olan “gözler O'nu idrâk eder” sözünün çelişigidir (*nakız*.) Sonuçta onun çelişigi tikel olumsuz olup bu tikel olumsuz ifadenin gereğince “kâfirlerin gözleri onu idrâk edemez; bilakis müminler idrâk eder” anlamı elde edilir. Makdisî'ye göre âyet-i kerîme olumsuzluğun genelleştirilmesini (*Umûmu's-selb*) değil; aksine genelin olumsuzlanması (*Selbî'l-umûm*) ifade etmektedir. Bu ikisi arasındaki fark genelin olumsuzlanması tümel olumlunun kaldırılması olup bu tikel olumsuz anlamını vermektedir. Olumsuzun genelleştirilmesi ise tümel olumsuzluğu ifade eder. Neticede Mu'tezile'nin amaçladığı tümel olumsuz sübut bulmamış olur.⁶⁷⁵

Makdisî yukarıda aktarmış olduğumuz şekilde mantık argümanları ile rü'yetullahın imkânını temellendirdikten sonra Şemsüddîn es-Semerkandî'nin (ö.702/1303) es-*Sahâ'ifü'l-ilâhiyye* adlı eserinde ortaya koyduğu yaklaşımı değerlendirmeye almaktadır. Semerkandî'ye göre, tartışmanın merkezinde yer alan âyet-i kerîmenin “*Gözler O'nu idrak edemez; halbuki O, gözleri idrâk eder.*”⁶⁷⁶ meâlindeki kelâm ile son bulmadığı; bilakis “*O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır.*”⁶⁷⁷ meâlindeki kelâm ile devam ederek nihayete erdiği görülmektedir. Buna binaen bu âyet-i kerîmenin “*O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır.*”⁶⁷⁸ meâlindeki kısmı sebebiyle bu ve bundan önceki âyet-i kerîmelerin övgü makamında bulundukları anlaşılır. Sonuçta idrâkin olumsuzlanması

⁶⁷² el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 431.

⁶⁷³ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 455.

⁶⁷⁴ En'âm 6/103.

⁶⁷⁵ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 431-432.

⁶⁷⁶ En'âm 6/103.

⁶⁷⁷ En'âm 6/103.

⁶⁷⁸ En'âm 6/103.

övgü olurken gözlerin idrâki ise eksikliği gerektirmektedir. Âyet-i kerimeden amaçlanan anlam umûmu's-selb olur ve dolayısı ile sâlibe-i cüz'iyenin doğruluğu sâlibe-i külliye'nin doğruluğuna zıtlık teşkil etmez. Makdisî ise âyet-i kerimenin övgü ifade edişi ve salibe-i külliye oluşunun kabul edildiği; ancak selbü'l-umûm oluşunun dünya ve âhiret yaşamını kapsar şekilde mutlak mânada değil; bilakis dünya hayatına mahsus olarak kabul edildiği şeklinde bir cevap verildiğini kaydeder.⁶⁷⁹

Makdisî rivayet olunan hadîs-i şerîflere dair Neseffî'nin muhaliflere yönelttiği soruyu şu şekilde açıklar: Hz. Âişe ve İbn Me'sûd'dan rivayet olunan hadîs-i şerîflerde dünyada görmediğine dair ikisinin arasında uygunluk olduğunu söylemenize rağmen Allah'ı ahirette görmediğine dair herhangi bir söylemde bulunmadınız şeklinde gelen bir itiraza Mu'tezile şöyle cevap verilir: Allah'ın ahirette görünür olduğu söylenirse görünen için belli bir yön ispat edilmiş olur. Allah'ın tâlî cümlesinde -belli bir yön ispat etme- olduğu gibi bir niteliğe sahip olması muhâl olmasından dolayı tâlînin butlânına sebep olur. Bir kıyas cümlesinde tâlî bâtıl olduğu zaman mukaddem de batıl olduğu için Allah'ın ahirette görülmesi bâtıldır.⁶⁸⁰

Makdisî bir nesnenin görünmesinin cihette olmasına sebep olacağını belirtir. Bir nesne cihette olmadığı zaman ondan cihetin kalkması rü'yetin kalkmasını gerektirmemektedir. Çünkü rü'yet Allah için ciheti gerektiren bir durum değildir. Bu sebeple cihetin kalkması ile rü'yet ispat edilmektedir. Makdisî ilim hakkında ifade edilen şeyinde aynı kapsama gireceğini belirtir. Ma'lûm cihette olduğu zaman orada olduğu bilinir. Buna zeydin evde olması örneği verilebilir. Eğer Ma'lûm hiçbir cihette değilse onun orda olmadığı şekli ile bilinir. Bu ise Allah'ın zâtını bildiğimizde olduğu gibidir.⁶⁸¹

⁶⁷⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 432; Şemseddin Muhammed b Eşref el-Hüseyni Semerkandî, *es-Sahaifü'l-ilahiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 366-367.

⁶⁸⁰ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 432-433.

⁶⁸¹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 433.

SONUÇ

XIII.ve XVI. yüzyıllar arasında tarih sahnesine çıkan Memlûk devleti âlim ve ilme göstermiş olduğu ihtimam sebebiyle ilmî ve kültürel açıdan İslâm âleminde önemli bir konumda bulunmaktadır. Bu devirde medreselerin inşası, eserlerin telifi ve âlimlerin sayısında görülen artış Memlûk devletinin ilme vermiş olduğu değeri göstermektedir. XV. yüzyılda bu devlette yaşamış olan kelâm ve nahiv âlimi Hasan b. Ebû Bekir el- Makdisî'nin kelâm alanına dair telif etmiş olduğu *Gâyetü'l-Merâm Fî Şerhi Bahri'l-Kelâm* isimli şerhinde İlâhî sıfatlara dair serdettiği görüşler tezimizde ortaya koyulmuştur

Makdisî'nin *Bahrü'l-Kelâm* isimli eseri şerh ederken öncelikli olarak Neseфі'nin metinde dile getirdiği düşünceleri daha anlaşılır hale getirme gayreti içinde olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bunu yaparken onun öncelikli olarak konu içinde açıklanması gerekli olan kısımları Neseфі'nin dile getirdiği düşünce bağlamında izah ettiğini, ardından kendi düşüncesini aktardığını ve bunun akabinde muhtelif ekollerin görüşlerini de dile getirdiğini görmekteyiz. Şârihimiz bu ekollerin dile getirdikleri görüşlerin geçersiz oluşlarını mensubu olduğu Mâtürîdî kelâm ekolü bağlamında açıklığa kavuşturmaktadır. O metni şerh ederken konunun önemli kısımlarını eserinde aktardıktan sonra metnin bazı yerlerini şerh etmekten kaçındığı müşâhede edilmiştir. Bu şekilde bir yöntem izlenmesi şerhin boyutunun sınırlandırma düşüncesine binaen oluşturulmuştur. Buna ilave olarak o, eserin bazı yerlerinde hem okuyucunun bir mesele hakkında daha detaylı bilgi edinmesini sağlamak hem de problemli olan kısımları vurgulamak için (فيہ نظر) ifadesini kullanmaktadır.

Makdisî İlâhî sıfatlar kapsamında ele alınan meseleleri izah ederken İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî, Semseddin Semerkandî, Zemahşerî, el-Belhî, Berdaî, Sirâceddin Urmevî, Ahtal ve Bâkılânî gibi bir çok âlimin eserlerinde dile getirdikleri görüşleri şerhinde naklederek okuyucu açısından meselelerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Konuları açıklarken hem kendi ekolü hem de muhtelif ekollerin görüşlerini serdetmesi ilmî anlamda donanımlı bir âlim olduğunu göstermektedir. Şârih'in eserinde sadece kelâm alanı ile ilgili bilgileri aktarmakla kalmayıp âyet-i kerîmelerin tefsîri hususunda bilgi verdiğini, Arap dili ve belâgatinde donanımlı olması sebebiyle âyet-i kerîmelerde geçen lafızların sarf ve nahiv açısından durumları

yanında bu lafızların belâgat yönünden taşıdıkları özellikleri de aktardığını görmekteyiz.

Makdisî'nin eserde selbî, subûtî ve haberî sıfatları Hanefî-Mâtürîdî kelâmı çerçevesinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Selbî sıfatlara dair açıklama yaptığı kısımda kîdem, vahdâniyet, Allah'ın şeyi'yyeti ve Allah'ın mekândan tenzîhi konularına yer vermektedir. Bu konular hususunda Müşebbihe, Mücessime, Kerramiye gibi ekollerin dile getirdiği görüşlerin bâtil oluşlarını ortaya koyduktan sonra Ehl-i sünnet'in (Mâtürîdî ve Eş'arîyye) serdettiği görüşleri şerhinde aktarmaktadır. Nitekim o, selbî sıfatlar bölümünde Allah'ın varlığının ezelî ve bir oluşunu gerek naklî gerekse aklî delillere yer vererek kanıtlamaya çalışmaktadır. Makdisî subûtî sıfatlarla alakalı olarak kudret, ilim, irâde-meşîet, kelâm, tekvin sıfatlarını incelemeye almakta, ilave olarak sıfatlarla bağlantılı olan rû'yetullah meselesini izah etmektedir. O bu sıfatların tamamının kadîm ve ezelî olduğunu belirttikten sonra kudret, ilim, irâde-meşîet, kelâm sıfatlarına dair Mu'tezile, Filozoflar ve Şîa'nın serdettiği görüşleri aktararak bunların geçersizliğini ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte diğer sıfatlar gibi tekvin sıfatının da kadîm ve ezelî olduğunu Mâtürîdî kelâm ekolü temelinde ortaya koyduktan sonra bu sıfatı hâdis olarak kabul eden Eş'arîyye kelâm ekolünün görüşlerine yer verdiğini; fakat onların düşüncelerinin bâtil oluşunu temellendirmeye gayret ettiğini müşahade etmekteyiz. Şârih haberî sıfatlar kısmında onun bu sıfatları selef ve halef yöntemini göz önünde bulundurarak izah ettiği görülmektedir. Buna ilave olarak Müşebbihe, Kerrâmiyye, Mücessime ve Mûkaşşife ekollerinin haberî sıfatlar hususunda serdettikleri görüşleri naklederek bunların muhal oluşlarını ortaya koymaktadır.

Nesefî *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserde İlâhî sıfatlara dahil olan konuların büyük bir çoğunluğunu aktarmasına rağmen ilim, irâde, kudret ve tekvin sıfatlarını müstakil bir bölüm altında ele almamakla birlikte farklı konu başlıklarında bu sıfatlar hususunda kısa bilgiler vermekle yetinmektedir. Bununla birlikte Makdisî ifade edilen bu sıfatlara dair önce müellifin dile getirdiği bilgiden anlaşılması gereken mânâyı izah ettikten sonra Mâtürîdî kelâm ekolü başta olmak üzere diğer ekollerin konuya dair görüşlerini aktarmaktadır. Şârih'in böyle bir yöntem ortaya koyması hem kendisinin bu konular hakkında görüşüne ulaşmamızı hem de ilim, irâde, kudret ve tekvin sıfatlarını ele alış

biçimini görmemizi sağlamaktadır. Bu konuları Müttekaddimûn dönem Mâtürîdî kelâm ekolünün yaklaşım tarzını örnek alarak izah etmesinin yanında onun yaşamış olduğu Muteahhirûn dönemin ilmî yönelimlerini de dikkate alarak açıkladığı sonucuna ulaşmaktayız.

Memlûk devletinde yaşayan bazı ilim adamlarının felsefe ve mantık alanlarına belli bir mesafede olmalarının yanı sıra bu alanlara yönelimin kişiyi sapkın fikirlere sevk edeceği yönünde bir görüş ortaya koymaktadırlar. Felsefe ve mantığa dair bu şekilde bir tutumun varlığının bilinmesine rağmen şârihimiz Makdisî şerhinde detaylı bir şekilde filozofların görüşlerini aktarmaktadır. Buna ilave olarak müellifin dile getirdiği görüşleri mantık argümanları çerçevesinde tahlil ederek metnin daha iyi ve derinlikli anlaşılmasını sağlamaktadır. O mantık argümanını ortaya koyarken genellikle birleşik şartlı kıyastan yararlanmaktadır. Bunu yaparken öncelikli olarak dile getirilen düşüncenin mukaddem ve tâlî kısımlarını okuyucuya açık bir şekilde gösterdikten sonra bu kısımların bâtıl oluşlarını ve aralarındaki mülâzemeti açıklamaktadır. Makdisî'nin şerhinde bu şekilde bir yöntem benimsemesi sebebiyle hem döneminde yaşamış diğer âlimlerden farklılaştığı hem de Muteahhirûn dönemi kelâm anlayışına uygun bir tarzda eser verdiği sonucuna ulaşmaktayız.

Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik Ehl-i sünnet çatısı altında birleşen kelâm ekolleridir. Bu ekoller birçok açıdan paralel düşüncelere sahip olmakla birlikte bazı konularda farklılık göstermektedirler. Makdisî şerhinde sıfatların sınıflandırılması, tekvin sıfatı, Allah'ın kelâmının işitilmesi, isim ve müsemma konularında Eş'arîler'in Mâtürîdî kelâm ekolünden farklı görüş ortaya koyduklarını belirtmektedir. O bu konulara dair şerhte Mâtürîdîler'in görüşlerini detaylı bir şekilde açıklamasının yanı sıra Eş'arî kelâm ekolünün görüşlerinin bâtıl olduğunu dile getirmektedir.

Memlûk devletindeki medreselerde dört farklı mezhebe mensup âlimlerin eğitim verdiği bilinmektedir. Bu şekilde bir yöntem uygulanması bizi bu devlette farklı düşüncelere değer verildiği sonucuna ulaştırmaktadır. Şârihimiz Makdisî Hanefî-Mâtürîdî görüşe sahip olması sebebiyle şerhini yoğun bir şekilde bu ekolün görüşleri etrafında oluşturduğu görülmüştür. Bunun bir sonucu olarak şerhin bazı bölümlerinde Makdisî'nin Mâtürîdî kelâm ekolünü Ehl-i sünnet'in yegâne savunucusu görmesinden

dolayı kendi mezhebini ifade etmek için Ehl-i sünnet kavramını kullandığı müşâhede edilmektedir.

İlmin geniş kitlelere ulaştığı bu devletin ilmî hayatında Arapça, fıkıh, tefsir, hadîs, tarih ve biyografi alanlarına dair telif edilen eser sayısında artışın olduğu bilinmekle birlikte kelâm alanına yeterince ilgi gösterilmediği yönünde bir görüş bulunmaktadır. Bu şekilde bir algının ortaya çıkmasının sebebinin devrin kelâm alanında yetişmiş âlimlerinin ve onların kaleme aldıkları eserlerin yeterli düzeyde araştırılmaması olduğu düşünülebilir. Nitekim çalışmamız Makdisî örneği sayesinde Memlûk devletinde kelâm ilminin varlığının canlı bir şekilde devam ettiğini göstermektedir. Çünkü Şârih'in metne yaklaşım tarzı ve kaleme aldığı şerhin içeriğine bakıldığında kelâm ilminin bu dönemde varlığının güçlü olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Kaleme aldığımız bu çalışma *Gâyetü'l-Merâm Fî Şerhi Bahri'l-Kelâm* isimli şerh bağlamında Memlûk devri Müttekaddimûn kelâm anlayışının sahip olduğu durum hakkında bilgi vermesinin yanı sıra bu dönemde Hanefî-Mâtürîdî kelâm düşüncesinin hangi konumda olduğunun görülmesini sağlamaktadır. Bununla birlikte bu devirdeki kelâm ilminin varlığına dair yeterli düzeyde araştırmanın bulunmaması bu alana ilişkin soru işaretlerinin oluşmasına sebep olmuştur; ancak tezimiz bu dönemde yaşamış kelâm âlimleri ve telif ettikleri eserlerin araştırılması açısından yeni çalışmalara kapı aralamaktadır. Buna ilave olarak Memlûk devri kelâm tarihi ile ilgili yapılacak araştırmalar gerek Makdisî ve kaleme almış olduğu eserin gerekse diğer ilmî şahsiyetlerin çalışmalarının bu dönemdeki konumları hakkında bilgi sahibi olunmasını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Abdullah b.Mübarek, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî. *Kitâbü 'z-Zühd ve yelîhi Kitâbü 'r-Rekâ'ik*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. Haydarabad, ts.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-. *Keşfü'l-ḥafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdiş 'alâ elsineti'n-nâs*. thk. Muhammed Abdulziz Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut:Darü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1418.

Ağır, Abdullah Mesut. *Avrupalı Seyyahların Gözüyle Memlûk Türk Devleti (1250-1517)*. ed. Doğan Mert Demir. Selenge Yayınları, 2021.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Darü'l-hadîs, 1416.

Alevî, Yahya b. Hamza. *et-Tırazu'l-mütezammin li-esrâri'l-belâgati ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Mısır, Kahire: Darü'l-Kütübü'l-Hidîviyye, 1905.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*. thk. Vehbî Süleyman Ğavcî. Beyrut, Lübnan: Darü'l-Beşâiri'l-İslamî, 1419.

Aygan, Fadıl. *Bir Memlûk Bilgini Celaledin Es-Süyûtî*. ed. Sezai Engin. Eskiyei Yayınları, 2023.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir Ata. 11 Cilt. Lübnan-Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâri'l-Menşûr bi İsmi'l-Bahrü'z-Zehhâr*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l- Ulûm ve'l-Hikme, 2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi u's-Sahîh*. thk. Mustafa Dip el-Boğa. Dimeşk: Dar İbn Kesir-Daru'l-Yemame, 1414.

Bulut, Halil İbrahim. "Rızâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/55-56. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Bulut, Zübeyir. *Haberi Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Fecr Yayınevi, 2018.

Celâlüddîn Abdurrahmân, es-Suyûtî. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. İbrahim Muhammed. 2 Cilt. Kahire: İsa el-Bâbî ve şürekâhu, 1964.
Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. thk. Muhammed Sıddık Münşavi. Kahire: Dar'ul-Fazîle, ts.

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

_____, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi". *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (Haziran 1998).

_____, *Mısır İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.

_____, "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Çelebi, İlyas - Topaloğlu, Bekir. Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.

Çetin, Altan. *Türk Tarihinde Memluk Asırları Bir Kültür Tarihi Denemesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Demirtaş, Özlem. *Son Dönem Kelamcılarında Arapkirli Hüseyin Avni ve İlm-i Kelam Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 7 Cilt. Lübnan: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 1430.

Erdoğan, İsmail. "Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2 (1997), 51-61.

Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-. *Şerhu'l-'Akdeti't-Taḥâviyye*. Kahire, Mısır: Dât'ül-Kirâz, 1. Basım, 2009.

Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 5. Basım, 2001.

Güler, Hatice. *Memlükler (1250-1517)*. Selenge Yayınları, 2021.

Güven, Mustafa. *Ebu'l-Mu'in En-Nese'î'nin Allah Anlayışı (Allah'ın Varlığı ve Zâtî Sıfatlar)*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Güven, Mustafa. “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak ‘İstivâ’”. *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (Aralık 2010).

Hâcî Halîfe, Mustafâ b. Abdullâh el-Kostantînî el-Osmânî el-ma’rûf bi Kâtib Çelebi. *Keşfe’l-zunûn an esâmiye’l-kutub ve’l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1941.

Hâcî Halîfe, Mustafâ b. Abdullâh el-Kostantînî el-Osmânî el-ma’rûf bi Kâtib Çelebi. *Süllemü’l-vusûl ilâ tabakâti’l-fuhû*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Merkezü’l-Ebhâsli’t-Târîh ve’l-Fünûn ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 2010.

Hâkim, en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ‘ale’s-Şaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-’İlmiyye, 1431.

Heysemî, Ebû’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma’u’z-zevâid ve menba’u’l-fevâid*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1414.

İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât Fî garîbi’l-Kur’ân* thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Lübnan-Beyrut: Darü’l-Ma’rife, 1961.

İşık, Abdullah. *Ebu’l-Muin En-Nesefî’nin Bahrü’l-Kelâm Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

İbn Ebi Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *el-Âḥâd ve’l-Meḡânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. 6 Cilt. Riyad: Darü’r-Riyad, 1411.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbü’l-Muşannef fî’l-eḡâdîs ve’l-âḡâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Darü’l-Ulum ve’l-Hikem, 1409.

İbn Habbân, Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Et-Temîmî İbn Hibbân El-Büstî. *Sahihu İbn Hibban el-Müsnedü’s-ṣaḥîḥ ‘ale’t-teḡâsîm ve’l-envâ*. thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *İnbâ’ü’l-ḡumr bi-ebnâ’i’l-‘umr*. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: Lecnetu İhyai t-türasi l-islamî, 1969.

İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Darü'l-İhya Kitâbü'l-Arabiyye, 1431.

İbn Manzûr, Muhammed. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1993.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *En-Nücumü 'z-zahire 'de Memluk Sultanları (Parlayan Yıldızlar)*. ed. Murat Çaylı - Doğan Mert Demir. çev. D. Ahsen Batur. Selenge Yayınları, 2023.

İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısrî. *Kitâbü'l-Kader ve mâ verede fî zâlike mine'l-âşâr*. thk. Abdülazîz Abdurrahman Muhammed el-Useym. Daru'l-Sultân, 1406.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü 'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaut-Mahmûd el-Arnaut. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1993.

İbnü'l-Kâdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Miknâsi. *Dürretü'l-ħicâl fî (ğurreti) esmâ 'i'r-ricâl (Zeylû Vefeyâtî'l-a'yân)*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nur. 3 Cilt. Kahire, Tunus: Daru't-Turas-el-Mektebetü'l-Atika, 1. Basım, 1971.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaṭṭa'*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki Abdülbaki. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406.

İmamoğlugil, Halil. “Bitişik (Muttasıl) Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyaslar”. *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (Aralık 2021), 102-136.

İsmail Paşa, el-Bağdâdî. *İzâhü'l-meknûn fî zeyl-i alâ Keşfi 'z-zünûn an esâmi'l-kütüb e'l-fünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Rıfat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1924.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş esasının Açılımı)*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.

Kaş, Murat. “Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk Coğrafyasındaki Yansımaları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1059-1080.

Kaya, Büşra Sıdika (ed.). *Memlûk Entelektüel Tarihine Giriş I / Literatür Değerlendirmesi*. Ankara: İlemYayınları, 2023.

_____, Sehâvî'nin *Ed-Dav'ü'l-Lâmi 'Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Dokrota Tezi, 2017.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mûellifîn terâcimü musamifî'l-kütübi'l-Arabî*. 15 Cilt. Beyrut: İhyâü't-Türasî'l-Arabî, ts.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana hatlariyle İslâm akâidi ve kelâma giriş*. İstanbul: Ensar, 24. basım., 2015.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1971.

Kopruman, Kâzım Yaşar. *Mısır Memlûkleri Tarihi: Sultan Al-Malik Al-Mu'ayyad Şeyh Al-Mahmûdî Devri; (1412 - 1421)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. baskı., 1989.

Kümillâî, Muhammed Hafzü'r-Rahman b. Muhibbü'r-Rahman el-. *el-Büdûrû'l-Medîyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. 23 Cilt. Kahire, Mısır: Darü's-Sâlîh, 2018.

Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-. *et-Temhîd li-ḳavâ'idî't-tevhîd*. thk. Abdülmecit Türkî. Beyrut: Dar'ul-Garbi'l-İslami, 1. Basım, 1995.

Lapidus, Ira M. *Ortaçağ Sonlarında Müslüman Şehirler*. çev. Recep Yılmaz. Kutadgu, 2023.

Makdisî, Hasan b. Ebî Bekir el-. *Gâyetü'l-Merâm fî Şerhi Bahri'l-Kelâm*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail Şehhate Dr. Muhammed Es-Seyyid Ahmed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2014.

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hutati ve'l-âsâr*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 6 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkan li't-TÜrâsî'l-İslâmî, 1416.

_____, *Es-sulûk li-ma'rîfeti duveli'l-mulûk*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Ata. 7 Cilt. Lübnan-Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.

_____, *İğasetü'l-Ümme Mısır'da Kıtıklar ve Mali Krizler*. ed. Mehmet Azimli. çev. Muhammed Abrik - Hakan Can. Ankara Okulu Yayınları, 2021.

Malatî, Zeynüddîn Abdülbâsî b. Halîl b. Şâhin el-. *Neylû'l-emel fî zeyli'd-düvel*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1422.

Matüridi, Ebu Mansur el-. *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*. Ensar Neşriyat, 2019.

_____, *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muḥammad Ārūtšî. İstanbul-Beyrut: Dârü's-Sâdır- İrşad Yayınevi, 2001.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdi Baslüm. 10 Cilt. Beyrut, Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.

Miquel, Andre. *İslâm ve Medeniyeti*. çev. Ahmet Fidan - Hasan Menteş. 2 Cilt. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991.

Müslîm, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *Şahîḥ-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire, 1374.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdul Mun'im Şelebi. 12 Cilt. Beyrut: Darul Risaletul Alemiyye, 1421.

Nesefî, Ebü'l-Berekât en-. *Medâri kü't-Tenzîl Ve Hakâi ku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Bedivî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalemü't-Tayyib, 1998.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersici. Amman: Daru'l-Feth, 1. Basım, 2014.

_____, *et-Temhîd li-kavaidi't-tevhîd Ebü'l-Muîn en-Nesefî* (ö. 508/1115). thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1. Basım, 2021.

_____, *Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn alâ Tarîkati'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâtürîdî*. thk. Claude Salamé. 2 Cilt, Dimeşk, 1990.

Öğük, Emine. *İslâm İnaç Esasları*. ed. Salih Sabri Yavuz - Faruk Sancar. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1. Basım, 2008.

Özkan, Fatih. "Siracüddin Ali b. Osman el-Üşî ve Mâtürîdîlikte İsim ve Müsemma". Bishkek, Kırgızistan, 2018.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr el-. *Usûlü'd-Dîn*. thk. Hans Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türaş, 2003.

Râzî, Fakhr al-Dîn Muḥammad ibn 'Umar vd. *Me'âlimü Usûli'd-Dîn: Kelâm İlminin Esasları*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1 Baskı., 2019.

Şabûnî, Aḥmad Ibn-Maḥmûd aş-. *Mâtürîdiyye Akaidi: el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Baskı., 2014.

Şābūnī, Aḥmad Ibn-Maḥmūd aş- - Aruçi, Muhammed. *el- Kifāye fi'l-hidāye*. Beyrut, Lübnan: Dar İbn Hazm, Aṭ-Ṭab'a 1., 2014.

Şaffār, İbrāhīm ibn Ismā'īl - Mahmud, Hişam İbrahim. *Telhisü'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhid*. Kahire: Dar'us-Selâm, 1. Basım, 2010.

Sālīmī, Abū-Şakūr as-. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. thk. 'Umar Turkmân vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1. Basım, 2017.

Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman es-. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-(ebnâ'i a'yâni 'ulemâ'i) karni't-tâsi*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.

Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman es-. *Vecîzü'l-keîâm fî'z-zeyl 'alâ düveli'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416.

Semerkindi, Şemseddin Muhammed b Eşref el-Hüseyni. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Hüsnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire, 1387.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Tarık b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseyni. Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1416.

_____, *Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamîd b. Abdulmecîd Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebeü İbn Teymiye, 1415.

Taftāzānī, Mas'ūd ibn 'Umar. *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefi*. thk. Muḥammad Muşā'ab Badr al-Dīn Kulthūm. Türkiye: Haşimi Yayinevi, 1. Basım, 2018.

Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî et-. *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. çev. Abdülfettah Muhammed Hulv. 4 Cilt. Riyad: Dârü'r-Rifai, 1983.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-garbü'l-İslamiyye, 1996.

Tomar, CENGİZ. “Kılıçtan Kaleme: Memlükler ve Entelektüel Hayat”. *Türklük Araştırmaları Dergisi* 12 (2002), 249-259.

Tunç, Cihat. “Râsihîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/459. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Uludağ, Süleyman. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Üzüm, İlyas. “Gazap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/434-435. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Arş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/406-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

_____, “Bahrü’l-Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/516. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

_____, “İstivâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

_____, “Kürsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/572-573. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yazıcı, Muhammed. “Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2007), 201-260.

Yektir, Yusuf. *Ebu’l-Mu’in En-Neseî’nin Haberî Sıfatlar Anlayışı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Yiğit, İsmail. “Ayni’yi Yetiştiren Memlukler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1994).

_____, “Memlükler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yurdagör, Metin. *Allah’ın Sıfatları Esmâü’l-Hüsna*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

Yücedoğru, Tevfik. “Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/2 (Ocak 1987).

_____, “Tekvin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *El-Keşşâf ’an Hakā’iki Ğavâmidit-Tenzîl Ve ’Uyûni’l-Ekāvîl Fî Vucûhi’t-Te’vîl*. thk. Murat Sülün. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı, 2016.

_____, *Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-Arabî, 3. Basım, ts.